

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. José Narro Robles  
*Rector*

Dr. Eduardo Bárzana García  
*Secretario General*

Dra. Estela Morales Campos  
*Coordinadora de Humanidades*

Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez  
*Directora del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)*

CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS  
COMITÉ EDITORIAL

Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez  
*Presidenta*

Lic. Mercedes Gallardo Gutiérrez  
*Secretaria Técnica (CRIM)*  
*Secretaria*

Dra. Adriana Ortiz Ortega  
*Profesora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM*

Dra. Elaine Levine Leiter  
*Investigadora del Centro de Investigaciones sobre América del Norte, UNAM*

Dra. Elsa María Cross y Anzaldúa  
*Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM*

Dr. Carlos Javier Echarri Cánovas  
*Profesor e investigador del Centro de Estudios Demográficos, Urbanos  
y Ambientales de El Colegio de México*

Dra. Maribel Ríos Everardo  
*Secretaria Académica (CRIM)*

INVITADA PERMANENTE

Mtra. Yuriria Sánchez Castañeda  
*Jefa del Departamento de Publicaciones (CRIM)*

INVITADA PERMANENTE

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS  
COMITÉ EDITORIAL

Dr. Domingo Alberto Vital Díaz  
*Director*

Dr. David García Pérez  
*Secretario Académico*

Mtro. Sergio Reyes Coria  
*Secretario Técnico*

Dra. Carolina Olivares Chávez  
*Jefa del departamento de publicaciones*

Dra. Mónica Quijano Velasco  
*Coordinadora del Centro de Estudios Literarios*

Dra. Esther Martínez Luna  
*Centro de Estudios Literarios*

Mtro. Fernando Rodríguez Guerra  
*Coordinador del Centro de Lingüística Hispánica*

Dra. Alejandra Vigueras Ávila  
*Centro de Lingüística Hispánica*

Dra. Laura Sotelo Santos  
*Coordinadora del Centro de Estudios Mayas*

Mtro. Alejandro Curiel Ramírez  
*Centro de Estudios Mayas*

Dra. Martha Elena Montemayor Aceves  
*Coordinadora del Centro de Estudios Clásicos*

Dr. Eduardo Fernández Fernández  
*Centro de Estudios Clásicos*

Dra. Graciela Cándano Fierro  
*Coordinadora del Centro de Poética*

Dra. Cristina Azuela Bernal  
*Centro de Poética*

Dr. Francisco Arellanes Arellanes  
*Coordinador del Seminario de Lenguas Indígenas*

Dra. Verónica Vázquez Soto  
*Seminario de Lenguas Indígenas*

Dra. Ana Laura Zavala Díaz  
*Coordinadora del Seminario de Edición Crítica de Textos*

Dra. Belem Clark de Lara  
*Seminario de Edición Crítica de Textos*

Dra. Wendy Phillips  
*Coordinadora del Seminario de Hermenéutica*

Mtra. María Esther Guzmán Gutiérrez  
*Seminario de Hermenéutica*

de Actualidad  
la hermenéutica  
analógica



COLECCIÓN CUADERNOS DE HERMENÉUTICA

5

*Responsable*  
Blanca Solares



CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

de la **Actualidad**  
**hermenéutica**  
**analógica**

Blanca Solares

*editora*



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Actualidad de la hermenéutica analógica / editora Blanca Solares. – México : UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2014.

232 pp. ; 16 x 22 cm – (Colección Cuadernos de Hermenéutica ; 5)

ISBN: 978-607-02-5507-6

1. Hermenéutica. 2. Analogía.

LC BD190

Dewey 121.686

Imagen de portada: Gunther Gerzso, *Paisaje nocturno*, 1999 (*Gunther Gerzso: una década, 1990-2000*, México, Galería López Quiroga, 2000).

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por pares académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en los Lineamientos Generales de Política Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México

Primera edición: 27 de junio de 2014

D.R. © 2014 Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán, 04510  
México, D. F.

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias  
Av. Universidad s/n, Circuito 2  
Colonia Chamilpa, 62210  
Cuernavaca, Morelos, México  
[www.crim.unam.mx](http://www.crim.unam.mx)

Instituto de Investigaciones Filológicas  
Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n  
Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán  
04510, México, D. F.  
[www.iifilologicas.unam.mx](http://www.iifilologicas.unam.mx)

ISBN: 978-607-02-5507-6

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en México

*A Mauricio Beuchot*  
*En el XX aniversario de la hermenéutica analógica*



## Índice

Presentación	11
Urdimbres analógicas de una travesía filosófica. Entrevista con Mauricio Beuchot MANUEL LAVANIEGOS	13
Exposición sintética de la hermenéutica analógica MAURICIO BEUCHOT	35
Actualidad de la hermenéutica analógica MAURICIO BEUCHOT	63
Analogía: belleza y espiritualidad ANDRÉS ORTIZ-OSÉS	75
Hermenéutica del mito y hermenéutica analógica MANUEL LAVANIEGOS	83
El símbolo en la Edad Media a través de la hermenéutica analógica DIANA ALCALÁ MENDIZÁBAL	113
Tras las huellas de Hermes: el sentido de la hermenéutica contemporánea y el simbolismo LUIS GARAGALZA	127
Hermenéutica analógica, multidisciplinaria e interdisciplinaria EDUARDO MANCIPE FLECHAS	157

Interpretación analógica como <i>phrónesis</i> y violencia como desconocimiento de sí JOEL HERNÁNDEZ OTAÑEZ	173
El papel del sujeto, la tradición y la dialéctica en la construcción de una hermenéutica analógica jurídica NAPOLEÓN CONDE GAXIOLA	181
El péndulo Beuchot VERÓNICA VOLKOW	199
Símbolo y analogía BLANCA SOLARES	211

## Presentación

El conjunto de ensayos que componen este libro aborda desde diversos campos la actualidad de la hermenéutica analógica, vertiente teórica planteada por Mauricio Beuchot, sin lugar a dudas uno de los filósofos más prolíficos y con un amplio reconocimiento en el medio intelectual nacional y extranjero.

Este trabajo además está precedido por una entrevista y dos ensayos en los que el propio filósofo ha accedido a sintetizar los propósitos y rasgos principales de su planteamiento. Al conjuntar estos aportes nuestra idea no ha sido otra que la de reunir en una misma entrega un valioso material conducente a iniciar un necesario balance sobre la oportunidad y los alcances de esta propuesta filosófica, con miras a la orientación del pensamiento y la praxis social individual y colectiva.

Como lo advertirá el lector, la hermenéutica analógica es una perspectiva en construcción que al mismo tiempo se ha constituido ya en una directriz para diversos campos de la cultura, la educación, la ética, la teoría política y la práctica jurídica, entre otros.

Agradecemos a Mauricio Beuchot el haber accedido a este diálogo, apenas iniciado, al que esperamos se unan nuevas voces, que con seguridad contribuirán a esclarecer y profundizar su propuesta y a ensanchar los horizontes de su desarrollo.

BLANCA SOLARES y MANUEL LAVANIEGOS



# Urdimbres analógicas de una travesía filosófica

## Entrevista con Mauricio Beuchot

MANUEL LAVANIEGOS

La trayectoria intelectual y la obra de Mauricio Hardie Beuchot Puente (Torreón, Coahuila, 1950) lo delinean en la actualidad como una figura protagónica en el horizonte filosófico y humanístico, tanto en el ámbito mexicano como en el internacional. Su impresionante producción abarca no sólo los grandes temas del decurso histórico occidental de la filosofía sino también los hitos más representativos de su génesis en México. Asimismo, sus reflexiones se extienden hacia las zonas de incidencia o articulación de la filosofía con las distintas ramas de las ciencias humanas. Con la novedosa creación de su perspectiva teórica como despliegue de la *Hermenéutica analógica*, en los últimos tiempos, Mauricio Beuchot se inserta polémicamente en la problemática del pensamiento contemporáneo, por lo regular caracterizado como un panorama “posmetafísico” y posmoderno. Las repercusiones de dicha perspectiva se observan tanto en centros académicos nacionales como en varios centros extranjeros. No habría que dejar de lado, tampoco, que el radio de su acción académica e intelectual es mucho más amplio, si tomamos en cuenta su admirable, en todos los sentidos, labor organizativa y de asesoría en la docencia, la investigación y la difusión del conocimiento; como muestra baste su pertenencia a la Academia Mexicana de la Historia, Academia Mexicana de la Lengua y Acade-

mia Mexicana de Derechos Humanos, así como al Seminario de Cultura Mexicana y una gama de sociedades científicas internacionales. Obtuvo además la distinción del Premio Universidad Nacional.

Pero si bien todas estas singladuras de la travesía filosófica de Mauricio Beuchot son ampliamente conocidas y su obra alcanza ya cotos de alta difusión, muchas de las vicisitudes existenciales que han presidido esos hitos biográfico-intelectuales y espirituales han permanecido en la sombra.<sup>1</sup> Destellos existenciales que apenas se dejan entrever por los resquicios de su personalidad, que se proyecta afable, sincera, generosa, cualidades que parecen entregársele naturalmente. Por supuesto que en esta entrevista saldrán a relucir los tópicos filosóficos que son desarrollados a cabalidad en las obras de nuestro autor con el exhaustivo y riguroso análisis que les caracteriza. Aquí, sobre todo, nos interesan desde el ángulo dilemático de su experiencia vivida, como “índices”—de inquietud, de peripecia, de atisbo y germen de fermentación— actuando en un “proyecto” que se va contorneando en la medida misma de su desenvolvimiento; lo cual, pensamos, no resultará después de todo indiferente para comprender la cristalización de su *opus*. Pues la “palabra-testimonio” alumbró no sólo el camino al saber sino primordialmente a la sabiduría (*sapientia*).

## 1. TEMPRANO ASOMBRO, TEMPRANA INQUIETUD

*Mauricio Beuchot, has tenido con nosotros la confianza de narrarnos algunos recuerdos preciosos, en cierto modo rompiendo el sello secreto, íntimo, que siempre rodea y preserva las imágenes memoriosas de nuestras infancias, lo cual te agradecemos entrañablemente.*

*Si los “gérmenes de la Imago”—como diría Lezama Lima— remontan los orígenes de una vocación hasta la infancia, sin embargo, parte de éstos,*

---

<sup>1</sup> Hay que señalar como una significativa excepción la “Conversación en México con Mauricio Beuchot”, realizada por el doctor Napoleón Conde Gaxiola, en el año 2007 (véase [www.filosofia.mx](http://www.filosofia.mx)). En ella se expresan muchos de los hechos importantes del itinerario biográfico-intelectual y existencial de nuestro autor. La presente entrevista sin lugar a dudas toma en cuenta los aportes de aquella magnífica conversación.

*a su vez, provienen de unas raíces genealógicas que se hunden en el pasado. ¿De dónde viene el apellido Beuchot?*

Mi padre, Hardie Beuchot, provenía de una familia de origen francés, asentada en Louisiana, Estados Unidos; pero él nació en Belice y se educó en Louisiana. Llega a Torreón para ejercer su oficio de contable y auditor de la siderúrgica Peñoles. Mi madre, Martha Puente Frías, mientras tanto, proviene de una familia de rancheros de la Laguna. Se conocieron cuando mi madre, muy jovencita, trabajaba en una papelería; el “gringo”, como la gente le decía a mi padre, venía una y otra vez, a comprar lápices, más lápices y los más variados útiles que, por supuesto, no necesitaba para nada, sólo como pretexto para poder ver de nuevo a la hermosa empleada. Poco después, se casaron y tuvieron siete hijos —seis varones y una mujer— de los cuales yo fui el mayor.

*En la conversación sostenida en 2007 con el doctor Napoleón Conde, desgranas un recuerdo precioso: “Mi padre, que era contador, tenía como afición o hobby la filatelia. Yo trataba de imitarlo y tenía también mi pequeño álbum, donde guardaba estampillas y timbres que venían defectuosos, o que le sobraban. Creo que con él aprendí a clasificar, a ordenar, en definitiva a investigar. Recuerdo que todas las noches, un rato, me sentaba junto a su sillón —yo era muy pequeño—, y escuchábamos la radio: él captaba en onda corta estaciones de los Estados Unidos, en inglés, y yo oía un lenguaje que no era el mío, pero era el suyo, una lengua extraña, no el español, de mi madre. Le gustaba la música clásica, una música extraña para mí, distinta de la música popular mexicana que se escuchaba en aquel entonces. Muy afable, mi padre consentía que estuviera junto a él, junto a su sofá, ordenando timbres y estampillas en nuestros álbumes filatélicos (por supuesto que sólo el suyo era de verdad)”<sup>2</sup>*

*¡He aquí toda una Imago/germen, preñada de potencialidades futuras, una auténtica “esfera/imagen”, en sentido lezamaniano, que nos lleva a evocar la cálida intimidad de un diálogo silencioso, casi sin palabras; de un círculo entretejido de gestos afectuosos, analogando “iconos/estampillas” de*

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 1.

dos álbumes semejantes pero distintos, el del padre y el del hijo. Un círculo recordado, que se transfigurará pasando el tiempo, también, en un “círculo olvidado” que clama por los recuerdos y los olvidos, como en un poema que escribirás muchos años después.<sup>3</sup> Un círculo que “en aquel tiempo” de la infancia, era sobre todo concéntrico, protegido en su refugio filial de aquel otro circuito mayor e inconmensurable, que siempre estaba allá afuera: el paisaje del desierto, del entorno yermo, inmenso y solitario de Coahuila, así como de todo desierto inexplorado del porvenir, en el que “alumbra el oro del ocaso infinito, / Cuando el sol derrama/ La sangre dorada de su instinto”. Pero, ya en aquellos instantes esféricos pulsa lo excéntrico, las vibraciones del macrocosmos —de donde ha venido también el padre— invadiendo, bajo la forma de ondas radiofónicas y timbres postales, con sus fonemas, armonías y emblemas lejanos y exóticos, el microcosmos recoleto del hogar. Tal vez, por ello, en el poema, el “círculo olvidado” será rasgado y dispersado en mil corrientes por las alas de un cisne, imagen del tiempo —exótico el mismo cisne en un desierto, como la música de Tchaikovsky en la provincia, o un sello de Helvetia en una carta—, surcando el agua y el cielo. Temprano asombro e inquietud “desde las alas del cisne”, que aletean desde el interior: “Mis corrientes subterráneas/ Destilaban sus delirios”, que son pura “voluntad que es agua/ Sin sentido”; y, sin embargo, las concéntricas ondas se entrecruzan, instan a traducir, a buscar semejanzas y distingos, entre el padre y el hijo, entre el álbum mayor y el pequeño, entre “montes e ideas de montes”. Pues hay una complicidad inolvidable entre el hijo y el padre, en el gesto de cariño que es, asimismo, de conocimiento, tan dichoso como doloroso, y que tiende a amplificarse al infinito: “hasta la mente de Dios”.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> M. Beuchot, “Círculo olvidado”, en *Poemas de desierto*, Saltillo, Coahuila: La República de las Letras, 2003.

<sup>4</sup> Los entrecuadrados pertenecen al poema “Círculo olvidado” de M. Beuchot, ed. cit. Véase asimismo el ensayo de L. Otero León, “El inconsciente, la analogía y la verdad en la palabra poética: el símbolo en la poesía de M. Beuchot y en la poesía metafísica comentada por H.- G. Gadamer”, en Varios, *La hermenéutica en el cambio de siglo. Entre el rescate de la tradición y el reto de la creatividad*, ed. Luis Álvarez Colín, México: Ducere, 2011, pp. 233-269.

*En fin, se trata, de nuestra parte, de analogías un tanto líricas, tal vez descabelladas —premonitorias o anacrónicas—. ¿Desearías comentar algo o añadir algún otro recuerdo acerca de tu padre y tu madre?*

Solamente que mi padre, con su cultura estadounidense, trataba a mi madre con mucha mayor libertad que en la cultura mexicana. Había un entrecruce cultural muy curioso en el que nací. Dos culturas diferentes, que chocaban entre sí, y que tenían que sintetizarse en mí.

*Parece haber sido feliz tu infancia entre tantos hermanos y tú, como el mayor, llevando la voz cantante. ¿Es esto cierto? ¿Cuáles fueron sus juegos, sus más emocionantes distracciones?*

Como yo era el mayor de los hermanos, era el líder nato del grupo, pero también el responsable de lo que se hiciera, y muchas veces el que tenía que recibir el castigo de las travesuras.

*Según nos cuentas, entre todos los hermanos Beuchot Puente, desde muy temprano, hubo inquietudes artísticas —tres de tus hermanos, de distinta manera, han cultivado la pintura—, tú mismo acariciaste la idea de hacerte pintor y, luego, poeta. ¿Qué fue de ello? ¿Se acabaron para siempre estos anhelos o se sublimaron, como se diría en jerga freudiana, tal vez, eclipsados por un voraz “deseo de saber”? Pues, muy pronto, con apenas once años cumplidos, entraste al Seminario de los Misioneros Redentoristas y partiste a San Luis Potosí, ¿quedaron así zanjadas aquellas aspiraciones? ¿Y cómo es que surgió, de súbito o no, esta nueva, por decirlo así, “temeraria” decisión para un muchachito de esa edad?*

Primero me gustó dibujar, incluso antes de escribir. Era también mi padre quien me inició, pues yo le pedía que me dibujara un caballo, o un perro, y no me gustaba como le quedaban; por eso me puse yo mismo a hacerlo, tratando de mejorarlo. Durante algún tiempo pensé en continuar ese gusto por el dibujo e incluso estudiar pintura, pero me ganó la escritura. Primero la poesía, que fue lo que me gustó muchísimo en mi época del seminario menor, al que entré en San Luis Potosí,

invitado por un primo que se acababa de ordenar: Ricardo Sánchez Puente, que allí fue mi profesor. Otros dos primos y yo lo seguimos, por eso tomé esa decisión desde tan temprana edad.

## 2. UNA FIGURA GUÍA

*Un motivo arquetípico en el peligroso umbral de la aventura de un héroe, en los mitos, es el del encuentro con la figura de un guía, que le sirve de modelo para arrostrar las pruebas “monstruosas” que le irán asechando en su periplo. ¿Éste fue el papel que jugó para ti tu primo Ricardo Sánchez Puente? Primo mayor que tú, que ya avanzaba, de modo destacado, por las dos sendas: la del sacerdocio (en su orientación monástica y teológica) y la de la filosofía, que desde que entraste en el Seminario se abrieron para ti y se convertirían en indisociables a lo largo de tu carrera. ¿Representó él una fuente continua de inspiración para ti?*

Sí, en efecto. Ricardo era quince años mayor que yo. Acababa de ordenarse sacerdote redentorista y me marcó el camino hacia el sacerdocio. En el seminario menor, fue mi profesor durante tres años, de lengua española y literatura, y me animaba a seguir escribiendo, sobre todo poesía. Después fue enviado a especializarse en filosofía, en la Universidad de Lovaina, Bélgica. Lo preparaban para ser nuestro profesor en los estudios mayores. Con ello me interesó la filosofía, y quise saber qué era, y poco a poco me fue atrapando, desde los quince años, y ya no me soltó.

*El filósofo y teólogo Ricardo Sánchez Puente, de alguna manera fallecido anticipadamente, siguió una trayectoria brillante y audaz; apenas terminados sus estudios en las dos áreas, partió para realizar un posgrado a la famosa ciudad universitaria de Lovaina, Bélgica, y entabló ahí contacto con Paul Ricoeur; de hecho, su tesis doctoral versó sobre la simbólica del mal —corría el año 1968, y ello era, en cierta medida “vanguardista”.*

*Posteriormente abandonaría la congregación redentorista y contraería matrimonio con una socióloga chilena, cambiando su residencia a ese país, donde se incorporó a la Universidad Católica de Chile —que seguía una*

*orientación afín al gobierno de Salvador Allende—. Tras el abyecto golpe militar, retorna a México donde, adscrito al CESU de la UNAM, investiga en torno de temas pedagógicos, hasta su muerte, ocurrida, imprevisiblemente, por un paro cardíaco. Mauricio, tú leíste su tesis, escrita en francés, ¿proviene de ahí tu primer contacto con la hermenéutica y tu interés por la obra de Ricoeur, aunque tu profundización en la problemática hermenéutica vendría en años posteriores?*

Así es. Cuando yo iba a empezar la filosofía, en 1968, encontré en casa de mis tíos, los padres de Ricardo, la tesis de doctorado que hizo sobre el problema del mal en Ricoeur. Ricardo aprovechó que a finales de los sesenta Ricoeur dictaba cursos o seminarios en Lovaina, según me contó, para que leyera los avances de su tesis. Así que lo conocí y recibió su influencia. Ése fue mi encuentro con Ricoeur y con la hermenéutica. También con la analogía, que estaba muy presente en el libro de Ricoeur sobre la interpretación de los símbolos. De alguna manera Ricoeur estuvo presente en mi trayectoria, pues otro amigo mío, el dominico Jorge Íñiguez, con quien coincidí en mis estudios en la Universidad de Friburgo, Suiza, también había hecho una tesis de teología sobre el pecado original según la perspectiva de Ricoeur.

### 3. LA DOBLE SENDA, LA DOBLE VIDA: ENTRE LA FE Y LA RAZÓN, ENTRE LA TEOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA

*En tu vida y en tu obra, de un modo inusitado en nuestros días, parecen coincidir o, al menos, equilibrarse con armonía dos vertientes: la fe y la razón. Dos instancias que sostienen la aventura humana y que la mayoría de nosotros tendemos, habitualmente, a considerar como separadas e, incluso, opuestas e irreconciliables, en un contexto intelectual predominantemente laico, atea y positivo/cientificista (decimos “intelectual”, que no en el contexto “popular”, al menos en México, donde la experiencia de lo religioso tiene otras valencias). ¿De qué manera nos puedes referir esa convivencia que atraviesa tu experiencia vital, entre tu senda monástica cristiana, en búsqueda de Dios, y la osada travesía filosófica, en persecución de la ver-*

*dad? ¿Hay, acaso, en esta radioactiva aleación una cierta esquizofrenia, en su partida o en permanente bifurcación, o, por el contrario, siempre reinó en ti una feliz conciliación?*

Siempre he tenido cuestionamientos acerca de mi fe. Cuando estuve muy en contacto con la filosofía analítica, desde el ángulo de la referencia (pruebas de la existencia de Dios, semántica del lenguaje religioso, etc.) Pero cada vez más se me presenta la fe en el ángulo del sentido, como dadora de sentido en la vida, que es para mí lo más importante.

*Parece que, muy pronto, se evidenció en tu vida ese deseo de saber y el gozo que traía consigo el estudiar — “siempre me ha gustado estudiar”, nos has dicho—. Por ello, no te arredró ni la disciplina cotidiana que implicaba el seminario, ni el rigor creciente de las asignaturas que tenías que estudiar. También, muy prematuramente, la tonalidad que sesgaría tu vocación estuvo clara; el “hambre teórica” o la “pasión por el logos” no se encontraba en tierra propicia entre los redentoristas, más abocados a la acción social evangélica, misionera. La opción estaba, entonces, entre la orden de los dominicos o la de los jesuitas, que se preocupaban en sus centros de estudio por una formación de alto nivel académico para sus novicios. ¿Qué te llevó a elegir a los primeros? ¿Y en qué consistió, básicamente, tu formación en esos años, durante el seminario mayor, que fue el ISEE (Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos), en el Seminario Conciliar de la ciudad de México?*

Los redentoristas me enviaron a estudiar la filosofía en el ISEE. Allí tuve dos profesores dominicos, que me hicieron conocer el ideal de estudio y docencia de esta orden. Por eso me decidí por ellos, y encontré el cauce adecuado para mis aspiraciones. Sobre todo uno de ellos, el P. Francisco Quijano, que era profesor de epistemología, me orientó hacia la orden dominicana.

*Entre los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, muy a menudo, se despertaban las más diversas opiniones, a veces incluso con*

*auténtica envidia, acerca de los peculiares compañeros que cursaban la carrera de filosofía y de los cuales sabíamos que simultáneamente conllevaban los esfuerzos de sus estrictos estudios teológicos en sus respectivos monasterios, además con el implícito dominio del griego y el latín. Frecuentemente, también, eran condiscípulos ciertamente brillantes. Por otra parte, ya desde los primeros tiempos del cristianismo bizantino y a lo largo de toda la escolástica latina, se intentó realizar una síntesis coherente entre el logos racional, herencia de la filosofía helénica, y el misticismo inherente al novum de la revelación cristiana; edificando las bases de una investigación y disputa en la historia de la filosofía que, hasta la fecha, con muchas metamorfosis en su transcurso, no tiene fin. Desde un punto de vista más personal, el intentar esta síntesis “posible/imposible” entre el conocimiento filosófico y la intuición mística, al menos el afanarte oscilando en este empeño, ¿ha significado para ti una transformación de la imagen de Dios en términos propiamente cristianos?*

El estudio en el seminario, primero de las humanidades clásicas, con mucho latín y griego, literatura e historia, me abrió hacia el estudio de la filosofía. Después, la filosofía te marca, con su exigencia racionalista. Al pasar a teología se produce como una crisis, como un cambio de registro, pero creo que lo pasé bien. De los grandes filósofos-teólogos cristianos, como santo Tomás de Aquino, aprendí ese afán de equilibrar lo más posible la intuición religiosa y la argumentación filosófica.

#### 4. EL ESTAGIRITA Y EL DOCTOR ANGÉLICO

*Según nos cuentas, a tus 21 años ocurrió un hecho destinal o providencial, que terminó por inclinar la balanza a favor de la filosofía. El padre Manuel Fuentes, ex misionero en China, ante tus interrogantes te anima a arrojarte a los brazos de la filosofía. No se trataba de acogerse a la identidad asegurada por una fe suprarracional, por un principio de autoridad; “en el fondo —te dijo— la teología saldría ganando si te encargabas de tu verdadera vocación”. Desde entonces, para ti se abrieron de par en par las compuertas de la filosofía; devoras las obras tanto de Platón y Aristóteles*

*como las de los principales autores cristiano-medievales (san Agustín, Buenaventura, san Anselmo, Alberto Magno, Joaquín de Fiore, santo Tomás, Meister Eckhart, Duns Escoto, Raimundo Lulio, Juan Gerson, Ockham, etc.) pero, también, de varios autores de la filosofía moderna y contemporánea (Kant, Hegel, Marx, Dilthey, Heidegger, Hartmann, Garrigou-Lagrange, Russell, Ayer, Wittgenstein, Enzo Paci, etc.). Es decir, una avidez plural, en la que convivían sin cortapisas místicos y dialécticos, realistas y nominalistas, materialistas, fenomenólogos y analíticos; en cierta medida esa apertura tolerante nunca cesará de ser cultivada por tu pensamiento. Sin embargo, como hilo conductor o basso continuo en el laberíntico océano de los ismos filosóficos, eliges una senda más “canónica” y estricta. Por principio, te enfocas a la comprensión matriz de la “ciencia primera”, la Metafísica de Aristóteles, a la que dedicarás tu tesis de licenciatura en filosofía (1974-1976).<sup>5</sup> Metafísica aristotélica que es piedra angular de la filosofía occidental y que será transformada, sistemáticamente, por la Summa Theologiae de santo Tomás —el “campeón de la analogía” como le calificarás después—; una vía, por lo demás, nuclear al devenir de la escolástica y típicamente dominica.<sup>6</sup> Si uno sigue con atención el itinerario de tus escritos hasta nuestros días, esta dupla formada por “el Estagirita” y el “Doctor Angélico”, si bien sujeta a variaciones, no deja de estar presente al modo de una brújula orientadora en el difícil equilibrismo en que te empeñas ante los abismos. ¿Es, de alguna manera, esta orientación metafísica aristotélico-tomista, una especie de philosophia perennis en tu pensamiento?*

Tuve que luchar un poco, porque mi primera inclinación era hacia el platonismo. Me fascinaba Platón, con su mundo de las Ideas. Igualmente san Agustín, que era un verdadero poeta en lo que escribía, con un latín tan cuidadoso, de buen retórico. Lo mismo san Buenaventura, que era otro poeta escribiendo de filosofía y teología. Pero caí en la

---

<sup>5</sup> M. Beuchot, *Estructura y función de la metafísica de Aristóteles*, Madrid: Centro de Estudios de la Orden de Predicadores, 1980.

<sup>6</sup> Véase M. Beuchot, *Introducción a la filosofía de santo Tomás*, Salamanca, España: Ed. San Esteban, 2004.

cuenta de que santo Tomás también había sido poeta (con sus himnos que aún se cantan en el canto gregoriano), y vi que no era un aristotélico árido. Llegué incluso a apreciar mucho a Aristóteles, quien, a pesar de que no tenía el estilo poético de su maestro, era un enamorado de la verdad. Busqué inspiración en otros, como en Leibniz y en Peirce, pero siempre me remitían a la tradición aristotélico-tomista. Leibniz tuvo mucho aprecio por los escolásticos y lo mismo Peirce, aun cuando se inclinaba más por Duns Escoto.

## 5. DE METAFÍSICA E HISTORIA DE LA LÓGICA

*Antes de concluir tu licenciatura en filosofía y de cursar dos años en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se ubica, en el año 1973, una estancia de estudios en la célebre Universidad Católica de Friburgo, Suiza; que, aunque fue breve —pues por motivos de salud regresas a México en 1974—, sin embargo, resultará un suceso decisivo en tu trayectoria teórica. En Friburgo, en las cátedras de Lógica del profesor Joseph M. Bochenski y su discípulo Guido Küng, te inicias en el estudio de la filosofía analítica, que se abre para ti, desde entonces, como un amplio campo de investigación en los años sucesivos.<sup>7</sup> De alguna manera, por así decirlo, ¿representa tu entrada a la problemática contemporánea de la filosofía, por uno de sus cauces más “duros”, el de la determinación formal-racional de las reglas para toda posible argumentación y sus consecuencias cognoscitivas y comunicativas? Si bien el peculiar enfoque de Bochenski (Polonia, 1902-Friburgo, 1995), con su famosa Historia de la lógica formal,<sup>8</sup> supone un condicionamiento histórico a la “universalidad” lógica. ¿Existe, acaso, una “progresividad” o evolución entre las diferentes lógicas? ¿Acaso hay algo así como una “revolución” de los*

---

<sup>7</sup> Hasta la fecha el ingente trabajo que M. Beuchot le ha dedicado al territorio de la lógica y las corrientes de la filosofía analítica sigue produciendo frutos; por ejemplo, las recién publicadas *Notas de historia de la lógica*, México: Ed. Torres Asociados, 2011. Aun cuando hay que aclarar que a partir del “giro hermenéutico” que ha adoptado su pensamiento, la distancia con la perspectiva analítica es considerable, como lo veremos; se trata de un bagaje asimilado, pero transformado en su fundamento.

<sup>8</sup> J. M. Bochenski, *Historia de la lógica formal*, Madrid: Gredos, 1966.

*paradigmas lógicos, o se trata más bien de tabuladores codificados aislados, ensamblados en sus metalenguajes cerrados de congruencia?*

Ciertamente la ida a Friburgo, Suiza, fue algo crítico, pues era el encuentro con la filosofía moderna, que no se nos daba mucho en el seminario. Fue, sobre todo, el encuentro con la filosofía analítica. Bochenski era el gran lógico matemático e historiador de la lógica, y Küng era el filósofo analítico, que había pasado un tiempo en los Estados Unidos. Eran dos modos muy distintos de hacer filosofía analítica, pero me ayudaron a incorporarme al movimiento de filosofía analítica que ya se daba en México.

*Al partir de Friburgo, ante tu interés en proseguir investigando la historia de la lógica, el mismo Bochenski te sugiere un valioso camino alternativo: “Para qué seguir con la historia de la lógica, ¡eso ya lo he hecho yo!, tome mejor la cuestión del desarrollo de la lógica como semiótica en Charles Sanders Peirce (Cambridge, 1839–Milford, 1914)”. Le hiciste caso y esto te puso en la pista —o sobre los “índices” — del que, para muchos, constituye tanto el padre del pragmatismo como de la semiótica y “el más profundo y original pensador norteamericano”. De hecho, Peirce pasa a convertirse, para ti, en otro de tus principales autores “de cabecera”, del que no has dejado de cultivar sus cuantiosos aportes —lógicos, lingüístico-semióticos, científicos, psicológicos, morales e inclusive de alcances metafísicos—, a tal grado que, hasta la fecha, citas y matizas el aporte imprescindible de las proposiciones semióticas de Peirce al añadir el componente de “lo icónico” a tu perspectiva hermenéutica, cuando la designas como “hermenéutica analógico-icónica”.<sup>9</sup> ¿En qué sentido la noción de “iconicidad” de Peirce, que se desprende de su concepción tridimensional del signo (índice, ícono, símbolo), es profundamente analógica y apta para sostener una teoría hermenéutica de las significaciones y representaciones?*

---

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo, M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM/Ítaca, 2009, apéndice I, pp. 183-194; *Lineamientos de hermenéutica analógica*, Monterrey, Nuevo León: Ideas Mexicanas/Conarte, 2006, cap. 4, pp. 73-84; *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM/FCE, 2008 (5a. ed.), cap. 1, pp. 11-31 y cap. 11, pp. 139-154, y “Ciencia, lógica e implicación en Charles S. Peirce”, *Elementos*, UAP (Universidad Autónoma de Puebla), n. 9 (1968), pp. 70-75.

En una plática con Bochenski (que ya era emérito y Küng era su sucesor en las clases), él me dio dos cosas inapreciables: me instó a estudiar la historia de la filosofía del lenguaje, más que la de la lógica, que ya estaba muy hecha; y también llamó mi atención hacia Peirce, lo cual le agradezco. Me dijo: “Estudie a Peirce. Se va a acordar de mí”. Y así ha sido.

*En el año 1976 recibes tu ordenación sacerdotal y te gradúas en la licenciatura de filosofía. De inmediato, comienza tu labor docente en el ISEE y en la Universidad Iberoamericana (UIA), al mismo tiempo que, en esta última, cursas tus estudios de maestría y luego los de doctorado. Inicias también tus primeros fértiles contactos con el mundo académico mexicano. La temática de tu tesis de maestría: Análisis semiótico de la metafísica, refleja el reciente sesgo que habían adquirido tus búsquedas, el de un re-planteamiento de los problemas clásicos de la metafísica —que presidieron tu primera formación—, ahora bajo los términos de un enfoque analítico-lingüístico o semiótico. No obstante, como declaras,<sup>10</sup> el verdadero shock para ti provino de un artículo devastador que leíste de Rudolf Carnap (1891-1970), donde proclamaba la superación de la metafísica por el análisis del lenguaje desde el positivismo lógico. Pareces asumir que continuar cultivando la metafísica sólo tiene sentido si se asumen las críticas de sus atacantes. ¿Es ésta una condición para “modernizar” la metafísica? ¿Y de todos sus opositores —empiristas, neokantianos, heideggerianos, etc.— por qué consideraste, o aún consideras, que el ataque más serio es el que proviene de la filosofía analítica?*

En aquel momento me parecía que la crítica más importante era la de la filosofía analítica (positivismo lógico). Pero también el atender a ella me ayudó, pues el positivismo lógico se desmoronó, y el mismo Carnap al final aceptaba la ontología (dentro de las teorías) y me hizo pasar a la reconstrucción de la ontología que hacía Quine y de la metafísica que hacía Strawson, con otros muchos avances. Después, me han parecido más fuertes las críticas a la metafísica provenientes de Nietzsche y Heidegger, que son las que se usan ahora, en la posmodernidad.

---

<sup>10</sup> En N. Conde G., “Conversación en México con M. Beuchot”, ed. cit., p. 5.

## 6. EL PERIPLO ANALÍTICO

*Lo cierto es que te sumergiste de lleno en la investigación de la filosofía analítica. Al mismo tiempo que empezaste a impartir clases en el posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. El doctor Enrique Villanueva te llama al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM; ahí encontraste el espacio idóneo para tus investigaciones analíticas —al lado de Luis Villoro, Alejandro Rossi, Fernando Salmerón, Hugo Margáin, José Antonio Robles, Mario Bunge, Raúl Quesada, C. Ulises Moulines, Mark Platts, Raúl Orayen, Javier Esquivel, León Olivé, Alejandro Tomasini y Guillermo Hurtado, todos ellos trabajando en la perspectiva analítica. Permaneciste en el Instituto de Filosóficas de 1979 a 1991; doce años de ardua y prolífica labor. Dentro de tu vasta producción teórica de esta época ¿podríamos considerar tu libro El problema de los universales<sup>11</sup> como tu primera gran síntesis de la confrontación, arriba señalada, entre la tradición metafísica y el horizonte analítico? ¿La persecución racionalista de un “lenguaje perfecto”, lógico-matemático, no puede prescindir de la re-vivencia o el retorno a las inmemoriales interrogantes ontológicas y metafísicas? La arquitectura que organiza, en tu libro, la cuestión de los universales, como una investigación lógico-histórica, obedece a la polarización entre “realismos” y “nominalismos” extremos, aunque siempre interceptados por una tendencia hacia la coincidentia oppositorum de “realismo moderado”. ¿Podría hablarse de una suerte de tendencias generales o dinámicas arquetípicas del pensamiento, al menos del occidental, ante los perennes problemas del conocimiento o la experiencia del mundo?*

Del Instituto de Investigaciones Filosóficas conocí primero a Hugo Margáin, quien resultó electo director del mismo en 1978. Él me invitó a incorporarme a dicho Instituto, pero ese mismo año Hugo muere trágicamente. Al año siguiente me llamó Enrique Villanueva, quien me dijo que ya sabía de la intención que tenía Margáin de que yo entrara al Instituto. Entré, pues, en 1979, y trabajé historia de la filosofía del lenguaje, según traía la encomienda de Bochenski. También entré

---

<sup>11</sup> *El problema de los universales*, México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2010 (3a. ed.), 1981 (1a.ed.).

fuertemente al método o a la manera analítica de hacer filosofía, con colegas muy destacados en esa línea, como los que has mencionado. Igualmente trabajé a Peirce, sobre todo en la semiótica. Mi primer libro, *Elementos de semiótica* (UNAM, 1979) responde a eso, al igual que *La filosofía del lenguaje en la Edad Media* (UNAM, 1981) y *El problema de los universales* (UNAM, 1981). El primero fue resultado de mis clases de la asignatura de Semiótica y filosofía del lenguaje en la UIA, y los otros dos fueron mi tesis de maestría y mi tesis de doctorado, ambas presentadas en la UIA. Yo creo que esto fue ya un entrenamiento en la lógica de la analogía, pues la analogía estaba muy presente en los medievales y es la clave de la postura tomista ante los universales. Un realismo moderado, aristotélico, entre el realismo fuerte platónico, y el nominalismo, así como la analogía es el medio entre la univocidad y la equivocidad.

*De la misma época datan los libros Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica (1983);<sup>12</sup> Lógica y ontología (1986)<sup>13</sup> y Conocimiento, causalidad y metafísica (1987).<sup>14</sup> Simultáneamente continuaste investigando la perspectiva semiótica en específico, desplegada como filosofía del lenguaje, y en 1979 publicaste tu tratado Elementos de semiótica;<sup>15</sup> en 1981 La filosofía del lenguaje en la Edad Media,<sup>16</sup> y en 1987 Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje.<sup>17</sup> Contemplada desde aquí esta travesía, ¿cuál es tu balance retrospectivo? ¿A qué certidumbres o incertidumbres te condujo, finalmente, la larga y concienzuda exploración del horizonte analítico, semiótico-formal y lógico-matemático?*

Todos esos trabajos responden al ideal de trabajar en el tomismo con las herramientas lógicas de la filosofía analítica. De hecho, se habló de un tomismo analítico, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos.

---

<sup>12</sup> *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica*, México: Universidad Iberoamericana, 1983.

<sup>13</sup> *Lógica y ontología*, México: Universidad de Guadalajara, 1986.

<sup>14</sup> *Conocimiento, causalidad y metafísica*, México: Universidad Veracruzana, Xalapa, 1987.

<sup>15</sup> *Elementos de semiótica*, México: UNAM, 1979.

<sup>16</sup> *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México: UNAM, 1981.

<sup>17</sup> *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*, México: UNAM, 1987.

Y a mí me contaron dentro de esa corriente.<sup>18</sup> Claro que lo hacía desde América Latina, con igual denuedo. Mi paso por la filosofía analítica me dejó, al igual que la escolástica, el ideal de rigor lógico-semántico, que evita que uno se vaya por las ramas y te da mucho rigor y aprecio por la exactitud. Al igual que la escolástica, la filosofía analítica se centra en la argumentación, en el argumento que se ofrece, y obliga a ceñirse al asunto, con gran austeridad. Definir y demostrar, era el lema, pero a veces se conseguía muy poco. Ya algunos autores hablaban de ir más allá de la analítica, y abrirse a otras corrientes, como Rorty, Davidson, Chisholm, Rescher y otros.

*¿Se podría decir que habías percibido, cada vez con más radicalidad, los límites del meridiano analítico? ¿Te topaste, tras tus investigaciones sobre el “terreno” conceptual de la lógica, con una situación similar a la del tan famoso como incomprendido dictum al que arribará L. Wittgenstein (1889-1951), al final de su Tractatus: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”, quedando como remanente el sugestivo, pero inaccesible, silencio “de lo inexpressable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico”?*<sup>19</sup> *¿Fue a partir de entonces que se produjo el “salto” por la vía de la apreciación del lenguaje metafórico, hacia la profundización en lo simbólico y hacia su comprensión hermenéutica, más que por una epistemología, una eidética o una pragmática?*

Yo creo que sí, que empecé a verle algunos límites a la filosofía analítica. Siempre se topaba con un punto que no era susceptible de argumentación, y tenía que aceptarse por intuición. Popper, al último, fue muy perspicaz en esto; llegó a decir que aceptamos la razón y la ciencia por cierta fe, ya que no podemos probar hasta el infinito. También aquí me ayudó Peirce, quien dice que la razón no se puede probar por la razón, a riesgo de caer en petición de principio, de demostrar lo mismo con lo mismo. Hay una especie de fe al principio de nuestro conocimiento y de todo nuestro estar en la vida.

---

<sup>18</sup> S. J. Castro, “En torno al tomismo analítico”, *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España) 140 (2000), pp. 151-159.

<sup>19</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1973, p. 203.

Por otra parte, yo seguía trabajando a Ricoeur, en un seminario que daba en la UIA. Trataba sobre todo el diálogo tan inteligente que él hacía con la filosofía analítica, resultado de sus visitas a la Universidad de Chicago y otras en Estados Unidos. Pero también me di cuenta de que todo corría hacia la hermenéutica. La pragmática, que provenía de Peirce y Morris, embonaba con la hermenéutica, por ejemplo en Rorty. Otros se acercaban mucho a ella, como Davidson y Moulines, que prácticamente hablaban ya de interpretación. Eso me hizo derivar a la hermenéutica. Pero también el hecho de que en 1991 pasé al Instituto de Investigaciones Filológicas, invitado a coordinar el Centro de Estudios Clásicos. Algunos colegas de allí me pidieron que, como filósofo, les diera un andamiaje metodológico y epistemológico; y recordé que Gadamer, además de hermeneuta, había sido un buen filólogo clásico; así que empecé a trabajar para ellos una aplicación de la hermenéutica a la filología, que fue como surgirá después la hermenéutica analógica.

*Resulta paradójico que, si el pensamiento filosófico moderno reprocha a la filosofía medieval ser una “criada de la teología”, él mismo convierte, dominantemente, a la filosofía en una ancilla scientiae, a pesar de proclamar por doquier su independencia y libertad. Aunque este peligro del estrechamiento ideal-matemático y el imperio tecno-científico —que cada día acerca más al mundo, como diría Hans Jonas, hacia su “perverso fin”<sup>20</sup>— sea tratado críticamente en varias partes por tu hermenéutica analógica. Es significativo que, en el plano de tu experiencia existencial, lo confieses con elocuencia insustituible y no sin amargura en uno de tus poemas:*

Allí me plegué  
a lo científico.  
Poco dejó, en su página vuelta,  
poco quedó, de su esquina;  
a nosotros, voraces  
consumidores de significado,  
devoradores

---

<sup>20</sup> H. Jonas, *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Madrid: Libros de la Catarata, 2001.

de sentido, pues nos daba sólo referencia.<sup>21</sup>

*¿Podríamos, tal vez, decir que tras la confrontación, de alto nivel, en tu obra entre filosofía analítica, semiótica y metafísica —aunque a continuación nos referiremos a otros elementos que entraron en juego—, se estaba gestando la convergencia hacia la hermenéutica? ¿Que tu concepción del lenguaje va cobrando una densidad simbólico-ontológica, más allá de su consideración meramente referencial y convencional como sistema signico, dentro de una orientación instrumental y discursivo racional, consensual y/o conceptual? ¿Estabas avanzando hacia una concepción analógica del lenguaje en la que pudieran confluir: “El lenguaje del ser, el lenguaje del amor, el lenguaje del silencio”, que equivale a “vivir en la poesía”, que “Habla más profunda que toda ciencia/ y filosofía. Habla más allá de razón”?<sup>22</sup> ¿Sería esto, en cierto sentido, similar a las sendas seguidas por H.-G. Gadamer, por P. Ricoeur en La metáfora viva o por H. Blumenberg con su “metaforología”?*

Sí, de alguna manera. Ese poema resume muy bien mi paso por la filosofía analítica, que por ese entonces se abría muy poco a otros campos y se centraba más en el positivismo lógico que en la corriente pragmática. Afortunadamente, por ese tiempo el estudio de Peirce me sacó hacia el pragmatismo y la pragmática, pues se hablaba de un giro pragmático de la filosofía analítica, a la que casi ninguno de los analíticos mexicanos atendía. Encontré eco en Alejandro Herrera, Pedro Ramos y Adolfo García de la Sienna, a quien siguió Atocha Aliseda. También, para mi suerte, seguía trabajando sobre Ricoeur, que te conduce inevitablemente a Gadamer. Y fue como se dio mi giro hacia la hermenéutica (desde la filosofía analítica a través de la pragmática).

*¿Consideras que las posiciones posmodernas (Foucault, Lyotard, Derrida, Baudrillard, etc.) logran acceder a la comprensión del plano simbólico de la cultura? Si no, ¿en qué estibaría su límite?*

<sup>21</sup> M. Beuchot, *Horizonte*, Guanajuato, México: Ed. Azafrán y Cinabrio, 2010, p. 12.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.10.

Las posiciones posmodernas, como las que has señalado, tienen el mérito de haber abierto la puerta hacia lo simbólico, más allá del racionalismo y cientificismo del siglo xx. Pero tienen la limitante de ver el plano simbólico solamente en ciertos fenómenos culturales. Por ejemplo, Baudrillard hace una economía política del capital simbólico, pero restringido al que nos dan los medios de comunicación, que atinadamente vincula con el capitalismo mercantilista que estaba detrás de ellos. Creo que falta ir a un espacio de más densidad simbólica, como es el de la religión, la poesía, etc. Eso apenas recientemente se está realizando.

*Múltiples trabajos inspirados en la hermenéutica analógica han intentado abordar el campo de máxima densidad antropológica según Kant: el “práctico-moral”. Es decir, inciden en los problemas candentes de la ética, de la política, del derecho (de los derechos humanos, de la mujer, de los indígenas, de las minorías, etc.); de cara a ello, ¿cómo podría cualificarse políticamente la necesaria phrónesis guía, para ir más allá de un mero llamado genérico a la tolerancia de las disidencias y al diálogo entre ellas, frente a una situación como la actual, que se agudiza mundial y localmente, en el sentido de la violencia, la exclusión y la miseria para el mayor número de las poblaciones humanas?*

La *phrónesis*, que es eminentemente analógica, ya que es sentido de la proporción, es muy necesaria para la reflexión sobre la filosofía práctica (ética y política). En efecto, es la que nos ayudará a resolver casos difíciles de esos campos, y para buscar la justicia, la cual tiene, según Aristóteles, el esquema de la proporción, es decir, el modelo de la analogía. Por eso la hermenéutica analógica está propiciando muchas reflexiones acerca de esos temas muy concretos y acuciantes, como el de la violencia, la exclusión y la miseria. Nos dará sensibilidad para buscar una solución justa y equitativa.

*¿Cuál sería, si es posible llamarlo así, el “antídoto” para que el uso de la perspectiva analógico-hermenéutica no derive en la degradación en una suerte de metodología difusa, en otra versión más de “humanismo abstracto” o en una mera jerga académica a la moda —riesgos a los que, por lo demás, se ha-*

*¿Illa expuesto cualquier pensar, por más creativo que éste sea, por la pernicioso inercia de los hábitos establecidos?*

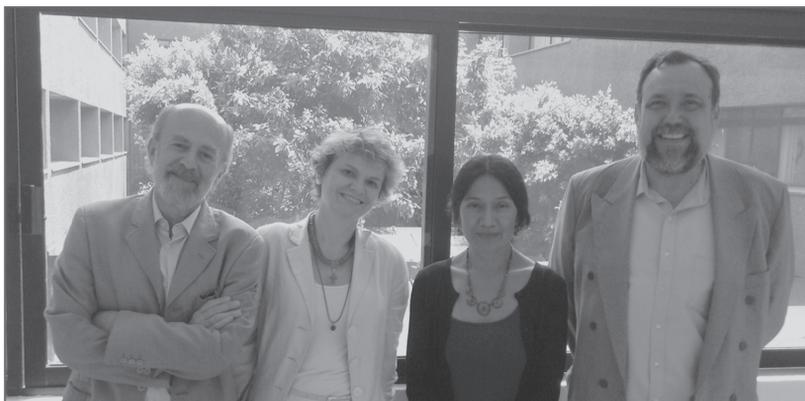
La hermenéutica analógica es un instrumento teórico, pero que tiene que ver con la práctica, como es la *phrónesis* misma. Por eso se necesita que apoye la praxis, que no se quede en la sola teoría, ni encerrada en la torre de marfil de los intelectuales, sino que encuentre luchadores sociales para que la hagan real en la práctica. Se aplica aquí lo de la famosa tesis 11 de Marx sobre Feuerbach: “Los filósofos se han dedicado a interpretar la realidad y de lo que se trata es de cambiarla”.

*Y, finalmente, de manera similar a lo planteado por la hermenéutica filosófica de Ricoeur, el horizonte hacia el cual se encamina la hermenéutica analógica sería el del restablecimiento o la re-configuración de una ontología o metafísica, adecuada a lo revelado por la crisis contemporánea de la razón, ¿cuál sería este novum peculiar ontológico?, y ¿cuál es su trascendencia en un contexto caracterizado predominantemente por una “ontofobia” y una “anti-metafísica” galopantes, al menos ideológicamente?*

Me parece que ya se espera un giro ontológico, así como antes se dio un giro lingüístico. Necesitamos un mapa de la realidad, así sea muy rudimentario y provisorio. No podemos andar de aquí para allá sin esa orientación. En parte la crisis actual se debe a que no tenemos esa guía, hemos rechazado toda orientación y hemos perdido, por eso, la dirección y el sentido. Claro que se tratará de una ontología o metafísica analógica. Lo que la posmodernidad rechazó fue la ontología moderna, que era prepotente y monolítica, demasiado fuerte; además, centrada en el yo, más que una ontología era una egología. Por eso se trató de evitarla. Pero existe la posibilidad de construir una ontología diferente, que no sea unívoca, sino analógica. Es lo que espera la filosofía de hoy.



Sixto Castro, Gianni Vattimo, Mauricio Beuchot y Napoleón Conde



Manuel Lavaniegos, Verónica Volkow, Blanca Solares y Mauricio Beuchot



Enrique Dussel, Mauricio Beuchot y Mario Magallón con sus alumnos



Mauricio Beuchot y Jean Grondin

# Exposición sintética de la hermenéutica analógica

MAURICIO BEUCHOT

## 1. INTRODUCCIÓN

Juntar la hermenéutica con la analogía parecerá una empresa de poco significado. Pero es algo que se necesita en la actualidad. En efecto, la hermenéutica está, hoy por hoy, tensionada por fuerzas opuestas, que la acercan a los extremos, con lo cual no puede cumplir esa tarea de equilibrio proporcional, o de mediación prudencial, que le ha asignado Hans-Georg Gadamer, al decir que la hermenéutica tiene la estructura de la *phronesis*, de la prudencia, del juicio reflexionante.

Por eso en este escrito deseo hacer una exposición introductoria de lo que es o aspira a ser una hermenéutica analógica.<sup>1</sup> Para tal efecto, primero hablaré de la hermenéutica en general, con el fin de dar una idea somera de ella, pero suficiente para después detallar lo que a la noción de hermenéutica añadiría la de hermenéutica analógica. Mas, para eso, habrá que exponer, también muy brevemente, qué es la analogía, la

---

<sup>1</sup> Para una exposición más detallada, véase M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM/Ítaca, 2009 (4a. ed.), pp. 35 ss.

analogicidad, de la que toma su nombre la hermenéutica analógica, a fin de que su concepto sea comprendido más fácil y claramente.

De hecho, la hermenéutica analógica surge como una tentativa de respuesta, como un intento de solución, o quizá de ser una puerta que saque a aires más respirables, en este momento en que la pelea entre univocismos y equivocismos ya ha fatigado demasiado a los espíritus. Por combatir el univocismo, que toma cuerpo en posturas racionalistas, científicas, positivistas, etc., se ha dado demasiado lugar al equivocismo, que se encarna en los relativismos, subjetivismos, escepticismos, etc., tan frecuentes en nuestro momento. Hace falta una postura intermedia, un *tertium quid*, una salida diferente. Y eso es lo que trata de ser la hermenéutica analógica. Pero, de acuerdo con lo dicho, comencemos explicando la idea de hermenéutica.

## 2. LA HERMENÉUTICA

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos. Tiene una larga historia.<sup>2</sup> En la Grecia clásica, ya Platón hablaba del hermenauta como intérprete en el doble sentido de traductor y de alguien que ejecuta una pieza musical o declama un poema. Por eso en su diálogo *Ión* se burla de los aedas, los que recitaban las poesías homéricas, pues ya que los poetas mismos interpretaban la realidad, ellos eran intérpretes de intérpretes. Aristóteles habla de temas hermenéuticos tanto en su *De interpretatione* como en su *Retórica* y su *Poética*. Por ejemplo, trata de los tropos, principalmente de la metáfora. Los estoicos y los neoplatónicos estudian tanto el sentido literal de los textos como el alegórico.

Esto pasa a la época patristica y la medieval, pues se sigue discutiendo entre partidarios del sentido literal y los del sentido alegórico. En la patristica, los de Antioquía son literalistas y los de Alejandría,

---

<sup>2</sup> Cf. M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México: Siglo XXI, 2000 (2a. ed.). Véase una breve historia de la hermenéutica en M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y ciencias sociales. Otro modelo de interpretación en las ciencias sociales*, Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española, 2011.

alegoristas. En la Edad Media, los monjes son alegoristas y los escolásticos, literalistas. Después, los humanistas renacentistas son literalistas y los barrocos, alegoristas. Más adelante, los ilustrados son literalistas y los románticos, alegoristas. Los positivistas vuelven al sentido literal.

Dentro del romanticismo, F. Schleiermacher hace de la hermenéutica una filosofía, y ya no sólo una técnica exegética. W. Dilthey recupera a Schleiermacher y la hermenéutica, dentro del historicismo. Heidegger incorpora la hermenéutica, que toma del historicismo de Dilthey, a la fenomenología, de su maestro Husserl. H.-G. Gadamer, discípulo de Heidegger, proclama la universalidad de la hermenéutica, y elabora sus principales nociones, como tradición, prejuicio, círculo hermenéutico, etc. Paul Ricoeur aplica la hermenéutica a los símbolos y al psicoanálisis, y después a la historia. G. Vattimo establece la hermenéutica como la *koiné* de la filosofía posmoderna. Rorty embona la hermenéutica con la analítica y el pragmatismo. J. Grondin es uno de los que promueve la hermenéutica en nuestros tiempos.

Hemos dicho que la hermenéutica tiene que ver con la interpretación de textos. Expliquemos esto un poco. Interpretar es comprender, en un sentido dinámico, según el cual se va profundizando cada vez más en el significado. Los textos pueden ser escritos, hablados y actuados. El texto supone un autor, que es quien lo ha producido, y un receptor o intérprete, que no siempre es el destinatario que el autor tenía en mente. Por eso en el texto confluyen dos intencionalidades, a veces opuestas: la del autor y la del lector.<sup>3</sup> La intencionalidad del autor es lo que él quiso expresar en su texto, y la del lector es lo que él interpreta en él; la experiencia nos muestra que no siempre coinciden las dos intencionalidades, esto es, no siempre el lector interpreta en el texto lo que el autor quiso que se interpretara en él; por eso algunos, como Umberto Eco, hablan de una intencionalidad del texto, que es como una vida propia que éste llega a adquirir, un mensaje bastante

---

<sup>3</sup> Entiéndase que hablo aquí del lector, por antonomasia y como es usual, para abarcar no sólo al que lee un texto escrito, sino también al oyente que escucha un texto hablado, al que ve una acción significativa, etcétera.

distinto que se produce según los distintos lectores que lo interpretan.<sup>4</sup> Aquí se produce un conflicto de intencionalidades, y si damos la preferencia al autor, estamos propiciando una hermenéutica objetivista, la cual cree que se puede rescatar la intención del autor de manera muy pura y exacta; mas, en vista de que esto casi nunca es alcanzable, si damos la preferencia al lector, estamos promoviendo una hermenéutica subjetivista, la cual llega a ser a veces excesiva; por eso me parece que se tiene que buscar una solución intermedia, que no peque de simplismo, con una idea de *término medio* trivial e inútil, sino que sepa recoger ese ideal de los griegos de un término medio virtuoso, a la vez complejo y rico, difícil y fecundo, que es lo que nos guía en el fondo en la vida, ya que es la idea de virtud o *areté*, sobre todo de prudencia o *phrónesis*.<sup>5</sup>

Para interpretar un texto, se busca el contexto en el que fue producido, por eso interpretar es poner un texto en su contexto, lo cual requiere un trabajo arduo. Además de saber el idioma en el que el texto está escrito, hay que investigar al autor, su época, su cultura, sus ideas, elementos que nos puedan hablar de sus intenciones textuales. También hay que ponderar la relación que el texto tiene con nosotros, seamos o no los destinatarios que el autor quería, y, aun en el caso de no ser esos destinatarios, precisar qué nos dice a nosotros el texto. Esto es, nos ponemos en contexto frente al texto, analizamos nuestra recepción del mismo. Por eso Gadamer decía que toda interpretación es, al mismo tiempo, una autointerpretación. Al interpretar un texto, nos colocamos frente a él (y frente a su autor).

Al interpretar un texto, al ponernos frente a él, al sentirnos interpelados por él, nos planteamos una o varias preguntas interpretativas: ¿qué dice el texto?, ¿qué quiso decir su autor?, ¿qué me dice a mí ahora?, y otras semejantes. Es como la admiración, que, según Aristóteles, nos hace investigar, y, según Peirce, nos mueve a hacer una abducción o a lanzar una o varias hipótesis, en este caso interpretativas, casi siem-

<sup>4</sup> U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992, pp. 29 ss.

<sup>5</sup> La idea de la *phrónesis* como el modelo de la hermenéutica, como el esquema o estructura del acto interpretativo, es una tesis principal de Hans-Georg Gadamer, uno de los más grandes hermeneutas de nuestra época. Véase J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003, pp. 164-170.

pre más de una. Luego nos damos a la tarea de eliminar las hipótesis improcedentes, para quedarnos con las mejores o la mejor, y en ello mismo las ponemos a prueba, es decir, las contrastamos con la información que logramos recabar acerca del texto, sobre todo para ver si podemos rescatar la intencionalidad del autor, lo que éste quiso expresar. Es decir, al elegir alguna hipótesis como principal, al tratar de apoyarla argumentativamente (aun sea con argumentación sólo retórica o tópica, y no, por supuesto, apodíctica), hacemos una deliberación, la establecemos como tesis, como juicio interpretativo o como respuesta a la pregunta interpretativa del comienzo. Según se ve, en ello se da la estructura de la prudencia o *phrónesis*, como quería Gadamer, pues el preguntar acerca del texto, deliberar para proponer hipótesis y elegir las más viables es el procedimiento de esta virtud. Y no sólo Gadamer sostenía eso; también Popper, el gran filósofo de la ciencia, llegaba a decir que en el trabajo científico se elegía entre dos teorías rivales no tanto por argumentación lógica sino por *phrónesis*, aplicando esa deliberación prudencial que nos hacía encontrar las más adecuadas y fructíferas para la investigación subsiguiente.<sup>6</sup>

Por lo demás, interpretar textos es lo que hacemos primordialmente en las ciencias humanas o humanidades, concretamente en la filosofía. Por eso la hermenéutica va siendo cada vez más aceptada como un instrumento cognoscitivo importante para la filosofía. De hecho, la hermenéutica se ha colocado como lo más importante en la filosofía

---

<sup>6</sup> El mismo Gadamer compara la falsación de teorías, de Popper, con la *phrónesis* o filosofía práctica de Aristóteles: "También cabe señalar que la teoría del *trial and error* desarrollada por Popper no se limita en absoluto a la lógica de la investigación y que, a pesar de toda la reducción y estilización de este esquema, presenta un concepto de racionalidad lógica que se extiende mucho más allá del campo de la investigación científica y describe la estructura básica de toda racionalidad, también la de la 'razón práctica'. Naturalmente, no hay que entender la racionalidad de la razón práctica sólo como la racionalidad de los medios con respecto a los fines dados. Precisamente la formulación de nuestros fines, la formación de las finalidades comunes de nuestra existencia social, están sometidas a la racionalidad práctica, que se confirma en la apropiación crítica de las normas que nos guían en nuestro comportamiento social. De esta manera, también la posibilidad de disposición del mundo de los medios que elabora la ciencia, tiene que adecuarse a la racionalidad práctica". H.-G. Gadamer, "¿Filosofía o teoría de la ciencia?", en *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Alfa, 1981, pp. 107-108.

actual, llamada tardomoderna o posmoderna. La posmodernidad es típicamente hermenéutica, a veces con riesgo de exagerar su presencia y sus límites. Pero se ha abusado de una hermenéutica equívoca; por eso, sin caer en una hermenéutica unívoca contraria, es conveniente alcanzar una hermenéutica analógica.

### 3. HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Para hablar de la hermenéutica analógica, una vez que hemos tratado de la hermenéutica en general, consideremos ahora la analogía, que es la noción que le sirve de vertebración. La ventaja que tenemos es que la noción de analogía tiene una ya larga tradición. Viene desde los griegos y llega hasta la actualidad; pero ha recibido en diferentes épocas varias distorsiones, por lo que conviene tener cuidado, precaverse bien contra ellas. La analogía no es la simple semejanza, sino que en ella predomina la diferencia; es compleja, requiere que de las cosas sepamos más en qué difieren que en qué se parecen. Esta idea simplista de analogía como mera semejanza es la que, con toda razón, causó prevención y suspicacia a autores acuciosos, como Foucault, quien la denunciaba en el hermetismo renacentista, para el que todo se asemejaba a todo, indiscriminadamente.<sup>7</sup> Pero no, la analogía es algo mucho más complejo y serio.

La analogía es, en la filosofía del lenguaje de todos los tiempos, un modo de significación intermedio entre el unívoco y el equívoco.<sup>8</sup> El significado unívoco pretende ser idéntico, claro y distinto; el significado equívoco es totalmente diferente e inconmensurable, sujeto a oscuridad y relativismo. En cambio el significado analógico es en parte idéntico y en parte diferente, predominando la diferencia, porque la semejanza misma así se nos muestra en la experiencia humana. “Analogía” significa proporción. Los genios de la analogía fueron los pitagó-

---

<sup>7</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.), pp. 26-52.

<sup>8</sup> U. Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona: Lumen, 1990, pp. 193 ss.

ricos, filósofos presocráticos y grandes matemáticos, que introdujeron la idea de analogía en la filosofía: era la proporción,  $a:b::c:d$ , con lo cual encontraban la armonía en la música e investigaban las propiedades de las cosas en la física y en la astronomía. Sobre todo la usaron al topar con los números irracionales y con la inconmensurabilidad de la diagonal, lo cual manifiesta que la analogía o proporción ayuda a superar la irracionalidad y a acercar cosas que son inconmensurables entre sí. Los pitagóricos pasaron esta idea a Platón, que tuvo muchos maestros de esta corriente, como Timeo de Locres, Lisis, Teeteto, y otros. Platón recoge, sobre todo, la aplicación moral de la analogía o proporción, en forma de virtud (*areté*), en la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia, según se ve en su diálogo sobre la *República*. Pareja utilización moral de la analogía o proporción, en el ámbito de las virtudes, se ve en Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*. Pero Aristóteles aborda la idea de analogía de una manera más teórica, especulando acerca de sus propiedades semióticas y epistemológicas. Por eso estudia la analogía en su filosofía del lenguaje, entre la sinonimia y la homonimia, esto es, entre la univocidad y la equivocidad; pero también añade, a la analogía como proporción, la analogía que después se llamará de atribución, esto es, la atribución jerárquica de un predicado, teniendo un analogado principal y analogados secundarios, según cierta gradación desde lo más propio a lo más impropio. Por ejemplo, el predicado “sano” se puede aplicar al organismo, al alimento, al medicamento, al clima, e incluso a la orina, en cuanto es signo de la salud para los médicos.

La teoría de la analogía atraviesa la Edad Media, presente sobre todo en santo Tomás de Aquino. Al llegar al Renacimiento, encuentra un sistematizador en Tommaso de Vio, el cardenal Cayetano, quien le asigna una división muy recibida y aceptada. Las principales son las que ya conocemos: la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad, que divide en otras dos: la de proporcionalidad propia y la de proporcionalidad impropia o metafórica. La propia usa términos en sentido no figurativo o tropológico, como “El instinto es al animal lo que la razón al hombre”, o “las alas son a las aves lo que las aletas a los peces”, y la impropia es una clase muy importante de metáfora, la metáfora analógica, como “El prado ríe”, expresión que comprendemos basán-

donos en la proporción siguiente: “Las flores son al prado lo que la risa al hombre”, en el sentido de dar alegría. Como se ve, la analogía es muy amplia, pudiendo oscilar entre lo metafórico y lo metonímico, entre la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica y la analogía de proporcionalidad propia y la de atribución, más metonímicas. Abarca la metáfora y la metonimia, que, según el semiótico Roman Jakobson, son los dos polos del discurso humano, de nuestra racionalidad.<sup>9</sup> La analogía, la analogicidad, abarca y abraza la metáfora y la metonimia, hace intersección entre ellas; por ello puede modularlas, e interpretar, cuando sea conveniente, de una manera metafórica, de una manera metonímica, o de una manera mixta entre las dos. Contiene riqueza.

La analogía casi se pierde en la modernidad, pero se refugia en los barrocos, en Giambattista Vico y en los románticos. Después de ese tiempo moderno en que fue rechazada, preterida o incomprendida (tal vez por enigmática y molesta), muchos pensadores están tratando ahora de recuperarla. Por ejemplo, alguien que enfatizó mucho la analogía hace poco fue Octavio Paz,<sup>10</sup> pero también otros más recientes, como Enrique Dussel, en México, Juan Carlos Scannone, en Argentina, y Germán Marquín Argote, en Colombia. De hecho hay todo un movimiento de la hermenéutica analógica en América Latina, y ya comienza a desplazarse a otras partes.

En consecuencia, la hermenéutica analógica trata de superar la distensión que se da actualmente entre las hermenéuticas unívocas y equívocas. En efecto, la hermenéutica, en toda su historia, ha sido jalonada entre el univocismo y el equivocismo, de modo que puede hablarse de una hermenéutica univocista, que restringe demasiado las posibilidades de la interpretación, y una hermenéutica equivocista, que abre en demasía dichas posibilidades, hasta el punto de no que no se puede discernir entre una buena interpretación y otra incorrecta. Últimamente ha habido más tendencia a la hermenéutica equívoca, en esta

---

<sup>9</sup> R. Jakobson, “Lingüística y poética”, en *Ensayos de lingüística general*, México: Origen/Planeta, 1986, pp. 381 ss.

<sup>10</sup> Véase, sobre todo, su excelente libro *Los hijos del limo*, Barcelona: Seix Barral, 1990.

época que llamamos de tardomodernidad o posmodernidad. Y, como la analogía está semánticamente entre la univocidad y la equivocidad, por eso ha habido necesidad de implementar una hermenéutica analógica, cuyas características pasaremos a considerar. Unas son estructurales y otras funcionales, pero obviamente están muy conectadas entre sí, guardan estrecha dependencia la una con la otra.

### 3.1. *Estructura de la hermenéutica analógica*

En cuanto a su estructura, la hermenéutica analógica tiene, como es natural, la característica de ser mediación entre una hermenéutica unívoca y otra equívoca.<sup>11</sup> No tiene la rigidez de la primera, pero tampoco incurre en las extralimitaciones que cabrían en la segunda; trata de situarse como participando de ambas, aunque sin quedarse como un término medio equidistante, sino más inclinado a la diferencia. En efecto, la analogía está entre la identidad y la diferencia, pero en ella predomina la diferencia sobre la identidad. Por eso una hermenéutica analógica estará más inclinada a la equivocidad que a la univocidad (mas no por eso se derrumba en la equivocidad); es conciencia de su carácter humano y falible. Este predominio de la diferencia en la analogía tiene varias consecuencias estructurales en la hermenéutica analógica, que se reflejan en su misma vertebración interna, y que trataré de enumerar a continuación.

1) Si incorporamos la analogía a la hermenéutica, tendremos *una hermenéutica más amplia que la puramente univocista y más estricta que la puramente equivocista*. Nos ayudará a evitar y superar la interpretación unívoca (moderna y positivista) y la interpretación equivocista (romántica y posmoderna). Una hermenéutica analógica va más allá que una hermenéutica unívoca, como la de muchos modernos y de muchos positivistas, la cual ni siquiera sería hermenéutica, pues excluye la polisemia o múltiple significado, y también más allá de la hermenéutica

---

<sup>11</sup> M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM/FCE, 2008 (5a. ed.), pp. 21 ss.

equivoca de muchos románticos y de muchos posmodernos, la cual se hunde en la polisemia irreductiblemente. En cambio, en una hermenéutica analógica se tiene la posibilidad de retomar en cierta medida la univocidad o identidad y en cierta medida la equivocidad o diferencia, pero en ella predominará esta última. Así nos hará evitar los extremos del *impasse* entre universalismo y relativismo. Conservará la diferencia sin perder del todo la identidad, a través de la semejanza.

2) Además, *tendrá los distintos modos de la analogía* (que se señalan en la tradición pitagórica, aristotélica y tomista) a saber, abarcará la desigualdad, la atribución, la proporcionalidad propia y la proporcionalidad impropia o metafórica. Esto último nos indica que contiene la metaforicidad. Pero la metáfora es sólo una de las formas de la analogía; ésta contiene también la metonimia, con lo cual nos da un espectro más amplio que la hermenéutica metafórica, por ejemplo, la de Ricoeur en cierto momento.<sup>12</sup> En efecto, hay una parte metafórica en la analogía, que es la proporción impropia; pero también hay analogías innegablemente metonímicas, como las de desigualdad y, más propiamente, las de atribución y de proporcionalidad propia. Si, como sostiene Jakobson, la metonimia es el origen de la ciencia y la metáfora el de la poesía, en la analogía tenemos el espacio suficiente para interpretar lo científico y lo poético respetando su especificidad, y hasta para encontrar algunos puntos en los que se toquen o entrecrucen, de manera que, en cierta medida, y sin confusión, lo científico pueda interpretarse poéticamente y lo poético científicamente.

Además, la oscilación entre la analogía de atribución y la de proporcionalidad nos dará la posibilidad de contar con una aplicación jerarquizada, como es la primera, pues la atribución implica un orden gradual de aproximación al texto o a la verdad textual, y la segunda, que es más lineal o igualitaria, nos permitirá una serie de interpretaciones más próximas entre sí, y sólo diversas por la manera en que se complementan. Pero en ninguno de los dos casos se perderá la capacidad de juzgar y evaluar cuáles de entre ellas se acercan más a la verdad del

---

<sup>12</sup> P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1983, pp. 423 ss.

texto en cuestión, ya sea por la jerarquía de aproximación a la verdad textual, ya sea por el carácter más rico y completo que tengan.

3) Así, esto es *abrir el ámbito de las interpretaciones sin que se vayan al infinito*. No se considera válida sólo una interpretación, como en el positivismo, que es una hermenéutica univocista; pero tampoco se consideran todas válidas, como en algunos posmodernos, que ya transitan por una hermenéutica equivocista. En una hermenéutica analógica se pueden comparar proporcionalmente las interpretaciones, e incluso —como acabamos de decir—, usando la analogía de atribución, tener una jerarquía, una gradación, en la que haya una interpretación que sea el analogado principal y las otras los analogados secundarios, esto es, una gradación de interpretaciones en las que unas se acercan más a la verdad textual y otras se alejan de ella hasta resultar erróneas. De esta manera la interpretación deja de estar simplemente abierta hasta el infinito, y dada nuestra finitud, se acota el margen interpretativo, sobre todo por el uso del diálogo y la argumentación dentro de la comunidad hermenéutica. La hermenéutica analógica implica límite, un límite analógico, dado por el predominio de la diferencia, pero también por la presencia irrenunciable de la identidad, que obliga a cierta objetividad y no sólo a la mera subjetividad.

4) Asimismo, *nos permite guardar un equilibrio entre la interpretación literal y la alegórica*.<sup>13</sup> En efecto, una hermenéutica unívoca buscaría el solo sentido literal, desechando el alegórico; una hermenéutica equívoca buscaría el solo sentido alegórico, renunciando ya a todo sentido literal; en cambio, una hermenéutica analógica destaca el sentido alegórico que puedan tener algunos textos, pero sin perder todo sentido literal. Es un equilibrio proporcional entre la búsqueda de la intencionalidad del autor (lo que quiso decir) y la intencionalidad del lector (lo que de hecho interpreta éste), hasta el punto de permitir una lectura simbólico-alegórica, inclinada al lado de la proporcionalidad metafórica, sin perder por ello la capacidad de reducirla a la literalidad.

---

<sup>13</sup> Véase la interesante polémica entre Umberto Eco, que defiende el sentido literal, y Richard Rorty, que defiende el solo sentido alegórico, en U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 96 ss.

Porque la tensión hacia la literalidad (sólo tensión) es la que impide la caída en el mero subjetivismo interpretativo.

5) Por lo mismo, *nos permite oscilar, como en un gradiente, entre la interpretación metonímica y la metafórica*. Abarca esos dos polos y se mueve entre uno y otro. Algunos textos sólo permitirán una interpretación metonímica; otros, una metafórica; pero habrá otros que oscilen entre una y otra, y la hermenéutica analógica nos permitirá ajustar el gradiente entre ambas, según lo requiera la proporción de metonimia o la proporción de metáfora que se encuentre en los textos. Esto nos ayudará a aplicar, según se necesite, la metonimicidad y la metaforicidad donde vengan al caso, para no forzar los textos que sólo admitan la una o la otra, y, sobre todo, para una lectura más rica de los que admitan las dos. Resultará, así, una interpretación enriquecida pero seria.

6) La hermenéutica analógica, asimismo, *nos ayudará a captar el sentido sin renunciar a la referencia*; es decir, inclusive a privilegiar al primero pero sin relegar a la segunda. Es muy notorio que la hermenéutica actual prefiere el sentido, que viene por la coherencia o por la convención, y relega la referencia, que viene por la correspondencia y la verificación. Casi la desprecia o le teme. En la línea del sentido, hay una tendencia a la equivocidad, pues el sentido resulta de cada mente o sistema; en cambio, en la línea de la referencia, hay una tendencia a la univocidad, pues pertenece a la pretensión cientificista. De hecho, los univocismos, como el del positivismo lógico, han sido referencialistas, con una pretensión tan ingenua de conocer unívocamente la referencia, que los ha hecho desembocar en relativismos muy fuertes, por el desplome de esa rigidez tan extrema. En cambio, sus críticos, como Davidson y Rorty, por ejemplo, más en la línea pragmatista de la analítica (y el pragmatismo se ha caracterizado por ser anti-positivista), han resaltado los equívocos referenciales, la equivocidad que en ocasiones padece la referencia; y esto los ha movido a negar la referencia misma.<sup>14</sup> Con todo, se puede adoptar una postura intermedia o analógica, en la que, sin pretender una relación referencial biunívoca entre las palabras

---

<sup>14</sup> D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984, pp. 227 ss.

y las cosas, se evite el caer en el rechazo de toda referencia, y se acepte una referencialidad más dinámica, incluso movidiza, pero suficiente. No pretender que la referencia sea inequívoca, pero tampoco negarle toda adecuación a lo real.

7) La hermenéutica analógica nos ayudará a *tener una interpretación a la vez sintagmática y paradigmática* —en el sentido del estructuralismo—, aunque es preponderantemente la segunda. Mueve a no separar las dos como irreconciliables, sino a tratar de ver el punto en el que se entrecruzan, en el que se unen en el trabajo que se realiza, de modo que se pueda avanzar en profundidad, con el movimiento no sólo de oposición de lo sintagmático y horizontal, sino también con el de asociación de lo pragmático y vertical, que cala hondo, que asocia y ve lo que se repite, encontrando en ello su novedad, como una continua novedad del eterno retorno de lo mismo pero diferente (esto es: lo análogo). Los monjes medievales leían los salmos en sentido paradigmático, asociativo, pues los relacionaban con toda la Escritura, y reiterativo, pues los cantaban muy buen número de veces; pero cada vez que se repetían eran diferentes, enseñaban algo nuevo, cada vez se veía distinto lo mismo.

8) *Tiene como instrumento principal la distinción, y por ello requiere del diálogo.* Es eminentemente dialógica. En efecto, el diálogo es el que obliga a distinguir, y la distinción hace encontrar con sutileza el medio entre dos extremos que se presentan como cuernos de un dilema, pues la distinción —como señalaba Peirce— tiene la estructura de un silogismo dilemático o razonamiento alternativo.<sup>15</sup> Si tomamos una de las alternativas, caemos en contradicción o en problemas; si adoptamos la otra, también. Entonces hay que buscar un tercer término, un término medio, que nos ayude a introducir otra u otras alternativas, que sean nuevas posibilidades, las cuales nos permitan salir de la contradicción, que generalmente se da en los extremos.

De hecho, la hermenéutica presupone una antropología filosófica o filosofía del hombre en la que el ser humano está caracterizado por su

---

<sup>15</sup> Ch. S. Peirce, “La crítica de los argumentos” (1892), en *Escritos lógicos*, ed. P. Castrillo, Madrid: Alianza, 1988, pp. 201-203.

humildad ante el saber. Sabe que puede no saber, que se puede equivocar, que puede engañarse o ser engañado. Sobre todo, que puede no tener razón. Eso impele a sospechar y a distinguir. El ejercicio de la sospecha, en efecto, va muy asociado a la distinción, pues ella es el procedimiento por el que se busca salir del error posible. Distinguir es lo más hermenéutico, y la distinción es un acto sumamente analógico, ya que trasciende de la identidad pura y la diferencia pura, para colocarse en la analogía, la cual se reconoce como no pura, aunque sabe también que no es completamente impura. Es la mediación en la que predomina la diferencia.

9) Igualmente, una hermenéutica analógica *nos hará combinar y equilibrar proporcionalmente lo monológico y lo dialógico*. Es cierto que se necesita el diálogo, y no lo hemos de negar; pero en este tiempo en que tanto se resalta el diálogo, se tiende a olvidar, como lo señala bien Javier Muguerza, que las principales decisiones (morales, políticas, etc.), las tomamos en momentos de reflexión, de monólogo, o de diálogo sólo con nosotros mismos. Se trata de la reflexión compartida en el diálogo, y del diálogo sustentado en la reflexión: una reflexión dialogada y un diálogo reflexivo.

10) Además, una hermenéutica analógica *nos ayudará a superar la dicotomía entre descripción y valoración*, cosa tan importante para la ética y la política, pues corresponde a la dicotomía tan tajante entre hecho y valor, la cual lleva a establecer la llamada *falacia naturalista*, que señala como inválido el paso del ser al deber ser, de los enunciados descriptivos a los valorativos, lo cual impide una fundamentación de lo moral y político en el estudio de la naturaleza humana. La hermenéutica analógica, en cambio, nos hace ver que no hay tal falacia, sino que, como lo enseñan la retórica (y la pragmática), todo enunciado descriptivo tiene una fuerza ilocucionaria valorativa (como lo mostró Searle) y, por lo mismo, no se infiere más de lo que tiene, sino que sólo se explicita el contenido que ya posee en sí mismo.

11) Finalmente, una hermenéutica analógica *ayuda a superar la dicotomía de Wittgenstein entre el mostrar y el decir*. Wittgenstein separaba demasiado, sin punto de conciliación ni solución de continuidad, el decir y el mostrar. El decir era lo científico, y el mostrar lo místico. Lo que no se podía decir, sólo se podía mostrar. Y, según él, las cosas

más importantes de la vida, como lo ético, lo estético y lo religioso, no se pueden decir; sólo se pueden mostrar. Sin embargo, la analogía fue usada por muchos místicos para poder decir de alguna manera lo que estaba destinado a solamente mostrarse. Frente a la teología positiva, en la que se pretendía decir mucho acerca del misterio, se estableció la teología negativa (en la línea judía, como en Filón, Maimónides, etc., y en la línea cristiana oriental, como en Juan Damasceno, Gregorio Palamás, etc.). Pero también se buscó una línea intermedia, como se ve en el Pseudo-Dionisio, cuando no se lo ve sólo como teólogo negativo, sino buscando la vía de la eminencia; algo parecido sucede en santo Tomás, en Eckhart, san Juan de la Cruz y otros. La analogía es decir el mostrar y mostrar el decir. Sobre todo tratar de decir lo que sólo se podía mostrar. Pero se sabía que eso únicamente era posible hasta cierto punto, en muy pequeña medida, como balbuciendo, con un gran predominio de las imágenes y las metáforas, sobre el discurso directo y literal. Sin embargo, se consiguió al menos lo suficiente para decir algo del misterio, sin quedarse irremediamente callado.

Se ve, así, que la estructura de la hermenéutica analógica es la de la disciplina de la interpretación, o la hermenéutica misma, que además trata de vertebrar en su seno la analogía como característica de su acción interpretativa. Se trata de una interpretación analógica, la cual pretende tener más sutileza de la que admite la univocidad, que corre el peligro de pecar de sobre-simplificación, pero, a la vez, más rigor que la que admite la equivocidad, la cual corre el peligro de abrir demasiado el espectro de las interpretaciones. Su principal instrumento es la distinción, más que el afirmar y el negar; es decir, trata de buscar la mediación entre las posturas contrarias y contradictorias, para intentar la integración de lo que de válido pueda encontrarse en ellas. Y esto es más difícil y complejo que el solo aceptar o rechazar en bloque. En este punto se puede ver cierta semejanza con el pensamiento *integracionista* que promovió el gran filósofo español, ahora desaparecido, José Ferrater Mora.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup>J. Echeverría, "El integracionismo de José Ferrater Mora: una filosofía abierta al porvenir", en S. Giner y E. Guisán (eds.), *José Ferrater Mora. El hombre y su obra*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1994, pp. 107 ss.

### 3.2. *Funciones de la hermenéutica analógica*

En cuanto a las funciones de la hermenéutica analógica, resultan de la estructuración que hemos señalado en ella. Al oscilar entre la univocidad y la equivocidad, puede ejercer funciones de integración, salvaguardando la diferencia, pero sin perder completamente toda reducción a la identidad; aunque, como ya se ha dicho, en ella predomina la diferencia. Tratemos de señalar algunas de esas funciones.

1) De acuerdo con lo dicho, una función primordial que tiene la hermenéutica analógica es la de *evitar los inconvenientes de una hermenéutica unívoca y una hermenéutica equívoca*. El primer tipo de hermenéutica es demasiado restrictivo, incluso reduccionista; el segundo es demasiado abierto, incluso emergentista hasta el infinito. Se superará el reduccionismo de la sola interpretación válida, pero también el emergentismo desbocado de las infinitas interpretaciones válidas y complementarias; se tendrá un conjunto amplio de interpretaciones válidas, pero definido y con la posibilidad de jerarquía, es decir, un conjunto ordenado, en el que se ven los grados de aproximación a la verdad textual, de modo que llega un punto en el que se alejan de ella e incurren en la falsedad. Eso permite el juego de la subjetividad y la objetividad; se reconoce el predominio de la subjetividad, sin abandonar por ello la capacidad de objetividad que debe tener la interpretación. 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 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 pueden convivir con ella, 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 permite varias interpretaciones, pero con límites y con medida, es decir, con proporción, con analogía.

2) Con ello se podrá *frenar el relativismo de la interpretación infinita, así como la inconmensurabilidad completa*, cosas que van con el

equivocismo. De hecho, se superará el *impasse* que ahora se ve en hermenéutica, por su distensión hacia los dos extremos del universalismo y el relativismo. Ayuda a abrir los márgenes de la interpretación, pero sin que pierdan su carácter de fronteras o límites. Se amplía la diferencia sin perder la posibilidad de cierta identidad (por la semejanza), se abre la diversidad sin perder la universalidad. Se universalizará *a posteriori*, y a partir del diálogo. No estableciendo una meta-filosofía impositiva y opresora, sino una dia-filosofía, que surge desde abajo, y va integrando características universalizables de las distintas culturas. Ya que la analogía surgió (desde los pitagóricos) para conmensurar de alguna manera lo inconmensurable, nos da la posibilidad de hacer conmensurables las culturas, de modo que se puedan criticar y también sea posible aprender de ellas; todo ello mediante el diálogo, en lo cual consiste la mencionada dia-filosofía.

Esto tiene algo de 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.<sup>17</sup> Esto es lo que en la hermenéutica analógica se ve con 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.

3) Inclusive se podría decir que una hermenéutica analógica *integra sin confundir, reduce dicotomías sin que se mezclen en extremo*. Tal es la virtud de la analogía. Se parece a algunas filosofías del límite, como la de Eugenio T́rias, y a algunas filosofías de la mediación, como la de Andrés Ortiz-Osés —ambos me lo han comentado—, a saber, aquellas que postulan que en el límite los extremos se tocan, que el límite es para que pisemos los dos lados del mismo, que el límite es para ser transgredido, pero no por la violencia, sino por la astucia, por la delicada trampa o truco que permita superarlo, traspasarlo, sin violentarlo.

---

<sup>17</sup> R. Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid: Trotta, 1997, p. 46; B. de Souza Santos, *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá: ILSA/UNC, 2003, p. 38.

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, es decir, el pensamiento en el que entre dos extremos se encuentra un tercero, siempre mediador. Es la difícil labor de la intermediación, que es cierta síntesis dialéctica, equilibrio, medida, proporción, es decir, analogía. El pensamiento analógico está llamado a buscar síntesis, mediación entre opuestos (como lo vio Nicolás de Cusa).

4) Cuando decimos que en la analogía predomina la diferencia sobre la semejanza, queremos decir que en una hermenéutica analógica se *puede privilegiar lo diferente sin perder la semejanza*. Es posible manejar lo movedido sin hundirnos en el pantano; se puede jugar con distintas interpretaciones, a veces osadas, sin perder el carácter *fronético* o prudencial que nos permita regresar a la orilla, hincar el ancla de modo que no nos lleve la corriente ni el remolino. Por eso una hermenéutica analógica sería la verdadera filosofía no prepotente ni impositiva, que no edifica meta-relatos, sino dia-relatos, los cuales son muy distintos.

Este carácter de dia-relato, de dia-filosofía, que ya se mencionó, está muy cerca —según vimos— de la hermenéutica diatópica de Pannikar, 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 que se requiere incluso para el diálogo.

5) Permitirá *interpretar correctamente el símbolo*, evitando los extremos de quienes desean interpretarlo unívocamente, encontrando los mismos símbolos en las diferentes culturas, reduciéndolos a una interpretación positivista o traducción cientificista de los mismos, y el de los que los interpretan equívocamente, esto es, dicen que de hecho no se pueden interpretar, que sólo se pueden vivir. Son los extremos de la *teología positiva* y la *teología negativa*; la primera pretendía decirlo todo, la segunda prefería no decir nada; entre una y otra se establece

una postura analogista, que trata de decir sin decir, esto es, de decir lo más posible sin pretender decirlo todo, pues eso equivaldría a no decir nada. Una hermenéutica analógica del símbolo respetaría lo inefable del mismo, reconocería su carácter de irreductible o inexhaustible, pero se atrevería a decir algo de él, a interpretarlo de manera sólo aproximativa, proporcional (ya que *proporción* es lo que la misma *analogía* significa).

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 más 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.<sup>18</sup> Allí se ve este alejamiento de Panikkar respecto de la analogía.

6) *Permite conjuntar, en el límite, hermenéutica y ontología*, lenguaje y ser, sentido y referencia. Es cuando logramos hacer lo que quería Heidegger en *Ser y tiempo*, esto es, interpretar el ser, traer el significado hacia el significante, la suposición hacia la significación, el objeto hacia el concepto, el ente hacia el lenguaje. Lingüistizar la ontología, pero también ontologizar el lenguaje; buscar una ontología disminuida en sus pretensiones de presencia fuerte, pero también una hermenéutica disminuida en sus pretensiones de ausencia de representación, sin fuerza representativa, porque es tan caínico o fratricida lo uno como lo otro.

7) De acuerdo con ello, *puede abrir a una cierta ontología, una ontología analógica, acorde con una hermenéutica analógica*.<sup>19</sup> Esa nueva onto-

<sup>18</sup> R. Panikkar, *Íconos del misterio*, Barcelona: Península, 1998, p. 30.

<sup>19</sup> Cf. R. Díez Gargari, “Hacia una ontología analógica, acorde con una hermenéutica analógica”, *Vertebración* (UPAEP, Puebla, México), 14/52 (2001), pp. 80 ss.

logía auténticamente analógica será verdaderamente débil, la verdadera metafísica débil del *pensiero debole* que propugna Vattimo. Al hacernos ver que el símbolo tiene una cara hermenéutica y otra ontológica, nos ayudará a recobrar la simbolicidad para el hombre, lo cual repercutirá en la ontología, en la antropología o la psicología, y en la sociología, así como en la ética y la política. Abrirá, primeramente, a un replanteamiento de la ontología o metafísica, y después ello afectará a todas las demás ramas de la filosofía y aun a las ramas de la ciencia.

8) Así como puede superar la 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, 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.

9) Y, por lo mismo, *permite hacer una filosofía propiamente latinoamericana, pero inserta en la filosofía universal*, mundial.<sup>20</sup> Ya que la analogía es la percepción de lo particular en lo universal, pero sin caer en el relativismo y el absolutismo, nos da los elementos para hacer filosofía latinoamericana, pero sin salirse del seno de lo universal. De hecho, la hermenéutica analógica tiene componentes que le dan un estatuto altamente latinoamericano. La analogicidad fue usada en el encuentro entre las culturas española e indígena. Gran parte de lo que se trabajó de no-destructivo, de constructivo, de positivo y conveniente, fue por obra de la analogía. La analogía permitió a Bartolomé de las Casas captar el humanismo indígena, y no sólo el humanismo europeo. Si humanistas eurocentristas, como Ginés de Sepúlveda (que era propiamente el humanista y el avanzado), condenaban a los indios en

---

<sup>20</sup> Cf. V. Muñoz, *Hermenéutica analógica y filosofía latinoamericana*, tesis de maestría en filosofía, UNAM, México, 2005, pp. 32 ss.

nombre del humanismo renacentista, y los acusaban de crímenes de lesa humanidad (sacrificios humanos, antropofagia, etc.), Las Casas supo ver, por analogía con el humanismo de griegos y romanos (que hacían sacrificios humanos, por ejemplo), el humanismo indígena, y trató de comprenderlo. Es una actitud eminentemente hermenéutica y analógica, esto es, hermenéutico-analógica.

La analogía es el punto central del Barroco mexicano y latinoamericano, en el que se da con más fuerza ese fenómeno tan nuestro del mestizaje. Cuando ya las razas no estaban tan ocupadas en destruirse, por la fuerza del eros y de la vida, se fusionan y engendran ese análogo que es el mestizo. Sobre todo surge el mestizaje cultural, de productos culturales nuevos y distintos, que ya no son propiamente españoles ni propiamente indígenas, sino algo nuevo. En el mismo simbolismo del Barroco se ve la presencia de la analogía, de la analogicidad, en ese juego de metáfora y metonimia, las cuales se mueven con tanto dinamismo en esa época. Sandoval y Zapata es un ejemplo de ello, con su poesía tan lograda; pero más aún es un paradigma sor Juana, que sabe integrar lo conceptista y lo culterano en su magno poema el *Primero sueño*. También se ve ese mestizaje cultural en Sigüenza y Góngora, que, en su *Teatro de virtudes políticas*, cuando todos ponían como ejemplos de tales virtudes gobernantes griegos y romanos, él prefirió ejemplos tomados de entre los gobernantes indígenas.

También en el siglo XVIII la analogía es utilizada por el genial jesuita Francisco Xavier Clavigero, en su *Historia antigua de México*, en la que la aplica para entender y dar a entender la cultura azteca. Sobre todo a los europeos, y principalmente a los Ilustrados, contra los que disputa, contestando a aquellos que menoscababan tanto la dignidad de los indígenas americanos, como Buffon, Raynal, De Pauw y otros. Curiosamente, ellos eran los avanzados y, sin embargo, estaban en contra de los indígenas; los acusaban de inmadurez culpable. No eran capaces de reconocer la dignidad humana que proclamaban para los ciudadanos de la Europa. Y, en cambio, este jesuita criollo, ciertamente ilustrado en alguna medida, pero todavía anclado en su escolástica, como ecléctico que era, supo reconocer la alta dignidad de los indígenas, con los cuales él mismo cuenta que había convivido

directamente, y que ahora defendía en las disputaciones con las que adornaba su historia.

Igualmente encontramos la analogía en Octavio Paz, gran poeta mexicano, premio Nobel de literatura y reconocido intelectual. Él hacía de la analogía el núcleo de lo poético, y, siguiendo a Roman Jakobson, decía que la metáfora y la metonimia eran formas de la analogía; por lo cual la analogía era el núcleo del pensamiento humano. Asimismo, ha habido otros pensadores latinoamericanos que han hecho uso de la analogía en su síntesis sistemática, como Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, ambos originarios de Argentina, ya naturalizado mexicano el primero. Ellos la usan en relación con la dialéctica, en forma de *analéctica*, y gracias a su inteligente utilización, me enseñaron a usarla en la hermenéutica, en forma de hermenéutica analógica. También fue usada por otro filósofo mexicano, que trabajó en Venezuela, Adolfo García Díaz, quien hizo su tesis acerca de la analogía en santo Tomás, publicó artículos sobre el tema, y le daba un alto valor en la lógica y la epistemología. Igualmente fue cultivada por otro eminente filósofo de México, originario de Italia (Florencia) y que había radicado después en Venezuela, pero que trabajó la mayor parte del tiempo en México: Alejandro Rossi, quien, en su discurso de ingreso a El Colegio Nacional, dice que el primer curso que dictó en la UNAM fue sobre la analogía en santo Tomás; la actitud analogista le quedó para siempre, por influjo de sus estudios sobre Wittgenstein y por su amistad tan estrecha con Octavio Paz, el gran poeta analogista, y Rossi lo manifestó en su obra, tanto filosófica como literaria.

Según se ve, una hermenéutica analógica responde a un uso de la analogía en filosofía que tiene ya una larga tradición, tradición que también abarca el cultivo de esta disciplina en América Latina. De manera especial, ayudará a superar los pensamientos que se clausuran en sistemas cerrados y en totalidades excluyentes. Es un recurso del pensamiento que ha servido para comprender la alteridad, sin las pretensiones de completa conversión a una otredad absoluta, pues eso es meramente ilusorio, sino que, dentro de ciertos límites, se abre a la comprensión del otro, pero brindándole la crítica que surge de la propia ubicación en el mapa de la cultura.

#### 4. EL ACTO DE INTERPRETACIÓN ANALÓGICO

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 el acto interpretativo analógico buscará en un texto la proporción que toca al autor, al lector y al mismo texto en cuanto al significado. Es decir, hay un significado del autor y un significado del lector que, sintetizados, configuran el significado del texto. En una interpretación analógica, que trata de evitar la univocidad del sentido literal, la cual es inalcanzable, a saber, qué dijo verdaderamente 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 significado del hablante o autor. No es dejar de lado el significado o 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 hacia el equivocismo del mero sentido alegórico, según el cual nada, absolutamente nada, 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 incompreensión.

Para lograr esa proporción, esa proporcionalidad que hay que hacer con 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 claridad total; 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. 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, en un extremo, con dos interpretaciones rivales, a 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 silogismo cornuto, según algunos por san Jerónimo, 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.<sup>21</sup> Pero se hablaba jocosamente de romper los cuernos del dilema, y esto se hacía 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, hablaba

---

<sup>21</sup> Cf. M. Beuchot, *Introducción a la lógica*, México: UNAM, 2008 (reimpr.), pp. 97-98.

de la analogía como capacidad de distinción,<sup>22</sup> de encontrar matices, diferencias, diversos sentidos que nos hagan escapar a la simplificación univocista y al enredo equivocista.

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*, 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 los 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 analógica, lo que nos permite hablar de una hermenéutica basada en la analogía.

## 5. CONCLUSIÓN

Así, el pensamiento analógico, en forma de hermenéutica analógica, puede servir para romper los extremos de la cerrazón que impide comprender, así sea mínimamente, al otro, y el de la apertura sin fin, que no es real, sino meramente imaginaria, si no es que fingida, y nos coloca en el punto medio frágil y movedizo del que trata de comprender, pero sabiendo que su comprensión no será absoluta, que tendrá pérdida, pero que, con todo, resultará suficiente, pues es la única que se puede alcanzar al nivel humano de nuestra limitada comprensión. Será un conocimiento que nos permita criticar al otro desde nosotros y, asimismo, criticarnos a nosotros mismos desde el otro, es decir, escuchar

---

<sup>22</sup> Ch. S. Peirce, “La crítica de los argumentos” (1892), en *Escritos lógicos*, ed. cit., p. 202.

e incorporar lo más que se pueda las enseñanzas que nos proporciona, dentro del diálogo enriquecedor que se entabla.

La hermenéutica analógica privilegia la diferencia, pues esta última predomina en la analogía por encima de la identidad. Retomando una expresión de Lévinas, su manera de defender la diferencia será combatiendo la indiferencia que suele darse entre los seres humanos. Con ello se habrá protegido la diferencia de una manera no acrítica y sin límites, sino dentro del marco de la convivencia social pacífica y justa.

## BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, M. (2008), *Introducción a la lógica*, México: UNAM.  
 — (2008), *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM/FCE.  
 — (2009), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM/Ítaca.
- Davidson, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Nueva York-Oxford: Clarendon Press.
- Díez Gargari, R. (2001), “Hacia una ontología analógica, acorde con una hermenéutica analógica”, *Vertebración* (Puebla, México), Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 14/52, pp. 80-93.
- Echeverría, J. (1994), “El integracionismo de José Ferrater Mora: una filosofía abierta al porvenir”, en S. Giner y E. Guisán (eds.), *José Ferrater Mora. El hombre y su obra*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 107-125.
- Eco, H. (1990), *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona: Lumen.  
 — (1992), *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen.  
 — (1995), *Interpretación y sobreinterpretación*, Londres: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1978), *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI.
- Gadamer, H.-G. (1981), *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Alfa.
- Grondin, J. (2003), *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder.
- Jakobson, R. (1986), *Ensayos de lingüística general*, México: Origen-Planeta.
- Muñoz, V. (2005), *Hermenéutica analógica y filosofía latinoamericana*, tesis de maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- Panikkar, R. (1997), *La experiencia filosófica de la India*, Madrid: Trotta.  
 — (1998), *Iconos del misterio*, Barcelona: Península.
- Paz, O. (1990), *Los hijos del limo*, Barcelona: Seix Barral.
- Peirce, Ch. S. (1988), *Escritos lógicos*, ed. P. Castrillo, Madrid: Alianza.

Ricoeur, P. (1983), *La metáfora viva*, Madrid: Editorial Europa.

Souza Santos, B. de (2003), *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos/Universidad Nacional de Colombia.



# Actualidad de la hermenéutica analógica

MAURICIO BEUCHOT

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo intenta presentar la actualidad de la propuesta de una hermenéutica analógica como respuesta a las necesidades del tiempo presente. En nuestra época han aparecido hermenéuticas unívocas, positivistas, que pretenden una interpretación clara y distinta, rigurosa y exacta, lo cual no pasa de ser un ideal, y hermenéuticas equívocas, que se hunden en interpretaciones oscuras, vagas e imprecisas, como lo hacen muchas de la posmodernidad. Por eso es necesaria una hermenéutica analógica, como algunas que ya han surgido en la historia de la hermenéutica, que procuran situarse en un punto intermedio, conscientes de que la interpretación unívoca es las más de las veces inalcanzable, pero que no por eso hay que rendirse y entregarse a la interpretación equívoca. La interpretación analógica está en la línea de la *phrónesis* o prudencia, que Gadamer ponía como esquema y modelo de la hermenéutica. Pero la *phrónesis* es sentido de la proporción, y la proporción es analogía, por lo cual la analogía es el modelo de la hermenéutica, todo lo cual conduce a una hermenéutica analógica.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Puede verse con más detalle esto en Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM/Ítaca, 2009 (4a. ed.), pp. 51 ss.

Esta hermenéutica analógica será muy pertinente para nuestro tiempo, tiempo de crisis cultural, en el que la filosofía necesita reavivarse, ya que está distendida dolorosamente entre hermenéuticas científicas, que podemos llamar unívocas, y hermenéuticas relativistas en extremo, que podemos denominar equívocas, y ya hace falta abrir las posibilidades hacia una hermenéutica que vaya más allá de esos extremos opuestos, que señale la mediación, una hermenéutica analógica.<sup>2</sup>

Comenzaré hablando de la hermenéutica analógica, para pasar después a conectarla con la situación actual de la filosofía, de modo que se vea por qué se propone como respuesta para la crisis filosófica en la que nos encontramos hoy en día. Es decir, quiero hacer ver cómo surge dicha hermenéutica analógica en el momento actual y cómo trata de responder a las demandas de la filosofía del presente, sobre todo en este tiempo en que se ha creído que la hermenéutica ha de acabar con la ontología. De esta manera se verá más claramente lo que me propongo con una hermenéutica analógica y, además, se apreciará que está en la línea de la tradición hermenéutica misma.

#### OPORTUNIDAD DE UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Las hermenéuticas unívocas han proliferado en los racionalismos, los empirismos, los científicismos y positivismos. Todavía encontramos esto en algunos ámbitos de la filosofía analítica, la cual, aunque se ha abierto mucho por el giro pragmatista que ha tenido, sin embargo, en algunos autores que la cultivan se nota una excesiva pretensión de objetividad, de interpretación clara y distinta a toda costa (resto del positivismo lógico, aunque ya se habla de una etapa post-positivista en la analítica). Las hermenéuticas equívocas se han dado en los relativismos, subjetivismos, escepticismos y nihilismos de varios autores

---

<sup>2</sup> Pueden verse las críticas que me han hecho G. Vattimo, “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”, *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), 54 (2005), pp. 213-227 y J. Grondin, “El camino analógico de Mauricio Beuchot”, *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), 57 (2008), pp. 521-531.

posmodernos. Por supuesto que no todos, pero algunos de ellos alcanzan un relativismo exagerado, que ya no cree que sea alcanzable una interpretación medianamente objetiva, clara y distinta, y se entregan a interpretaciones oscuras y confusas que llevan hasta un extremo de subjetivismo bastante peligroso, que acaba con la misma interpretación y, por ende, con la hermenéutica.

Podemos decir que una hermenéutica analógica no cae en el reduccionismo metodológico de la hermenéutica unívoca, positivista, ni en la apertura irreductible de la hermenéutica equívoca, propia de muchos posmodernismos. Se esfuerza por mantener un equilibrio entre esos dos extremos. Y, entre los dos opuestos, busca la coincidencia, lo intermedio dinámico, una especie de mediación dialéctica, en el sentido de Nicolás de Cusa.<sup>3</sup>

Sobre todo, la hermenéutica analógica aprovecha la idea de Gadamer de que la *phrónesis* es el modelo o esquema de la interpretación, de la hermenéutica, pues la *phrónesis* es un sentido de la proporción, que es analogía, es una virtud sumamente analógica, que nos dispone para una hermenéutica analógica, de *phrónesis* gadameriana.<sup>4</sup>

Por eso veo que en la hermenéutica analógica hay una cierta mediación dialéctica, en la línea de eso que Ricoeur llama “dialéctica fracturada”<sup>5</sup> o fragmentada, porque no es como la dialéctica hegeliana, que llega a una síntesis, a una reconciliación perfecta. Ésta es una dialéctica trágica, la propia de la analogía, que no llega a una conclusión, sino que permanece abierta, ya que no destruye, como la otra, los opuestos, para superarlos, sino que los deja vivir, hasta que lleguen a aprender la coexistencia pacífica. Permanece el conflicto, pero los opuestos conviven, viven de la tensión, y aun se ayudan el uno al otro, se favorecen, trabajan para el otro, lo cual es ya un tercer elemento, su colaboración mutua. Y con esto es suficiente, para no quedarse en la mera oposición de lo unívoco y lo equívoco, pues lo analógico es esa misma tensión que

<sup>3</sup> N. de Cusa, *La docta ignorancia*, Buenos Aires: Aguilar, 1966 (3a. ed.), pp. 121 ss. y 181 ss.

<sup>4</sup> M. Beuchot, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México: UNAM, 2007, pp. 82 ss.

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *El mal, un reto para la filosofía y la teología*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 53.

se da entre ellos, la cual evita los inconvenientes que cada uno de ellos tiene aisladamente, y aprovecha las ventajas que cada uno ofrece en ese punto o límite en el que se cruzan y se tocan.

Esto requiere de un denodado esfuerzo, ya que la analogía, a pesar de lo que se cree, no es simplista, sino complicada, muy compleja. Algunos la identifican con la simple semejanza, y eso no es correcto, al menos no del todo. Una tradición completa nos dice que la analogía fue utilizada para escrutar el misterio, para asomarse a la Trascendencia. Y, si una hermenéutica analógica puede evitar la hermenéutica unívoca, de los positivimos, también puede evitar la hermenéutica equívoca de muchos posmodernos que acaban con la interpretación en la actualidad. Por eso me ha parecido que una hermenéutica así puede rendir sus frutos ahora y tener actualidad. Además, como se ha visto, tiene toda una tradición, incluso en la historia misma de la hermenéutica.

Me da la impresión de que ahora, en la situación presente de crisis cultural, sobre todo para la filosofía, es cuando una hermenéutica así puede ayudarnos a avanzar un poco y salir de ese *impasse* y bloqueo que, por cierto, ya está cansando a muchos, que lúcidamente señalan el agotamiento de esta posmodernidad demasiado antimoderna, que ha quitado cosas de ella que era necesario suprimir, pero también ha perdido cosas valiosas suyas. Es tiempo de buscar una mediación, un equilibrio proporcional o analógico, de búsqueda de una hermenéutica analógica, que nos ayude a remediar la crisis en la que se encuentra atrapada la filosofía en nuestro tiempo, crisis que se debe sobre todo a la polarización tan excesiva entre esos extremos unívocos y equívocos, de los cuales no se ha logrado salir. Tal es la tarea que nos ponemos delante, pues es algo que ya se necesita y se pide a gritos en nuestro momento, para alcanzar un equilibrio proporcional entre las fuerzas en conflicto.

#### LA SITUACIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

En efecto, tenemos, a nivel mundial, una profunda crisis filosófica. Ésta se revela en Europa y los Estados Unidos, y tiene repercusiones en Latinoamérica, sobre todo en México, que tan atento está a copiar las

corrientes europeas y estadounidenses. Ahora se ve más la influencia europea que la estadounidense, ya que esta última tuvo presencia a través de la filosofía analítica, y ahora lo hace con la filosofía pragmática (Peirce, James, Dewey), sobre todo a partir de Rorty. Pero la europea está más presente, a través de Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, así como antes la había tenido con el marxismo y el estructuralismo. En nuestros países se importa el actual pensamiento posmoderno, principalmente de corte europeo, que está dejando vacía y exangüe la filosofía nuestra.

Mentes lúcidas, como la de Franco Volpi (amigo mío hace poco desaparecido trágicamente), han señalado el fenómeno principal de nuestra época, que es un nihilismo, a veces muy sutil, que está privando de sentido nuestras vidas.<sup>6</sup> Él adjudica este nihilismo a Nietzsche y a Heidegger, principalmente. Si atendemos a Gadamer, a Paul Ricoeur y a Jean Grondin, no podemos vivir sin sentido.<sup>7</sup> Necesitamos un proyecto de vida, no solamente proyectos a corto plazo, que nos quitan un poco la angustia y el tener que ver más allá.

Varios autores de la posmodernidad han dejado rastros de relativismo, subjetivismo y escepticismo. Foucault criticó la noción de autor, tan necesaria para la hermenéutica, pues versa sobre los textos, y los textos suponen autores, y ha sido mal entendido por sus epígonos, que llegan a negar totalmente la noción de autor. Derrida cuestiona la posibilidad de interpretar el sentido de las expresiones, pues siempre se estará no en el signo sino en el vestigio, el cual nunca nos lleva a sentido seguro, por más que lo persigamos. Al menos así lo han entendido algunos de sus seguidores. Rorty desvía el interés de la verdad y la objetividad hacia la praxis y la política, declarando que sólo eso tiene importancia.

Todo ha sido rechazar la ontología. Ése es el gran problema y la marca innegable de nuestra posmodernidad. Mas la falta de ontología es lo que nos priva de una ética, al no tener conocimiento del hombre, al no conocer sus límites, y la ética es precisamente poner límites al

---

<sup>6</sup> F. Volpi, *El nihilismo*, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2005, pp. 15-18.

<sup>7</sup> J. Grondin, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona: Herder, 2005, pp. 121 ss.

comportamiento humano. Es verdad que la filosofía práctica es la que ha levantado a la filosofía, cuya ala teórica dejó mucho que desear, sobre todo por las pretensiones tan subidas de los ontólogos o metafísicos. Pero ello no autoriza para arrojar la ontología por la borda. Ella se puede reparar con las enseñanzas de la hermenéutica, que le ha puesto tantos límites y la ha debilitado bastante.

Ya se están dando movimientos que indican un giro ontológico. Inclusive desde Foucault y Deleuze, que hablaban de una ontología del presente, o de la actualidad, que fue lo que recogió Vattimo con su ontología débil. Lévinas era más radical, temeroso de que la ontología llevara a la ontología fundamental de su maestro Heidegger, el cual había aportado con ella fundamentación al nazismo; aboga por una metafísica, más que por una ontología, atendiendo a las críticas que Rosenzweig había hecho a Hegel, ya que su ontología encerraba las cosas en un sistema, en una totalidad, y él deseaba abrir la totalidad hacia el infinito, con la metafísica. Pero Ricoeur le llegó a indicar que eso se podía lograr con la ontología. No hace falta derrocar la ontología en nombre de la metafísica, hay que hacer una ontología abierta, que desemboque en una metafísica, que no se encierre en una totalidad, en un sistema, pues eso ahogaría a los seres.

Se pensó que la hermenéutica, la cual era nihilista por su avatar Nietzsche, tenía como vocación aniquilar a la metafísica, a la ontología. Pero eso resultó falso. Ella tiene la encomienda de debilitar a la ontología, lo cual siempre es saludable y le disminuye sus aspiraciones demasiado absolutistas, pero una hermenéutica adecuada la salva asimismo de unos abandonos demasiado relativistas.

Por eso encontramos los polos de oscilación en el univocismo y el equivocismo. Una hermenéutica unívoca lleva a una ontología unívoca, ambas encerradas en el absolutismo pretendido del sistema cerrado, que particulariza, en definitiva, llegando a contradecirse. Una hermenéutica equívoca conduce a una ontología equívoca, la cual es un despropósito a la larga, pues diluye los entes y el ser mismo, sin que podamos saber en qué consisten y hasta dónde llegan sus límites. En cambio, una hermenéutica analógica nos abrirá el camino a una ontología analógica también, la cual no tendrá pretensiones de excesiva

lucidez, sino que se conformará con lo que sea humanamente posible alcanzar de ella, aprendiendo a vivir en el límite. Y, además, se contentará con límites a veces imprecisos, pero suficientes, para tener un mapa de la realidad. Porque, sin mapa, nos perdemos.

Incluso, si somos nómadas, si andamos de un lado para otro, sin punto fijo, necesitamos un mapa, un esquema, un diagrama. Y es aquí donde entra la analogicidad, pues ya Peirce decía que la analogía es icónica, o que la iconicidad es analógica. Y al signo icónico lo dividía en imagen, diagrama y metáfora. Tal vez una metáfora no baste para ser mapa, y quizá una imagen sea inalcanzable para nuestro mapa ontológico, sin poder llegar a un espectro de la realidad tan claro, pero un diagrama sí bastará. Porque el diagrama es un ícono, esto es, un modelo, y un modelo tiene, en su sinteticidad, lo suficiente para darnos la visión estimativa del todo. Es el poder metonímico del diagrama, del ícono mismo, que nos conduce de la parte al todo, que en el fragmento nos revela la totalidad. O nos hace adivinarla, siempre hipotéticamente, ya que el símbolo es, al igual que la conjetura, algo que se arroja, que es arrojado, según sus mismas etimologías. En su pobreza exterior esconde una gran riqueza interior, que tiene que desentrañar la hermenéutica, una hermenéutica analógica e icónica.

Eso nos habla de un saber pobre, pero suficiente, humilde pero arrojado, que es el que nos da el diagrama, el ícono, la analogía. De hecho, el hombre es el mapa de la realidad, el modelo, ícono o diagrama de lo existente; porque el hombre es el microcosmos, el compendio del mundo, el mundo en síntesis, y allí encuentra las raíces del conocimiento del mundo mayor, del mundo en su totalidad. Desde una partecita del ser alcanzamos a avanzar al conocimiento de todo el ser, del ser en su totalidad infinita.

#### LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO PROPUESTA DE REMEDIO

Después de la diagnosis o diagnóstico, viene la prognosis o pronóstico. ¿Qué remedio se le puede dar a la situación que hemos descrito? Una

vez advertida la enfermedad, hay que proponer la medicina que le corresponde.

Según hemos visto, el principal problema o factor de crisis en la actualidad es el nihilismo que se ha señalado. El univocismo moderno llevó, como una reacción comprensible, al equivocismo posmoderno, pero éste también tiene sus dificultades. La principal es el nihilismo al que conduce. Por eso es necesario superar el vacío de la univocidad y el exceso de la equivocidad. El nihilismo unívoco de la modernidad se debe a la vaciedad del formalismo cientificista, y el nihilismo equívoco de la posmodernidad se debe a la dispersión excesiva producida por la fragmentación de los saberes. Por eso es necesario un término medio, una mediación analógica que nos haga salir del monolitismo del positivismo sin caer en el relativismo excesivo del posmodernismo.

Este nihilismo ha acabado con la idea del hombre, de la naturaleza humana, que se ha ido quedando sin sentido. Ya sea por exceso de naturalismo, con los positivismos, que quieren reducir al hombre a su aspecto natural biológico, ya sea por el exceso de culturalismo posmoderno, que renuncia a toda base biológica del mismo. Algunos cientificistas estudian al hombre desde los primates, lo cual es muy esclarecedor, pero ésto no agota al hombre; algunos posmodernos estudian al hombre desde los símbolos culturales, desdeñando la base biológica. Hay que acudir a los dos polos, y tratar de darles un equilibrio proporcional, el de la analogía.

Y aquí vemos que se requiere una renovación del estudio del hombre, de la filosofía del hombre, o, como también se la ha llamado, antropología filosófica.<sup>8</sup> La noción del hombre es tan necesaria, que siempre, de hecho, estamos presuponiendo una, la cual actúa en nuestras construcciones, en nuestras empresas.

Casi diría uno que hay que reconstruir el humanismo, algún humanismo, porque nos hemos quedado sin norte en la construcción del hombre. Y para eso se necesita no sólo acudir a la antropología filosófica o filosofía del hombre, sino también a la ontología, en la que se sustenta.

---

<sup>8</sup> M. Beuchot, "Hermenéutica y filosofía del hombre", *Libro Anual del ISEE* (México), 2/5 (2003), pp. 67 ss.

De hecho, la antropología filosófica es ontología aplicada, es el resultado que nos queda de lo más granado de la ontología, a saber, la ontología de la persona, pues la persona es lo más acabado en la línea del ser. Es el modo de ser más pleno, y es el que nos toca como seres humanos.

El rechazo de la metafísica, que señalábamos en el inciso anterior, es el responsable de esa pérdida o disminución de la antropología filosófica, ya que si no hay ontología no hay tampoco antropología filosófica posible, pues ésta no es otra cosa sino la ontología del hombre, el análisis ontológico del ser humano.

Por eso la recuperación de la ontología trae como resultado la recuperación de la antropología filosófica, de la filosofía del hombre. Y, como ya antes, la hermenéutica tiene un papel constructor de cara a la ontología, y también a la antropología filosófica. Si ya Heidegger había visto la ontología como hermenéutica de la facticidad, la antropología filosófica es hermenéutica de la facticidad humana.

Pero la facticidad humana es muy compleja. Tiene su parte biológica y su parte simbólica o cultural. Y la parte simbólica es tan fuerte o a veces más, que la biológica. La antropología filosófica ha oscilado entre el biologismo y el simbolismo, sin encontrar una mediación. Podemos decir que los biólogos son los univocistas de la antropología filosófica, ya que todo lo quieren explicar reduciéndolo a causas radicadas en la biología humana, en la parte biológica del hombre. Con esto no deja de ser un reduccionismo, como el naturalismo de algunos analíticos, que casi negaba la parte cultural del ser humano.

Pero también se puede decir que los culturalistas son los equivocistas en esta línea, ya que, negando casi la parte natural (biológica) del hombre, todo lo explican con la cultura y la historia, todo es producto del proceso cultural del hombre.

Es la continua pugna entre natura y cultura, en la antropología filosófica. Por eso, es conveniente llegar a una mediación, a un punto de equilibrio. Esto puede darlo una postura analógica, analogista, que considere lo natural (biológico) y lo cultural (simbólico) en sus justos límites, en sus exactas medidas. Y para eso se tiene que estudiar cuál es el componente natural y el cultural en el ser humano, pues ello nos

hará comprenderlo mejor, y no atribuir a la naturaleza cosas que son culturales, ni adjudicar a la cultura cosas bien arraigadas en la naturaleza humana. Sobre todo, no negar la naturaleza humana, como se ha querido hacer recientemente, y como se ha hecho las más de las veces.

Esta justa distribución de causas en la conducta humana (de su factor natural o biológico y de su factor cultural o simbólico) nos hará comprender mejor al hombre, y salir de este marasmo nihilista en el que habitamos. Sobre todo, nos dará mayor lucidez con respecto al sentido de su vida, de su existencia, que es el que da aceptabilidad a todos los logros que alcanzamos en la esfera moral y política.

Porque también la ética y la filosofía política se construyen a partir del resultado de nuestra reflexión sobre el hombre. No podemos construir una ética ni una política sin atender al ser humano, so pena de hacerle un vestido que no le queda, una habitación o *ethos* que no le es propia ni adecuada. Y él lo resentirá, y reclamará a la filosofía no haber dado lo necesario al jurista y al político.

Urge, pues, atender a una nueva ontología, una nueva antropología filosófica (e incluso a un nuevo humanismo) para poder brindar desde la filosofía el fruto que se espera de nuestra disciplina. Hay que retomar esos estudios, esas reflexiones, y aportar algo significativo para la gente de nuestro tiempo, que lo espera, y lo merece, de nuestra dedicación a la reflexión filosófica. Es la labor que la filosofía ha tenido dentro de la sociedad, y es lo que tiene que hacer para poder decir que ha cumplido con su misión.

Si la filosofía ha sido vista como la conciencia de la sociedad, de su tiempo, es porque nos brinda el conocimiento del hombre, la comprensión de lo que es y lo que debe hacer. Ya no se prohíbe el paso del ser al deber ser, bajo la acusación de falacia naturalista, ya se sabe qué es lo que se debe de hacer, y que la misma acusación de falacia naturalista involucra una decisión valorativa, por lo que se enreda y se autorrefuta.<sup>9</sup> Lo que conviene ahora es conocer el ser del hombre, para poder atisbar cuál es su deber ser, lo que le toca como ética, como filosofía del dere-

---

<sup>9</sup> H. Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 166-167.

cho y como filosofía política. Y en todo ello encuentra una labor muy grande la hermenéutica analógica.

## CONCLUSIÓN

Hemos visto las características esenciales de la hermenéutica analógica, la cual hace uso de la antiquísima noción de analogía, introducida por los pitagóricos, desarrollada por Aristóteles, los medievales y que llega hasta la actualidad. Ahora es cuando se manifiesta como muy actual. En efecto, es búsqueda de equilibrio proporcional (*analogía* significa, en griego, proporción). Hace uso de la analogía de proporcionalidad, para commensurar interpretaciones por lo que tienen de común, por lo que tienen de semejante. Y también usa la analogía de atribución, para crear jerarquía entre las interpretaciones, según los grados de adecuación a la verdad del texto. Esto nos podrá recuperar una noción de verdad como adecuación, pero no como adecuación unívoca, que es la que se ha rechazado recientemente, tanto en la filosofía analítica como en la hermenéutica.

Pienso, especialmente, en esta propuesta hermenéutica para remediar la deplorable situación en este momento de tardomodernidad o posmodernidad en el que proliferan las hermenéuticas equivocistas. Si antes el enemigo común era el univocismo de los positivismos y científicismos, ahora el enemigo se ha vuelto el equivocismo de los relativismos y subjetivismos. Y ya es tiempo de buscarle una salida a la situación en que nos encontramos, por el bien de la hermenéutica y de la filosofía.

Como decía Heidegger, parodiando a Hölderlin, estamos en tiempos de penuria, en un tiempo indigente, y solamente podremos remediar un poco esa pobreza si buscamos, como decía un alumno suyo, Karl Löwith, la manera de escapar al nihilismo que nos rodea. Y en el cual mucha injerencia ha tenido la hermenéutica misma, expuesta, como está, al embate de los equivocismos relativistas y nihilistas. Tiempo indigente, pero apasionante también, por la promesa de un futuro más fecundo en ideas filosóficas.

Una hermenéutica analógica podrá sacarnos a esos terrenos más promisorios. Después de mucha hermenéutica unívoca, como la de los positivismos y científicismos a ultranza, la balanza se ha inclinado a la hermenéutica equívoca, propia de muchos de los posmodernismos; ya es tiempo de buscar la mediación, el equilibrio difícil y frágil entre esos extremos. La *coincidentia oppositorum* de ambos polos, el univocismo y el equivocismo, es el analogismo, que nos llama a una hermenéutica vertebrada con la analogía, a una hermenéutica analógica.

Sobre todo, podrá redundar en beneficio de la ontología y de la antropología filosófica, porque precisamente nuestro tiempo actual es indigente y horro de sentido por falta de ese estudio del hombre, esa hermenéutica de la facticidad humana que renueve la comprensión de su sentido en el mundo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, M. (2003), "Hermenéutica y filosofía del hombre", *Libro Anual del ISEE* (México), 2/5, pp. 67 ss.
- (2007), *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México: UNAM.
- (2009), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM/Ítaca.
- De Cusa, N. (1966), *La docta ignorancia*, Buenos Aires: Aguilar.
- Grondin, J. (2005), *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona: Herder.
- (2008), "El camino analógico de Mauricio Beuchot", *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), volumen 57, número 166, pp. 521-531.
- Putnam, H. (2004), *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós.
- Ricoeur, P. (2006), *El mal, un reto para la filosofía y la teología*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Vattimo, G. (2005), "¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?", *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), volumen 54, pp. 15-18.
- Volpi, F. (2005), *El nihilismo*, Buenos Aires: Biblos, pp. 15-18.

# Analogía: belleza y espiritualidad

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

Belleza es religión  
RUSKIN

## CARNE Y ESPÍRITU

Podemos definir la belleza como armonía o consonancia, pero una armonía que armoniza la disarmonía circundante y una consonancia que consueña la disonancia en torno. En efecto, la belleza comparece en nuestro mundo como un logos sobre el caos y una simetría sobre la disimetría: su mejor exponente es el bello estrabismo maya, el estrabismo considerado por los mayas como belleza oblicua o transversal. La belleza parece tener entonces algo de sublimación o estilización, algo de redención y salvación de lo feo, algo de articulación, elevación y sublimidad. Y así es, la belleza suprema o sublime es como una sublimación de lo subliminal, la consonancia de la disonancia, la articulación del caos.

Así concebida la belleza y su formosidad implica una cierta formalización de la materia y una cierta espiritualización de lo sensual o sensible. De esta guisa, la belleza emerge como promesa de sentido o incluso como la transparencia simbólica del sentido, así pues como un sentido incoado y emergente, surreal y simbólico. En efecto, el símbolo

armoniza al diábolo, de modo que la belleza sería símbolo de un diábolo, sublimación de un demon (eros), idealización platónica que transita de la carne al espíritu.

Este tránsito platónico de la belleza al espíritu se complementa en el cristianismo con el regreso del espíritu a la carne. Ello se realiza a través de la Encarnación del Dios en el hombre y de la trascendencia en la inmanencia. Ahora bien, tanto en el platonismo (socrático) como en el cristianismo (nazareno) la clave de la dialéctica entre carne y espíritu, espíritu y carne, está en la “diléctica”, es decir, en el amor como motor ascensional o descensional de dicha dialéctica diléctica. El cual amor no habita en el cuerpo ni en el espíritu, sino que cohabita el alma como aferencia radical de sentido.

#### ALMA Y AMOR

Podemos entonces diferenciar tres grandes formaciones de la belleza: por una parte, la belleza carnal o corporal, sensual o sensible, erótica o libidinal, mera inmanencia cerrada. Por otra parte, la belleza espiritual o suprasensible, trascendente o sublimada, pura o ideal, simbolizada por la apertura de la finitud a la infinitud y del tiempo a la eternidad. En medio nos quedaría la belleza anímica o medial, afectiva y amorosa, mezclada o mestiza, ambivalente y típicamente humana. Con el amigo M. Beuchot podríamos llamarla la belleza analógica, frente a la equivocidad de la belleza carnal y la univocidad de la belleza espiritual.

Tradicionalmente la búsqueda de la belleza corporal se asocia con el nombre de don Juan Tenorio, especialista en una belleza sin espíritu y, por tanto, propia de una confinidad espesa y pesante. Frente a la belleza cruda de don Juan Tenorio, la belleza espiritual está asociada al nombre de san Juan de la Cruz y sus cuitas místicas del amor divino. En su interesante obra “I paradossi dell’amore”, Adriano Fabris opone al extremismo carnal de don Juan y al extremismo espiritual de san Juan, la filosofía medial de Baltasar Gracián, el cual se situaría jesuiticamente en el cruce humano de lo espiritual y lo carnal, de lo divino y

lo animalesco, de la trascendencia y la inmanencia: en ese ámbito del alma donde habita la aferencia o afección anímica (amorosa).

Proponemos la propia obra de Gracián —*El Criticón*— como escenificación de la lucha/encuentro entre la espiritualidad personificada por el héroe Critilo y la carnalidad personificada en el antihéroe Andrenio. Sin embargo, y como decimos, la propia filosofía gracianesca proyecta el diálogo de los contrarios en el médium anímico de la auténtica Persona.

Todo ello nos conduce a una primera conclusión de nuestra indagación, de acuerdo con la cual la belleza sin espiritualidad resulta gravedad material sin gracia ni espíritu (para decirlo con Simone Weil), mientras que la espiritualidad sin belleza resulta vacía o vacua, abstracta. La belleza sin espiritualidad es mera grosería: la espiritualidad sin belleza es pura altanería. De ahí que propugnemos una belleza espiritual y una espiritualidad bella, las cuales encuentran su precipitado simbólico en la auténtica Cultura en cuanto *Bildung* o formación anímica del hombre abierto al sentido encarnado/humanado de la existencia.

Y es que la mediación de belleza y espiritualidad se realiza, como venimos diciendo, en el médium del alma, que es el ámbito del sentido. La música de J. S. Bach y la pintura de M. A. Buonarroti serían eximias encarnaciones de semejante sentido existencial, junto a la poesía de fray Luis de León o a la arquitectura de Venecia (por concitar un breve elenco).

## BELLEZA Y ESPIRITUALIDAD

Belleza y espiritualidad se reúnen en el alma como logos afectivo, es decir, como amor: por eso decía san Agustín que el que ama ve a Dios, la trascendencia, de un modo humano o inmanente (*si habet dilectionem Deum videt*). Pues bien, es el amor el que espiritualiza la belleza y la humaniza. Hay que evitar por lo tanto la extremosidad donjuanesca y sanjuanesca. La extremosidad donjuanesca está representada por el argonauta griego Butes, el cual se ahoga en las aguas libidinales

buscando la belleza sensual de las sirenas y su música embriagadora, cayendo así en un dionisismo antiapolíneo (antiespiritual).

Pero hay que evitar también la extremosidad de los demás argonautas, los cuales reprimen el eros musical de las sirenas tapándose los oídos en un gesto apolíneo o espiritualista autorrepresivo. La posición clásica de Ulises al respecto parece finalmente más intrigante e interesante, ya que Odiseo es capaz de oír la música sensual de las sirenas, aunque bien atado para evitar locuras por exceso o por defecto.<sup>1</sup>

Ulises es aquí un discípulo de Hermes, capaz de transitar los “eones” o realidades de la vida viviéndolas, pero con precaución o cuidado, siendo capaz en consecuencia de articular la urdimbre vital en trama existencial. El problema candente estriba en que la carne dice sí a la vida inmediata, mientras que el espíritu dice no a la vida. La clave como siempre está en el alma, que dice sí y no a la misma vida o, si se prefiere, sí a la belleza y al espíritu simultánea o coimplicativamente. Carlyle decía que el pensamiento más profundo canta, lo cual es como decir que el espíritu se encarna, pero hay que añadir a su vez con Bergamín que la música nunca podrá libertarse de la sombra órfica, es decir, de su espiritualidad.

Así que el espíritu se encarna, y es lo que somos, al tiempo que la carne se espiritualiza, y es lo que también somos. Mas esto que somos está simbolizado por la propia música, a la vez belleza y espiritualidad: como cuando el gran B. Gigli o nuestro M. Fleta entonan la famosa aria de “Los pescadores de perlas” a modo de ofertorio u oblación de la existencia.

Ahora bien, no deberíamos obviar en esta tesis que la espiritualización de la carne es una sublimación que conduce la vida a su límite: el borde de la muerte. Rilke sabe muy bien que la belleza (sensible) nos lleva al borde del abismo y, por tanto, es inmanencia que nos traslada a la trascendencia. Pero no nos engañemos, se trata de una trascendencia terrible, la trascendencia de la muerte, porque el espíritu dice no a la vida y sí a la muerte y su trascendencia.

---

<sup>1</sup> Mi posición se distancia aquí de la interpretación ofrecida por Pascal Quignard en su interesante obra sobre los Argonautas.

Como afirma Jean Gebser, lo espiritual roza la transparencia, mas la transparencia (añado yo) dice trans-apariencia, así pues silencio. Por una parte, el silencio del sonido tal como lo oye el profano; por otra parte, el sonido del silencio tal como lo escucha el místico (por ejemplo, Dürckheim).

#### FEALDAD Y DESESPRITUALIZACIÓN

Dios es el silencio, el diablo el ruido y el hombre la palabra: el lenguaje. Según lo dicho, la belleza que huye del mundanal ruido, se apalabra humanamente y transita a la espiritualización, conduce a la trascendencia, la muerte y el silencio. Pero curiosamente el sentido espiritual comienza en la propia belleza por muy grosera que parezca, si se sabe apercibirla simbólicamente. En efecto, la belleza es una cristalización de la realidad que culmina en una simetría fatal o mortal, en una perfección momificada, en una apoteosis de la armonía silente, en la quietud extática. Poéticamente decía esto mismo Baudelaire, cuando afirmaba que la belleza lleva la voluptuosidad hasta el límite de su tristura.

Y es que la belleza deslumbra y apenumbra, al modo como la luz de Dios sólo se apercibe por detrás, por la espalda y oscuramente, a través de su sombra que actúa amorosamente (*obumbratio*). Cabe hablar del lado oscuro de la belleza y del amor, del lado turbio y feo, propio de la sombra sombría. Si la belleza dice sublimación o espiritualidad, la fealdad codice desublimación o desespiritualización. Por eso la belleza en un contexto religioso o sacral resulta sublime o celeste (mientras que la fealdad en el mismo contexto resulta infernal o infraterrestre (Luzbel convertido en Lucifer).

Y, sin embargo, entre ambos extremos comparece la evidencia bíblica del Mesías, a la vez el más hermoso de los hombres y el más feo, un modo de coafirmar de nuevo la belleza y su sombra, la espiritualidad y su desublimación, Dios y los íferos. En este contexto, alguien podría pensar que solamente el viejo sabría hablar del espíritu puro por su proceso de purificación vital y su proximidad a la muerte: pero el tal

viejo solamente podría hablar del espíritu puro de un modo impuro y fantasmagórico, por cuanto sigue siendo un espíritu encarnado.

Así pues, planteamos la dialéctica de la belleza y su espiritualidad junto con el contrapunto de lo feo agazapado en ella a modo de des-espiritualización o desimbolización. Ahora bien, este es el paradigma de toda realidad en su realización, tal y como nos lo propone la ciencia física y biológica. Desde estas ciencias contemporáneas, la realidad comparece desde abajo como sublimación del caos y desde arriba como *mathesis* encarnada, o sea, como belleza o espiritualidad encarnada. Una belleza que se proyecta a costas de la fealdad contrapuntísticamente, y una espiritualidad que asciende al precio de su entropía vital. Recuerdese al viejo L. Klages y su concepción del espíritu como contrapunto o contradictor de la vida y lo vital.

Pero bajemos de nuestra especulación y propongamos algún símbolo más tangible de lo que decimos. Hablemos del mar y del amar, lo más extenso de nuestro universo interior, y lo más intenso de nuestro universo interior. Resulta que en el mar, sobre un fondo siniestro, emerge una belleza pura y cristalina, empañada empero por la transparencia de la sangre derramada en sus bajos fondos.

Por su parte, en el amar, sobre un mismo fondo de lucha por la vida, emerge la belleza del amor, siquiera empañado por el desamor. Todo tiene su precio, y la vida avanza a costa de la muerte. También la belleza en su expansión nos conduce a una libertad o liberación paradójica de la propia belleza, mientras que la experiencia de la libertad espiritual nos conduce a la necesidad no-libre de la muerte.

#### CONCLUSIÓN: CARA Y CRUZ

Como decía Jean Gebser, el hombre encarna el universo, y tanto el hombre como el universo proceden del hueco de la caverna vital y acceden al hueco de la caverna mortal. En el intermedio, entre hueco y hueco, la belleza como excedente de sentido (*excessus ad sensum*) sufre el incidente de su hollamiento en el acto de amor, caracterizado por la

ambivalencia entre el acogimiento espiritual (ágape) y el cogimiento material (eros) propio del “aquí te hallo, aquí te hollo”.

De este modo, la belleza se distiende entre la cara y la cruz, el rostro luminoso y el oscuro contrarrostro animalesco, entre la pureza y la impureza. El amor carnal se pierde pero se recupera anímicamente, el espíritu se disipa pero se retrotrae o contrae anímicamente. De modo que es el alma la mediación de cuerpo y espíritu, belleza y espiritualidad, trascendencia e inmanencia.

Cabe simbolizar esta situación liminar en la exquisita plegaria de J. S. Bach “Erbarme dich”, cantada por E. Beal acompañada al violín por Jehuda Menuhin. Mientras que el violinista judío interpreta una melodía llena de gracia divina, la contralto californiana contrapone la desgracia humana con grave voz suplicante: puede verse y escucharse bastante bien en internet.

En el universo el sentido emergente se proyecta a través del sin-sentido demergente, de modo que las soluciones vitales se realizan a costas de disoluciones mortales. Por eso la belleza se espiritualiza a costas de su vitalidad, encontrando su mediación simbólica en el amor como logos afectivo que define anímicamente al hombre.

Entre la belleza y la espiritualidad se interpone el amor humano como mediación redentora o salvadora, por cuanto el amor humano coimplica la belleza espiritual y la espiritualidad bella, eros y ágape, en el médium del “corazón” como ámbito simbólico de las actitudes anímicas del hombre. De este modo, el amor simbolizado por el corazón (cardía) es el quicio (cardo) del sentido existencial del hombre en el mundo.

## BIBLIOGRAFÍA

Remitimos a la aforística de José Bergamín especialmente su librito: Bergamín, J. (1983), *Aforismos de la cabeza parlante*, Madrid: Turner.

De Hipona, Agustín (1981), *Obras completas*, 41 vols., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Importa aquí especialmente su tratado “De Trinitate”, pero también sus estudios sobre el Evangelio de san Juan.

- Dürckheim, K. (1988), *The way of Transformation: Daily Life as Spiritual Exercise*, Londres: Allen & Unwin. Sobre la espiritualidad mística en torno al zen tiene interés esta obra.
- Fabris, A. (2000), *I paradossi dell'amore. Tra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Italia: Editore Morcelliana (Desde una perspectiva eranosiana).
- Gebser, J. (2011), *Origen y presente. Memoria Mundi*, Girona, España: Ediciones Atalanta.
- Gracián, B. (1971), *El Criticón*, 3 vols., Madrid: Espasa-Calpe (Clásicos Castellanos).
- (2001), *Oráculo manual y arte de prudencia*, Zaragoza, IFC-Gobierno de Aragón.

Homero (2007), *Odisea*, Barcelona: Biblioteca Clásica Gredos.  
 Baudelaire, Ch. (2010), *Las flores del mal*, Madrid: Visor libros.  
 Fray Luis de León (1970), *Poesías*, Barcelona: Planeta.  
 Estas obras se citan para el trasfondo literario.

- Klages, L. (1929-1932), *Der Geist als Widersacher der Seele* (El espíritu como contradictor del alma vital), 3 vols., Leipzig: J.A. Barth. Esta obra interesa para la cuestión del espíritu.
- Ortiz-Osés, A. (2003), *Amor y sentido: una hermenéutica simbólica*, Barcelona: Anthropos. Respecto a la hermenéutica simbólica de A. Ortiz-Osés, tiene especial interés esta obra.
- Quignard, P. (2011), *Butes*, España: Sexto Piso. Sobre los Argonautas puede consultarse esta obra, para las versiones clásicas debe consultarse V. Flaco, Higino, Apolonio y Apolodoro, asimismo tener en cuenta las Argonáuticas órficas.
- Weil, S. (1994), *La gravedad y la gracia*, Madrid: Trotta.

Para el trasfondo artístico destacamos *La Pasión según san Mateo* de Bach, la *Capilla Sixtina* de Miguel Ángel y la Arquitectura de Venecia, sobre esta última puede consultarse: Ruskin, J. (2000), *Las piedras de Venecia*, Murcia, España: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Tecnic.

Sobre la ópera y el bel canto remitimos a B. Gigli y M. Fleta en su interpretación del aria “Je crois entendre encore/Mi par dudir ancor” de *Los pescadores de perlas* de Bizet, así como a la interpretación del “Erbarne dich” de *La Pasión según san Mateo* de Bach por E. Beal y J. Menuhin (en la propia red).

Concitamos la obra filosófica de Eugenio, específicamente su obra musical:  
 Trías, E. (2007) *El canto de las sirenas*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.

# Hermenéutica del mito y hermenéutica analógica

MANUEL LAVANIEGOS

Los símbolos marcan un sentido, una esperanza. Ricoeur, al concluir *La simbólica del mal*, decía: “el símbolo da que pensar”; a mí me gustaría decir: “el símbolo da que vivir”.

MAURICIO BEUCHOT

El mito, en su expresión más alada, podría compararse a la mariposa que juega con los reflejos de los colores de sus alas etéreas bajo la luz del sol; el símbolo sería entonces la crisálida que esconde en su caparazón la vulnerable criatura de alas aún plegadas.

FRIEDRICH CREUZER

## 1

Como explica Karl Kerényi, en sus orígenes griegos la palabra *mythos* (μῦθος) se usaba, habitualmente, unida con la palabra *legein* (λέγειν), combinando los verbos “reunir/decir”, “narrar/expresar un pensamiento”, y Platón mismo, ese gran “narrador de mitos”, mantiene a través de

su obra esa movilidad y vitalidad que los griegos denominaban *mythologeín*, *mythologia*, “mitología”.<sup>1</sup> Sin embargo, conforme se consolida el discurso filosófico se terminarán por oponer *mythos* y *logos*. El primero, *mythos*, será entendido como una historia popular, fabulosa y, finalmente, falsa, ligada a las viejas narraciones de Homero y Hesíodo, mientras que el segundo, *logos*, pasará a ser expresión de la verdad (*aletheia*), expresión didáctica de una idea e, inclusive, el residuo de verdad que podría ser arrancado de las equívocas imágenes del *mythos*. Por ejemplo, el poeta Píndaro ya opone los *haimyloi mythoi* al *alethes logos*.<sup>2</sup>

Así, en la medida en que la dialéctica filosófica vaya alejándose de la asombrada certeza que enunciaba Tales de Mileto de que “el mundo está poblado de dioses”, progresará el enrarecimiento y la repulsión que los filósofos experimenten respecto de las ya sospechosas figuraciones mitológicas. *Mythos* y *logos* irán convirtiéndose, de modo paulatino, en “hermanos enemigos”; ahondando su escisión se abrirá un *hiatus*, precipicio, o frontera de fuego que va a atravesar, de cabo a rabo, todo el devenir espiritual de Occidente, a la vez como manifestación y fuente de una “esquizofrenia” que va a impregnar todas sus modalidades civilizatorias.

En el paisaje de este desfiladero, una de las posibles maneras de pensar el surgir y desenvolverse de la hermenéutica o “arte de la interpretación” (*hermeneutiké téchne*), es la de comprenderle, también, como un desplazamiento, paralelo y complementario al proceso anterior, al paulatino distanciamiento entre *mythos* y *logos*. Pues, del ejercicio o talento inspirado en la interpretación de los oscuros enigmas del oráculo divino —bajo el signo tanto de Apolo como de Hermes<sup>3</sup>— pasará, y de manera creciente desde el Helenismo, a formar escuela entre los empeñados en descifrar las narraciones, los textos, las imágenes plásticas y los rituales del dialecto mitológico o *sermo mythicus*,

<sup>1</sup> K. Kerényi y C. G. Jung, *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid: Siruela, 2004, p. 17.

<sup>2</sup> Píndaro, citado por Lluís Duch, en *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona: Herder, 1998, p. 67.

<sup>3</sup> Véase, G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona: Tusquets, 2000, y *Sabiduría griega, I*, Madrid: Trotta, 1995.

ya percibidos como muy distantes en el tiempo y oscuros, ininteligibles, en su significación.

Como señalan Maurizio Ferraris<sup>4</sup> y Marcel Detienne,<sup>5</sup> la necesidad de la emergencia de una lectura *distanciada* o “crítica” propiamente hermenéutica, proviene no sólo del continuo “rumor de la exégesis”, inherente a toda tradición mítica, religiosa y, en general, cultural —que, justamente, viven de la permanente re-interpretación del venero polisémico de sus símbolos, de la recreación de su cosmovisión común—, sino también de que el lector o intérprete se ve obligado a desentrañar y traducir a su cambiado contexto, aquellas imágenes, “nombres” y conceptos, ancestrales o meramente ajenos, captados, ahora, a través de la niebla que interpone el *décalage* de la historia y de la nueva atmósfera cultural.

También podríamos atender a la observación que hace Julien Ries en su compendio *El mito y su significado*, acerca de que: “Los historiadores de las religiones han insistido sobre la necesidad de distinguir la *mitología* como un conjunto de mitos y la *mitografía* como ciencia de los mitos, que algunos, sin embargo, llaman mitología”.<sup>6</sup> Ries considera que esta distinción ayuda a dar claridad en un campo tan complejo como lo es el mito; y siguiendo al historiador de la religión griega Martin P. Nilson, acepta la diferencia que establece entre *mitografía*: “la ciencia de los mitos, que tiene un objeto y un método propio, el de la investigación sobre los orígenes, el desarrollo y el significado de los mitos. Sus materiales son los materiales de toda disciplina histórica, y su método depende de la Historia de las Religiones” y *mitología*: “el conjunto de los mitos en la historia”. Nilson, a su vez, distingue dos categorías dentro de la mitología: *a)* la mitología religiosa y cultural, fundada en la creencia en los dioses, que son representados en sus características, morfología, atributos y en su devenir (teogonía), y *b)* la mitología fabulosa e histórica: relatos, fábulas, cuya intención tiene un propósito moral, son narraciones de aventuras, de héroes, de sus com-

<sup>4</sup> M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México: Siglo XXI, 2007.

<sup>5</sup> M. Detienne, *La invención de la mitología*, Barcelona: Península, 1983.

<sup>6</sup> J. Ries, *El mito y su significado*, Barcelona: Edición Azul, 2011, pp. 27-29.

bates con animales reales o fantásticos, hacen referencia a una acción moral o social, y en ocasiones incorporan personajes históricos en sus narrativas.<sup>7</sup>

Desde esta perspectiva, el hermeneuta, situado en medio del *décalage*, cesura, o discontinuidad histórico-cultural respecto a determinado transcurso de una mitología, al tratar de descifrar, traducir o interpretar —ya sea en un sentido literal, alegórico, tópico o anagógico— adquiere, o debería adquirir, en alguna medida, el papel de un “mitógrafo” de cara a esos *extraños* mitos y su contexto (ahí donde discurría espontáneamente el “rumor de su exégesis”). No obstante la seguridad moderna de Nilson acerca de la “ciencia de los mitos” y de los conocimientos y métodos históricos que tendría que poseer el que desempeñase el papel de mitógrafo, la cosa no es tan sencilla; por cuanto que el mitógrafo-hermeneuta, aunque ya no se encuentre sumergido al modo del que *vive* en la *koiné* o círculo de su tradición mítica —“que porta (sus visiones simbólicas como si fuesen) la escafandra”, o que *vive citando* al “estilo del torero”, perfilándose antes de matar, como dijera K. Kerényi—, en el antiguo *cauce* mitológico, sin embargo, el propio torrente mítico de su época, por más secularizada que ésta sea, no deja de alcanzarle con su corriente, a pesar de que este nuevo afluente colore sus aguas con tonalidades “científicas” o “filosóficas”.

Así pues, sin pretender aquí con estos apuntes un recorrido genético de la cuestión, en este marco de las grietas y turbulencias de las *Weltanschauung*, la tarea de la hermenéutica puede ser vista como un intento de suturar, tender puentes, o *re-medar* el abismo que, insoslayablemente, se abre entre *logos* y *mythos*; como una labor reflexiva y un discurso de “segundo nivel” (mitográfico) de emergencia, que viene siempre a subsanar la tan a menudo olvidada relación indisoluble, originaria y “estructural” que enlaza al *mythos* y al *logos*, a la imagen y al concepto, a los procesos imaginativos y abstractivos, sin los cuales el hombre no podría expresar su situación en el mundo y encontrarle algún sentido.

---

<sup>7</sup> *Idem.*

La hermenéutica, así entendida, vendría a restaurar y, a la vez, transformar las articulaciones gramaticales o modalidades expresivas, por necesidad siempre históricamente cambiantes, permitiendo mirar o amplificar el fluir de las variaciones exegéticas consustanciales, “naturales” a los símbolos primordiales, que cual “crisálidas”, diría Creuzer, animan los grandes despliegues “alados” de las narrativas cosmogónicas, teogónicas, antropogónicas y escatológicas, tan imprescindibles a los hombres como la conceptualización racional para orientar su cotidianidad vital.

En esta secuencia, el famoso “giro hermenéutico” lingüístico-antropológico contemporáneo (Gadamer, Ricoeur), que se ha venido extendiendo desde la segunda mitad del siglo xx en el contexto polémico de la filosofía y las ciencias humanas, resulta inseparable de la larga “querella” occidental entre *mythos* y *logos*. De hecho, uno de los aportes más significativos de su horizonte teórico se cifra en volver a pensar las problemáticas categorías del “símbolo” y del “mito”, más allá del prejuicio y rechazo sistemáticos de que fueron objeto, sobre todo a lo largo del desenvolvimiento del pensamiento científico-filosófico moderno, en el progresivo estrechamiento unidimensional de su racionalidad, e igualmente, al tratar de ir más allá de su contraparte, la del cauce del romanticismo, que reivindicaba la vía mítico-simbólica como dimensión esencial a la espiritualidad del *anthropos*, aunque a la manera exaltada de una “re-mitificación” a ultranza e insuficiente en el enfoque de un *logos* crítico. A tal punto que, podríamos decir, el choque entre Ilustración y Romanticismo representa, en buena parte, una modalidad moderna de enunciar la distensión de “larga duración” entre el *logos* y el *mythos*, cuyas vertientes aún no están del todo extintas ni dejan de enfrentarse, modificadas en nuevas máscaras.

En el mismo sentido, la notable contribución del filósofo y antropólogo catalán Lluís Duch en su libro *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica* [1995], donde realiza una investigación sistemática de los principales tópicos de la problemática del mito y de las corrientes más relevantes de su interpretación a lo largo de la cultura occidental, desentrañando los modelos antropológicos que subyacen a sus hermenéuticas. Allí señala que lo más significativo de las apor-

taciones de algunos estudiosos actuales (por ejemplo, Hans Blumenberg, Manfred Frank, Kurt Hübner, Hans Poser, Fritz Stolz, Christoph Jamme, etc.) es que:

intentan tomar distancia tanto por lo que respecta al *antimitismo* característico de los pensadores de procedencia *ilustrada* como en relación con el *panmitismo* de muchos filósofos y artistas *románticos*. Aquello que caracteriza algunos de los actuales estudios en torno al mito es la búsqueda de nuevos modelos interpretativos, mediante los cuales sea posible una creadora e indisoluble integración de la capacidad mitopoyética y de la disposición “lógica” del ser humano.

Es que la *complementariedad* entre el “discurso mítico” y el “discurso lógico” constituye la única manera disponible del ser humano para *expresarse* exhaustivamente, dando totalmente salida a su poliglotismo y a su polifacetismo constitutivos. Además si se tiene en cuenta esta conclusión, en la práctica es posible evitar los discursos totalitarios, que se imponen tanto si se reduce exclusivamente la humanidad del hombre a la *afectividad*, a las imágenes trascendentes y a una comprensión intuitiva de la realidad (*discurso mítico*) como si, al contrario, se establece como única clave hermenéutica el *discurso lógico*, es decir, un ininterrumpido proceso de *racionalización* que, indefectiblemente, conduce al hombre y a la sociedad a la “jaula de hierro” a la que se refería Max Weber a principios del siglo xx.<sup>8</sup>

La potencia y cualidad decisiva del símbolo, que lo diferencia radicalmente de los simples signos y las alegorías, es la de ser la “epifanía de un misterio”, cuyo sentido permanece vivo a través de las múltiples variaciones que experimenta su expresión en cualquiera de los lenguajes —de gestos en el rito; de palabras en el mito; de imágenes plásticas materializadas en el ícono; o de ritmos sonoros en el “*foné/tiempo*” (E. Trías) de la música— que le sirven de encarnadura sensible, de soporte comunicativo. De hecho, en las culturas arcaicas, antiguas, tradicionales o pre-modernas, la aleación o conjunción entre lo mítico, lo ritual, lo icónico y lo musical conformaba el momento y lugar, del tiempo-espacio festivo sagrado; diferenciado del mero transcurrir profano de

---

<sup>8</sup> Ll. Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona: Herder, 1998, p. 17.

la comunidad, o del recitador y el escucha, del actor y espectador, que suscitan y presencian el *performance* iniciático del *sermo mythicus*.

Enfocado desde esta perspectiva hermenéutica, el *mythos* se nos presenta como una complejización o composición a partir de símbolos primordiales, “numinosos”, de aparición de lo sagrado —“hierofanías”, como les llama Mircea Eliade—, que a través de su “redundancia” en la palabra, en las relaciones lingüísticas o imágenes verbales, diseminada y articulada narrativamente, alcanza una dramatización ejemplar. *Mythos* como relato en torno al origen y al sentido de las situaciones o interrogantes liminares del hombre en el cosmos y en la historia —¿de dónde venimos?, ¿quiénes somos?, ¿a dónde vamos?, ¿por qué el mal y la muerte?, ¿qué nos salva?— como narración fundacional que cuenta los episodios “más reales y verdaderos”, realizados por las fuerzas mágico-divinas, dioses o héroes, acaecidos en *illud tempus*, en el prestigioso tiempo antes del tiempo.

En su decisivo libro *El mito del eterno retorno* (1947),<sup>9</sup> así como a lo largo de su prolífica obra, M. Eliade insiste, de diversas maneras, en el núcleo “hierofánico” (aparición o configuración histórico-concreta de la experiencia *estructural* humana de lo sagrado) del símbolo, inserto en la dialéctica entre lo sagrado y lo profano, visto como el eje básico del devenir de la vida religiosa. Núcleo o tensión generadora (*sacer*: hacer/realizar lo sagrado, consagrar) de las diferentes tipologías míticas (cosmogonías, teogonías, antropogénesis, escatologías), que se despliegan como “historias ejemplares”, precisamente constelando diferentes “sistemas” o morfologías simbólicas —G. Durand diría “enjambres de símbolos”, que se organizan según esquemas de acción y dan lugar a *estructuras* (*esquizomorfas*, *místicas* y *sintéticas*), que manifiestan los *regímenes* arquetípicos, diurno y nocturno, en la formación de las imágenes—. <sup>10</sup> Dotándolas con su articulación narrativa de un alcance ontológico, que consagra ritualmente el cosmos y el papel del hombre en él. Los mitos se revelan así en su papel de matrices u horizontes

<sup>9</sup> M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza/Emecé, 1972.

<sup>10</sup> Véase G. Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, México: FCE, 2004.

“cosmovisionales” que modelan y dan sentido a la temporalidad, a la vez como sustrato, fuente y plasmación, producto expresivo y enlace axiológico, de los grandes caminos de la búsqueda del *Homo religiosus* en las diferentes culturas a lo largo de la historia.

En el mito, a través de sus personajes y episodios, los símbolos se patentizan, exhiben plásticamente el misterio que encierran, desenvuelven, o “ponen en escena”, su tendencia arquetípica y *teleonómica*, que intenta llegar a su finalidad, a las zonas fronterizas del Origen (protología) y del Fin último (escatología). Ahí donde máximamente colinda lo sagrado y lo profano, la mortalidad y la inmortalidad, el tiempo y la eternidad, el bien y el mal, el ser y la nada.<sup>11</sup> Las narraciones míticas configuran cosmovisiones unitarias, estabilizadoras y reguladoras de cohesión arquetípica frente a la contingencia y la ambigüedad, el caos y la muerte que inevitablemente acecha a la *humana conditio*.

## 2

El filósofo Mauricio Beuchot, por su parte, ha indicado, reiteradamente, que el terreno de las configuraciones simbólico-míticas es el campo privilegiado hacia el que apunta el ejercicio de la hermenéutica analógica. Fue a raíz de los *des-centramientos* (antietnocéntrico, antilogocéntrico, antiautoritario-patriarcalista, por así decirlo, en el sentido de sus *negaciones* críticas) que la novedosa comprensión de lo simbólico, en el siglo xx —posibilitada por los impactos del arte moderno, la etnología, la arqueología, el psicoanálisis, la lingüística, la historia de las religiones, etc.—, vino a provocar sobre el edificio científico-filosófico de la racionalidad occidental una aventura de síntesis crítico-genealógica más elevada.

Es en este sentido que el hermeneuta no sólo no puede permanecer al margen de estos conocimientos subversivos, sino que potencián-

---

<sup>11</sup> En esta misma dirección hermenéutica Paul Ricoeur elabora su esencial “simbólica del mal”, a lo largo de sus obras: *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Trotta, 2004 y *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires: Megápolis, 1975.

dolos debe constituirse, al mismo tiempo, tanto en un filósofo como en un *philomythes*, en un amante de los mitos, al decir de Aristóteles. Tiene que empeñarse en buscar la conjunción analógica entre el pensamiento crítico de la razón y la creatividad de la imaginación simbólica; sólo puede realizar una hermenéutica a profundidad si se convierte en un “mitógrafo” de la realidad cultural que le rodea, buceando en las honduras de los dilemas *imaginables* de su época y comprometiendo a fondo en ello su trayecto biográfico-existencial; porque los dilemas imaginarios no dejan nunca de ser religioso-culturales y ético-políticos —al ‘fundar’, aunque sea de un modo parcial consciente e inconsciente, los horizontes deseantes (“pre-juicios” o presupuestos del “mundo de la vida” [*Lebenswelt*]), que se concretizan como verdaderos *ethos* o formas concretas de existencia—. Al respecto, M. Beuchot traza el dilema más general que enmarca la cuestión del mito en su actualidad:

Hasta hace poco la filosofía se ha afanado por encontrar la razón del mito, pero en la actualidad parece querer develar el mito de la razón. Así como se habla de la razón del mito debería hablarse del *mito de la razón*. Pues fue el mismo Popper quien nos hizo darnos cuenta de que, al no poder fundar la razón en sí misma, so pena de circularidad, sólo podemos basarla en una especie de acto de fe, en una especie de mito. Y, así, nos quedamos con que la razón del mito es ser el mito de la razón. La razón da razón del mito y el mito da razón de la razón. No puede estar más circular y enigmática la cosa.<sup>12</sup>

Lo sabemos, esta circularidad paradójica del mito de la razón, o de las formas peculiares, desplazadas o camufladas, que adopta el mito en la era de la razón, es una de las modalidades, si no la más fuerte, de enunciar la crisis problemática que permea por completo la “querrela” científico-filosófica contemporánea. Sin dejar aquí de recordar que a esta embrollada circularidad también arribaba, en su momento, la decisiva *Dialéctica del Iluminismo*,<sup>13</sup> de T. W. Adorno y M. Horkhei-

<sup>12</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México: IFL, UNAM, 2007, p. 111.

<sup>13</sup> T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Sur, 1970.

mer, que mostraba cómo el estrechamiento instrumental de la razón —complementario a las corrientes de la analítica formalizante de la lógica neopositivista, a la dogmática del materialismo dialéctico y de la metafísica canónica—, se organiza de acuerdo con el principio de dominio represivo civilizatorio de la naturaleza y del hombre. Pero, justamente, fomentando también la “instrumentalización del mito”, convertido en pedagogía mediática de las ideologías identitarias de la raza, la nación, el Estado, el progreso, la revolución, el macho bélico, la mujer subyugada, etcétera.

Si la razón científico-técnica había sido mixtificada, entonces devenía en regresiva, se hipertrofiaba impotente frente al apogeo de la violencia totalitaria del genocidio racionalizado. ¿Cómo podía auto-transformarse la razón misma, sometida a su institucionalización, en pensamiento negativo y liberador? Un *cul-de-sac*, un círculo vicioso —“el mito ya es racionalización y, ahora, la razón recae en el mito”— parecía teñir de un tono pesimista, pero también sumamente realista, como lo podemos comprobar en muchos rasgos hoy en día, el siniestro fresco de la época trazado por los teóricos de Frankfurt.

Regresemos a nuestro punto de partida, a la proposición, escueta y contundente, formulada por Beuchot:

Los símbolos marcan un sentido, una esperanza. Ricoeur, al concluir *La simbólica del mal*, decía: “el símbolo da que pensar”; a mí me gustaría decir: “el símbolo da que vivir”.

Precisamente, por la “*virtus interpretativa*” de la *phrónesis* que guía el proceder analogizante de la empatía y la parsimonia requeridas por la hermenéutica,<sup>14</sup> Beuchot, al igual que Ricoeur, opta por el “camino largo”, que no se ahorra las mediaciones necesarias del recorrido por

---

<sup>14</sup> Aquí se hace necesario aclarar que el “principio regulador o ideal” para la hermenéutica analógica no es tanto el mayor grado de aproximación a la univocidad referencial del significado o del concepto a la “verdad” del objeto, sino, más bien, el de la analogía misma, operando como *phrónesis* que precisa lo más posible en el gradiente del trayecto interpretativo, indisoluble entre sujeto y objeto, en la construcción de los diferentes niveles de “verdad” correspondientes a los múltiples significados del sentido de los ‘textos’. Véase M. Beuchot, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México: FFYL,

los vericuetos de la articulación específica de los lenguajes simbólicos, para poder acceder al complejísimo fenómeno del mito. Y observa que, precisamente, la determinación agregada de “lo icónico” —a partir de la semiótica filosófica de Ch. S. Peirce, que perfila la perspectiva correcta de la hermenéutica elaborada por M. Beuchot como una “hermenéutica analógico-icónica”—, se halla poniendo el acento en el componente “figural”, “imaginial” o propiamente simbólico,<sup>15</sup> y no en el meramente conceptual y sígnico; en el proceso de producción y recreación interpretativa de la *poiesis* implicada en los textos, en los monumentos y en las acciones simbólicas polisémicas. Es decir, énfasis en el factor, a la vez natural-cultural de la imagen, en el que cobra “cuerpo”, o “representación”, el significado oculto o ausente; permitiendo, a través de la metáfora y la metonimia, el curso del pensamiento analogizante, así como el establecer semejanzas proporcionales entre las diferencias, para la aprehensión y comprensión, a la vez perceptual, afectiva e intelectual, del mundo inmanente y de su sentido trascendente, del ser y de Dios.

El ejercicio hermenéutico (*hermeneutiké téchne*), también en su deriva analógico-icónica, está consciente de los cauces mitológicos que sumergen al propio investigador en los *mitologemas*, a través de las imágenes del mundo (*Weltbild*) de su época, no obstante, éste tiene que recorrer todo un itinerario o programa en curso. Pues si la filosofía se deja “ilustrar” por el símbolo, tiene que desempeñarse como una filosofía del lenguaje y de la cultura, que atiende a los símbolos de los diferentes grupos histórico-culturales, en su riqueza y diferencia. Asimismo, tiene que realizarse como una filosofía de la religión, pues

---

UNAM, 2007 y *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM/Ítaca, 2006.

<sup>15</sup> Recordando la aclaración que hace M. Beuchot, de que: “el ícono, tal como lo manejamos aquí, corresponde a lo que en otra tradición se ha denominado el *símbolo*. En la semiótica, sobre todo, en la escuela pragmática americana (Peirce, Morris, Sebeok), se llama “ícono” a lo que en la escuela europea (por ejemplo, Cassirer, Eliade y Ricoeur) llaman “símbolo”. Y el símbolo es lo más apropiado para plantear la hermenéutica de lo religioso, la hermenéutica teológica; por ello hemos querido incorporar aquí la iconicidad, pues es incorporar el símbolo”. M. Beuchot, *Hermenéutica analógico-icónica y teología*, Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, 2008, p. 40.

el hombre siempre ha elaborado sus principales contenidos religiosos como símbolos —“confesando”, a través de ellos, sus creencias, su fe—. Esta doble perspectiva es la que permite la construcción de una auténtica antropología filosófica, que no queda al margen de la reflexión de una ética que piensa críticamente las interacciones entre la persona y la cultura en el sentido del bien y la justicia; sólo así se alcanza la posibilidad de elaborar el nuevo horizonte de una ontología simbólica.<sup>16</sup>

Una ontología simbólica que resulte “significativa” para pensar el destino del hombre en nuestro tiempo, más allá de la dogmática univocista-racionalista moderna y de la arbitrariedad de las mixtificaciones-equivocistas posmodernas, tal vez sea el último nivel (ontológico) que resuma la máxima aspiración de la hermenéutica analógica, el que guíe con sus “luces” —también debemos agregar con sus “claroscuros”— los rumbos del reconocimiento (Ricoeur), siempre preñados de ambigüedad, de las mujeres y los hombres, en medio de las “iconosferas” y “logosferas” reinantes. Con esto se recuperaría la cualidad esencialmente ontológica de lo simbólico-mítico destacada por M. Eliade, y se haría justicia a la idea categórica enunciada por G. Gusdorf, en su libro *Mito y metafísica*, “si la metafísica/ontología es la filosofía primera, también es una mitología segunda”.<sup>17</sup> En el medio ambivalente de una época que P. Ricoeur ha calificado como tiempo del olvido y de la posibilidad de *anamnesis* de los símbolos y las hierofanías, y que E. Trías caracteriza decisivamente como el eón de la gran ocultación, propio de la edad de la razón que alberga en su seno —aunque manifestándose, con harta frecuencia, como las sombras “diabólicas” de una cesura trágica— la gran promesa de una nueva *edad del espíritu*,<sup>18</sup> capaz de conjugar racionalidad y simbolismo.

---

<sup>16</sup> Véase M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, ed. cit., p. 132.

<sup>17</sup> G. Gusdorf citado por M. Beuchot en *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, ed. cit., p. 132.

<sup>18</sup> E. Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona: Destino, 1994.

## 3

Ahora bien, permítasenos hacer una especie de salto mortal, apoyándonos en el mecanismo de la “abducción” (razonamiento hipotético, argumentación condicional pero ampliadora de conocimiento), que plantea Ch. S. Peirce y tamiza Beuchot,<sup>19</sup> para alcanzar en algo el grado paradigmático de las iconizaciones. ¿Cómo podríamos esbozar, aunque fuese de manera harto tosca, esquematizada, la complicada encrucijada mitológica de nuestra época?, ¿cuáles serían los distintos *cauces míticos* —para usar el término de G. Durand— que se intersectan conflictivamente en el imaginario actual?, ¿qué afluentes podemos reconocer?, y, por último, en este contexto paradójico y polémico, ¿en qué “mitologemas”,<sup>20</sup> operando como “filosofemas”, se ampara la hermenéutica analógica, siendo que, inevitablemente, describe el trayecto de la búsqueda de una “ontología primera, que es, a la vez, una mitología segunda”?

En el marco posmoderno, aún marcado por la quiebra de los *meta-recit* (Lyotard) o hundimiento de las “grandes ideologías”, e incluso debido a ello, podemos localizar la persistencia sujeta a las más aparatosas metamorfosis sin cuento de al menos: el cauce mitológico prometeico y el de su crisis, el cauce fáustico; el retorno de lo dionisiaco y, el hasta ahora marginal, cauce hermético.<sup>21</sup>

<sup>19</sup>M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, ed. cit., pp. 125-126.

<sup>20</sup>En la ponderación, por parte del mitólogo y helenista húngaro K. Kerényi, de la expresión *mythologeiein*, “mitología”, como más adecuada a la movilidad o generatividad mitopoyética propia del mito —concebido como un arte unido y consustancial a la poesía, donde ambos dominios coinciden recreando un material especial. Kerényi escribe: “Existe una materia especial que condiciona el arte de la mitología: es la suma de elementos antiguos, transmitidos por la tradición —*mitologema* sería el término griego más indicado para designarlos—, que tratan de los dioses y de los seres divinos, combates de héroes y descensos a los infiernos, elementos contenidos en relatos conocidos y que, sin embargo, no excluyen la continuación de otra creación más avanzada. La mitología es el movimiento de esta materia: algo firme y móvil al mismo tiempo, material pero no estático, sujeto a transformaciones” (K. Kerényi y C. G. Jung, *Introducción a la esencia de la mitología*, ed. cit., p. 17).

<sup>21</sup>Han sido, sobre todo, los teóricos afines al Círculo de Eranos los que se han destacado en problematizar estas vertientes *mitogenéticas*, a menudo subterráneas, presentes en el horizonte cultural contemporáneo; los que han insistido, también, en la

El primer cauce mitogenético que podríamos reconocer es el del *prometeísmo*, proveniente de la mitología y la tragedia áticas, que adquirió un auge sin precedentes a lo largo del ascenso iluminista de los siglos XVIII, XIX y XX, y que tiene a su héroe en la figura de Prometeo, el titán heroico transgresor, que escamotea el sacrificio debido a Zeus, el dios-rey del Olimpo. Prometeo es el rebelde, el que rompe la prohibición y entrega el fuego (símbolo del intelecto inventivo, la *téchné*, el *logos*, el *nous* y el verbo creador) a los hombres, convirtiéndose en su benefactor y héroe civilizador. En algunos mitos es incluso el artífice creador del hombre mismo, víctima de la tortura del Zeus-tirano, que conserva aún vestigios brutales no superados de su estirpe titánica. Héroe, además, profetizador, que prefigura su propia liberación y el destronamiento del tirano a manos de su enemigo Tifón, y con ello, también, dador de la *esperanza* a los hombres, vía el ardid de esconderla en el fondo de la jarra de los males que porta Pandora.<sup>22</sup>

Así, pues, Prometeo, a la vez víctima y libertador, será elevado a prototipo revolucionario de la condición humana, tanto por el *telos* del iluminismo racional como por los anhelos románticos; y no sólo, sino aún más por las vertientes materialistas y positivistas científico-filosóficas. Prometeo quedará, hasta nuestros días, evocado por todas las mitologías del progreso de la razón historicista, que se ven modeladas por la elección polarizada hacia el *Régimen diurno* de la imaginación, predilecto de Occidente que, según G. Durand, privilegia las estructuras simbólicas diairéticas, antitéticas, idealistas y ascensionales que

---

resonancia simbólico-mitológica de la figura del dios Hermes funcionando al interior de las proposiciones del actual 'giro hermenéutico', resonancias que están en su propia raíz y trayectoria genealógica 'hermética', y de las que no se puede prescindir. Para esta temática véase: Varios, *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, ed. A. Verjat, Barcelona: Anthropos, 1989.

<sup>22</sup> Véase, para la hermenéutica de las fuentes griegas del mito de Prometeo, los notables ensayos y el libro que les ha consagrado el helenista D. García Pérez, por ejemplo, "Prometeo: tradición y progreso", *Nova Tellus*, 24.2, México: IIFL, UNAM, 2006, pp. 79-109. También J. Kott, *El manjar de los dioses*, México: Era, 1970, y J. Starobinski, "La fábula y la mitología durante los siglos XVII y XVIII" y J. Richer, "Romanticismo y mitología", ambos en Varios, *Diccionario de las mitologías, vol. IV, Las mitologías de Europa*, cap. IX-2, pp. 493-589.

luchan y triunfan, armadas con la “espada” y el “cetro”, contra los símbolos nocturnos vueltos monstruosos, bajo figuraciones terrimorfos, catamorfos y nictiformes. En resumen, organizándose en una trayectoria heroica *esquizomorfa*.<sup>23</sup>

Sin embargo, he aquí que en el relevo romántico, bajo la luz lunar, prevalentemente nocturna, onírica e inconsciente —valencias típicas del romanticismo—,<sup>24</sup> el cauce prometeico experimenta una “vuelta de tuerca” que deja ver su trasfondo terrible y siniestro<sup>25</sup> (*das Unheimliche*, que aparece en E. T. A. Hoffmann, y tan bien observado por Freud), mismo que encuentra su expresión más plástica en la recreación que hace Goethe de la vieja leyenda tardomedieval del *Fausto*, donde se ponen en vilo las antinomias en que se debate un melancólico erudito, embotado de conocimientos, pero radicalmente insatisfecho y vacío —aquejado de *spleen*, diría Baudelaire, o de nihilismo, siguiendo a Nietzsche—, que sólo podrá reavivar sus deseos a costa de vender su alma al diablo. La metáfora del “pacto satánico”, que recurre a una fuerza “sobrehumana” para potenciar el poder de sus intenciones y acciones, hace que el eminente Dr. Fausto devenga en un ultra-Prometeo. Prácticamente realiza todos sus deseos y sueños, sólo que de una forma perversa, que esparce caos, destrucción, dolor y muerte a su alrededor; que se transforma en un engendro de egotismo exaltado por las “técnicas mágicas” que pone a su disposición Mefistófeles (símbolo de su *alter ego* o su “doble” demoniaco). Como si el poder de transformación —“En el principio fue la Acción”— deviniese en el retorno violento de lo reprimido; algo que amenazó con devorar al propio Goethe que, titubeante, espacia la redacción de su segunda parte por más de veinte años, pues permanecía insatisfecho con el final que le había dado en la primera versión.

<sup>23</sup> Véase G. Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, ed. cit.

<sup>24</sup> Véase A. Beguin, *El alma romántica y el sueño*, México: FCE, 1992.

<sup>25</sup> Como lucidamente señaló en su intervención (*Las alianzas en su devenir analógico*) en el Coloquio la doctora M. R. Palazón, ese trasfondo terrible, cruel y siniestro, de los holocaustos que yacen escondidos bajo todo símbolo de alianza y reconciliación, y que no debemos olvidar, so pena de confundir los términos analogados.

Pero no sólo eso, sino que, aun cuando salva en el *borderline* al inteligentísimo, productivo y perverso Fausto de la condena final por la intervención de Margarita, al modo análogo de *La Comedia* de Dante (símbolo del “eterno femenino” en Beatriz) y el *Deus ex machina*, la metáfora de la novela/drama de Goethe parece desbordarse de la fabulación en un auténtico mitologema “maldito”, en el que se reconocerán las generaciones venideras. El *Fausto* pasará a convertirse, a la vez en símbolo y complejo del intelecto perverso de la ciencia/técnica, ahora hiperpotenciada y alienante, elevada a fetiche cuasi mágico, que se vuelve contra su productor;<sup>26</sup> símbolo de la liberación inconsciente de lo reprimido sin incorporar al juicio consciente sino más bien comandándolo, en una especie de Ícaro modernizado o “Monstruo de la Razón” (F. Goya) automatizado. *Fausto* se irá delineando, de manera creciente, como un cauce mitogenético que hace de espejo de las pesadillas esquizoides de la época. Tan sólo recordemos aquí al *Frankenstein* (1823) de Mary Shelley; al *Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886) de Robert Louis Stevenson; o la, directa y genial, recreación del *Doktor Faustus* (1943) de Thomas Mann, en la que el personaje es encarnado por un músico vanguardista, que desea acceder a sonoridades inauditas. O, también, los más recientes films: *Metropolis* (1927) de Fritz Lang; *Solaris* (1972) del cineasta ruso Andrei Tarkovsky; *Blade Runner* (1982) de Ridley Scott; o *The Matrix* (1999-2003) de los hermanos Wachowski; para llegar, de nuevo, hasta la versión del *Fausto* (2011) del cineasta ruso A. Sokúrov.<sup>27</sup> Estos son algunos mínimos hitos del cauce mitoló-

---

<sup>26</sup> Véase la interpretación del Fausto como metáfora de la modernidad desarrollada por M. Berman, en su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México: Siglo XXI, 1998 (con la que sólo en parte coincidimos).

<sup>27</sup> El *Fausto* (*Faust*), de Aleksandr Sokúrov, cuya recreación cinematográfica de la obra de Goethe se halla enmarcada panorámicamente en referencia al poderoso lienzo *La batalla de Alejandro Magno* (1529), pintado por Albrecht Altdorfer, en una imaginada provincia alemana, plagada de miseria, peste, feudalidad y grotescos visos de modernidad; resulta sumamente inquietante. Y nos pone a pensar, máxime cuando que el *Faust* viene a culminar la tetralogía fílmica sobre el poder confeccionada por Sokúrov, precedida por *Moloch* (1999), sobre Hitler; *Taurus* (2000), sobre Lenin, y *El Sol* (2004), sobre Hiroito; demoleedores retratos de la patología íntima de estos, tristemente célebres, megalómanos, cual crónicas de sus manías cotidianas, incubadoras de sus grandes

gico *fáustico*, de talante trágico, o por lo menos altamente conflictivo, que pone en escena, que revela, no el triunfo prometeico sino su estrepitoso fracaso y extravío. Relatos en donde el héroe se trasmuta en antihéroe y que únicamente alcanza a vislumbrar el lado nocturno-femenino (entreviendo el “reino de las madres”), esas sombras olvidadas que siempre arroja el paso de la luz y con las que no logra reconciliarse, en un mundo aquejado a la par por el agnosticismo y el cinismo que distorsionan el rostro femenino de la Naturaleza, sujetándola a mera materia explotable.

No resulta extraño que el pensador Eugenio Trías, ya desde su libro *La aventura filosófica*,<sup>28</sup> considere que el horizonte epocal contemporáneo puede caracterizarse como *fáustico/hespérico*, aludiendo con ello tanto al “retiro de los dioses” de Hölderlin, como al complejo fáustico inaugurado por Goethe. A su vez, M. Beuchot diagnostica desde la analogicidad-icónica, la también esquizofrénica polarización del pensamiento moderno, que bascula entre el univocismo autoritario de la racionalidad moderna y el equivocismo relativista de la posmodernidad, igualmente parcializantes y fracturadores del nexo ancestral entre el microcosmos humano y el macrocosmos —desgarramiento que se pone de relieve en los episodios fáusticos del “homúnculo” y de la trágica muerte de “Euforión”, el hijo que Fausto engendra con Helena de Troya, encarnación fatídica del héroe romántico.

Posiblemente estos “cauces míticos”, un poco esquematizados a la manera de *Idealtypen* (Max Weber), mezclen sus aguas. No obstante, la fuerza y el carácter, la coloración y la temperatura de sus distintas corrientes son susceptibles de distinguirse; inclusive hasta su desembocadura en variados afluentes.

---

descargas psicópatas y criminales. Al culminar Sokúrov con el *Fausto*, no sabemos si su relato significa un preámbulo o un epílogo de la saga, o, más bien, paradójicamente funge como ambos; la ansiedad insaciable que conduce a Fausto hasta los confines del escarpado paisaje montañoso parecen apuntar, a la vez, hacia el funesto destino que vendrá o hacia un horizonte abierto, siempre posible, más allá de la trilogía del poder y su terror; por lo demás, el *Faust* de Sokúrov termina donde acaba la primera parte de la narrativa de Goethe.

<sup>28</sup> E. Trías, *La aventura filosófica*, Madrid: Mondadori, 1988.

Así, paralelo y en contraste con el cauce prometeico, con su brusco torcimiento en el precipicio de su bifurcación crítica en cauce fáustico, es factible localizar la emergencia del moderno cauce del *retorno del dionisismo*, arrastrado desde su desenvolvimiento en los contextos griego y romano como religión misterica, hasta su reinterpretación a fines del siglo XIX, sobre todo a partir de *El nacimiento de la tragedia*<sup>29</sup> de Nietzsche, incrementándose su prestigio casi paradigmático en el siglo XX y de un modo álgido a partir de los movimientos contraculturales de 1968.

En *Las Bacantes* de Eurípides,<sup>30</sup> Dioniso representa la irrupción en la *polis* racional de Penteo, la violencia descabellada, liberadora de emociones y pasiones que arrebató a las Ménades hacia el paroxismo salvaje y la visión extática. En nuestros días, tiende a identificarse con las eclosiones intermitentes de exaltación orgiástica de la sexualidad; de la necesidad de lo comunitario; el desatamiento inmediato de lo festivo; de los estados alterados de la embriaguez y las pulsiones transgresoras, rompedoras del disciplinamiento de la normalidad sistémica de las sociedades tecno-científicas. El mito de Dioniso es orientado, así, a unificar y describir la deriva transgresiva multiforme de los brotes contraculturales empaquetados de un inmoralismo regenerador, del exceso polimorfo del cuerpo deseante que siempre rebasa los límites de su confinamiento individuado en patrones apolíneos, del contagio hacia la fusión con el *En kai Pan*, el Uno-Todo primordial, que reúne lúdicamente la vida y la muerte, a los hombres y a las mujeres con la totalidad de los seres del cosmos, sobre un fondo trágico estetizado.

Podríamos observar, en esta dirección, una aleación especulativa fuerte con prolongación de las reivindicaciones de lo “sagrado/pagano” realizadas por las teorías del deseo y del erotismo excesivo de valencias irracionales e incalculables, confeccionadas por el Colegio de Sociología (R. Caillois, G. Bataille y M. Leiris); por la dramaturgia de la *crueledad* de Antonin Artaud; por la retoma de los “Situacionistas” (Guy

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 1978.

<sup>30</sup> Eurípides, “Las Bacantes”, en *Tragedias II*, México: REI, 1991. Véase asimismo C. Chuauqui, *El texto escénico de Las Bacantes de Eurípides*, México: IFL, UNAM, 1994.

Debord y Raoul Vaneigem); o por la “religión molecular” de movimientos rizomáticos pensada por G. Deleuze y F. Guattari, irrigando inclusive a ciertas corrientes del *New Age*.

Por su parte, el filósofo y mitólogo Jean-Jacques Wunenburger, que dedica un notable ensayo al análisis de la vertiente dionisiaca en su “Dioniso o las imágenes del exceso”,<sup>31</sup> considera conveniente contrastar la deriva antes someramente descrita, que tiende a identificar excesivamente a Dioniso con un prototipo de la violencia transgresiva, con los aportes de la religión comparada, la hermenéutica simbólica y la psicología de las profundidades, los cuales nos permiten ahondar y matizar la comprensión que tenemos de los mitemas y la ritualidad antigua del dionisismo, en sus contextos originarios (E. Rohde, W. Otto, K. Kerényi, J. Brun, G. Gusdorf, M. Detienne, H. Jeanmaire, C. G. Jung, J. Hillman y G. Durand, entre otros). Por ejemplo, Kerényi<sup>32</sup> ha interpretado la figura de Dioniso en referencia al arquetipo del *puer aeternus*, del “niño divino” y de su simbólica del estadio original del psiquismo que lo reenvía a la búsqueda de una madre nutricia. Asimismo ha subrayado sus nexos míticos con Deméter y Perséfone, su carácter de “deidad de las mujeres” y el travestismo que acompaña su ritual, todo lo cual hace que el esquema retornante de su mito se oriente a la reintegración *mística*, *antifrástica* o de *regresus ad uterum* (Durand) o seno de la Diosa Madre, en alto contraste con la tendencia ascensional, agonal y diairética del patriarcalismo de Zeus y Apolo.

El psicólogo J. Hillman, a su vez, ha insistido en la simbólica exotático-mística de Dioniso, sólo como un momento en que las fuerzas psíquicas fragmentadas del ego se fusionan y confunden en un estado indiferenciado, o de identificación histérica, cargado de peligrosas descargas emocionales, que exige ser de nuevo re-integrado a un nivel espiritual más elevado. Wunenburger, asimismo, relaciona estas interpretaciones con el antiguo devenir de relaboraciones del mito dionisiaco

---

<sup>31</sup> J.-J. Wunenburger, “Dioniso o las imágenes del exceso”, en *La vida de las imágenes*, tercera parte, 1, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín, 2005, pp. 207-220.

<sup>32</sup> K. Kerényi, *Dionisos. Raíz de la vida indestructible*, Barcelona: Herder, 1998.

en la Tragedia, en conjunción con lo apolíneo, ya visto por Nietzsche y por el orfismo, donde la transgresión fusional es canalizada hacia una religión esotérica de los “misterios”, en la que Dioniso Zagreo paulatinamente se transforma en un dios escatológico para las cofradías de los iniciados.

Sin poder aquí continuar con las penetrantes reflexiones de J.-J. Wunenburger en torno de la deriva contemporánea del dionisismo, simplemente citemos unas últimas ideas suyas, hechas a modo de interrogante:

Al fin de cuentas, la indeterminación contemporánea de Dionisio apuesta por hacernos creer y esperar que Dionisio todavía puede inspirar y regenerar nuestra sociedad o nuestra cultura, sin llevarnos a que nos preguntemos en primer lugar si nuestra civilización es todavía capaz de recibir al dios. Porque el antiguo mensaje dionisiaco ¿no consistía, acaso, en recordarnos que la violencia regeneradora del dios no puede llegar a ser una esperanza histórica más que para comunidades cerradas y estructuradas mediante rituales? La sombra de Dionisio planea seguramente sobre algunas experiencias comunitarias actuales, teatrales, terapéuticas o festivas. Pero, ¿puede acaso extenderse a las sociedades de masa ritmadas por el consumo y la sobreinformación?

El Dionisio, el hijo de Zeus, portador de la locura sagrada, había surgido en una sociedad, en la que ciertamente quebraba el orden apolíneo, pero todavía era capaz de dar sentido a las señales numinosas. Dionisio no sólo es un rostro del desorden, sino un mensajero del Cielo y, por tanto, de niveles del ser superiores a la vida humana. Ahora bien, ¿poseemos aún las estructuras psíquicas para recoger a un Dios semejante? Dicho de otro modo, el frenesí salvaje, privado de sus trasmundos, ¿no es en nuestros días un señuelo destructor que no puede orientarse más que a la barbarie?<sup>33</sup>

Finalmente, no podemos pasar por alto la veta de largo tiempo, más soterrada, del cauce *hermético* o *hermetista*, que halla en la figura del dios Hermes y en sus mitologemas su inspiración y guía, y que legítimamente la Hermenéutica en toda su historia puede reclamar

---

<sup>33</sup>J.-J. Wunenburger, *La vida de las imágenes*, ed. cit., p. 219.

como una especie de “santo patrono”, del que emana la virtud de interpretar los sentidos ocultos.<sup>34</sup> Hermes, hijo de la pléyade Maya y de Zeus, “mensajero de los dioses”, portador del “casco alado” y el caduceo, es dios complejo e intrincado —le nombraban *polytropos*, el de polimorfo ingenio—. Hermes preside las encrucijadas, los tránsitos, los viajes y las fronteras, los mensajes, los enigmas, los intercambios. Es protector de los médicos, que negocian entre la salud y la enfermedad; de los ladrones que roban hábilmente los bienes; de los comerciantes, que a menudo “dan gato por liebre”; de los traductores, poetas, literatos y oradores que juegan e intercambian las palabras; engañador de su hermano, el propio Apolo, a quien roba sus rebaños y del que Hermes, a cambio de la lira que inventa, obtiene sus poderes oraculares o adivinatorios. Asimismo, es una deidad *psicopompa*, el único que, junto con Hades y Perséfone, puede cruzar hacia el Inframundo —por eso se le asocia al mito de Orfeo—, es el guía de las almas en su tránsito final, en su “bien morir”. Además, en *hierogamos* con Afrodita, engendra a Hermafrodito(a), que a salvo del mito trágico de su lucha con la nereida Salmacis, simboliza la androginia perfecta entre lo masculino y lo femenino, entre *eros* y *mythologeîn*.

De esta suerte, las hazañas de Hermes simbolizan como ninguna otra figura lo que mucho tiempo después Nicolás de Cusa denominará *coincidentia oppositorum*, es decir, la conjunción de las esferas y los elementos primordiales opuestos: de los dioses con los hombres, de los vivos con los muertos, de lo masculino con lo femenino, del bien con el mal, de lo nocturno y lo diurno. Por su parte, G. Durand les denomina “estructuras simbólicas *sintéticas*, *dramáticas* o *diseminatorias* del régimen nocturno de la imaginación”, caracterizadas por lo copulativo, lo dilectizador de las polaridades o del retorno cíclico y la maduración espiraloide modeladoras de la temporalidad. Sabemos,

---

<sup>34</sup> Seguramente una de las más importantes contribuciones para la comprensión del cauce hermético es la conferencia impartida por G. Durand en Eranos, en 1973, titulada “Similitud hermética y ciencia del hombre”, publicada en G. Durand, *La crisis espiritual en Occidente*, ed. A. Verjat, Madrid: Siruela, 2011, pp. 261-318. Para una sugerente y compleja exégesis del mito de Hermes, véase K. Kerényi, *Hermes, el conductor de almas. Imágenes primigenias de la religión griega II*, México: Sexto Piso, 2010.

aunque no podamos detenernos en ello, que durante la Antigüedad tardía y, más acentuadamente, en el seno de las corrientes del neoplatonismo, la figura de Hermes se fusionará con el dios Thóth egipcio, incluso se le enlazará con el Abrahám bíblico, dando lugar a la leyenda del *Hermes Trismegisto*, considerado el maestro secreto de Pitágoras y al que se atribuirá la autoría del *Corpus Hermeticum*, de la *Tabla Esmeralda*, del *Poimandres* y del *Kybalión*. Literatura semiclandestina e “iniciática” que, combinada con otras vertientes gnósticas, disemina su estela en varios místicos medievales,<sup>35</sup> para florecer exultante de nuevo en el Renacimiento (con Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Giordano Bruno, Paracelso y Agripa de Nettesheim, entre otros). Entre las corrientes alquímicas y astrológicas, llega a Jakob Böhme y, de ahí, a ciertos románticos (Novalis y Schelling, entre otros), hasta desembocar en la hermenéutica simbólica contemporánea, de modo destacado, en el célebre Círculo de Eranos (*Eranoskrise*, 1933-1988).

En la esquemática caracterización que hemos hecho de estas tres vertientes, aparecen como demasiado sesgadas la del prometeísmo-fáustico, tendiente a la heroicidad patriarcal, ascensional e idealizante, cuya abstracción conceptual se realiza como dominio técnico efectivo del mundo; la del dionisismo contemporáneo, que apela a las potencias transgresivas orgiásticas y cuya ambigüedad excesiva propende a devenir en una “desublimación represiva” (Marcuse *dixit*); y la del hermetismo, cuya especial “gnosis” postula la *connuntio oppositorum*, con rasgos contestatarios y crípticos. No obstante, hay que advertir, con énfasis, que no se trata de meras narrativas fantasmáticas de un *ethos* o una teorización previos, al que éstas vendrían a ilustrar alegóricamente o a justificar ideológicamente. En verdad, se trata de corrientes o riadas simbólico-míticas que, a través de figuras sensibles artístico-cultura-

---

<sup>35</sup> Habría que señalar la compleja y fértil problemática de la aleación de Hermes con la simbólica del cristianismo, en la que tanto la figura de Jesucristo como la del Espíritu Santo ocupan el papel central de figuras *re-mediadoras* entre todos los opuestos: del Cielo y la Tierra, Dios y el hombre, los vivos y los muertos, la carne y el espíritu, lo trascendente y lo inmanente; estableciendo la confraternidad entre los hombres en el camino salvífico del “Dios con nosotros”, que actualiza la presencia de la divinidad en el mundo.

les concretas, están dando forma y cuerpo a un sustrato arquetípico o transhistórico que es de alguna manera inagotable. En este sentido, cada vertiente aloja en su seno una potencia virtual, siempre irresoluble, que por su misma “energía simbólico/afectiva” y su proyección místico-espiritualizante busca recrearse, reabriendo con ello polisémicamente los conflictos de las configuraciones o narrativas en las que se encarna.

Atendiendo a este último nivel profundo de la dinámica *arquetipal* de móvil aleación entre lo inconsciente y lo consciente, lo arquetípico y sus configuraciones simbólico-históricas, revisten suma importancia las interpretaciones del filósofo Andrés Ortiz-Osés en torno a la ambivalencia de fondo del *Fausto* goethiano, al resaltar la importancia de la entrevisión y el simultáneo aprendizaje a contrapelo, involuntario, que Fausto realiza del “Reino de las Madres”, es decir, de la dimensión de lo femenino-maternal como sustrato fundante y misterioso de la Naturaleza y el Ser. Fausto es empujado por Goethe a romper el tabú patriarcal negador de la *mater-materia* y a tener que recorrer las revelaciones formativas de su *eros* a través de los avatares del *das Ewig-Weibliche* (el “eterno femenino”) con los que se ve inmiscuida Margarita (*senso*), Helena (amor) y María la Virgen (*ágape*).<sup>36</sup> Entre las interesantes líneas que Ortiz-Osés dedica a la comparación entre “Platón y Fausto”, entre la “catábasis” del *Timeo* y la del *Fausto*, escribe:

He aquí que el *tránsito* por este mundo imperfecto es visto en ambos autores como una búsqueda del sentido, sí, pero diferentemente tematizada. En Platón, como superación de la imperfección en nombre de la *perfección* ideal. En Goethe, como *complexión* impura de los contrarios así asumidos de acuerdo a una religación o religión secular. Por eso nos interesa sobremanera el final *no-detentivo* de Fausto en una hipotética Patria de las Ideas, sino el final *inclusivo* de los contrarios reunidos en la *conjunctio* (conjunción de amor) de los ángeles con el diabólico

---

<sup>36</sup> Trayecto simbólico de iniciación en el arquetipo femenino/*ánima* del que ya participaba la *Odisea* de Homero (Nausica, Circe, Penélope), según la interpretación de J. Campbell (*El héroe de las mil caras*), en claro contraste con la iniciación masculina/guerrera/*ánimus* predominante en la *Ilíada*; una perspectiva ya desarrollada también por la notable novela *La hija de Homero*, de R. Graves.

Mefistófeles/demonios. Es esta perversa coyunda de los andróginos ángeles con Mefisto enamorado de su androgínica y “luciferina” belleza, la que paradójicamente salva el alma de Fausto. La salvación o redención de Fausto procede del remedio o remediación de la belleza propia del “Eterno Femenino”, simbolizado no sólo por la Virgen María sino por sus ángeles femenoides, una belleza ambivalente *mediadora* entre estos y su antiguo compañero Mefisto (el ángel caído).<sup>37</sup>

En el mismo sentido, me parece, se orientan las reflexiones de J.-J. Wunenburger acerca del correctivo a la asimilación posmoderna de Dioniso del que nos proveen las arqueologías hermenéuticas realizadas por los mitólogos, al ligar su transgresividad erótica a la iniciación mística eleusina, que le da orientación mística o espiritualizante.

Ahora bien, si fuera posible rescatar alguna configuración en el imaginario contemporáneo que lograra simbolizar la tendencia fundamental del horizonte de la *complexio oppositorum* preconizada por el hermetismo y por su hibridación con la figura de Cristo, con su esencial carácter fraternal interpersonal, quizá habría que recurrir a dos obras maestras del arte contemporáneo ruso. Una es la decisiva novela *Vida y destino* de Vasili Grossman (1905-1964),<sup>38</sup> que George Steiner ha calificado como “la *Guerra y Paz* del siglo xx”, en alusión a la gran novela de Tolstoi, en la que ciertos personajes de corte dostoiévskiano (como Ikónnikov, encerrado en un campo de concentración estalinista, calificado por los demás prisioneros como un *yuródiv*’, “loco santo” o “loco de Dios”) logran realizar actos de bondad humana gratuita, de entrega genuina para con los otros y para consigo mismos —“deshacimiento”, le llamaría Eckhart—, en medio de los peores horrores de la violencia totalitaria y el odio bélico, tanto nazi como comunista. Otra podría ser la del personaje del *Stalker* del famoso film homónimo del cineasta Andrey Tarkovsky (1932-1986). El *stalker* es el mensajero/conductor de un escritor y un científico, ambos agnósticos y escépticos, hacia la “Zona” radioactiva y prohibida “donde se dice que se realizan

---

<sup>37</sup> A. Ortiz-Osés, *Las estructuras simbólicas del mundo. Hermenéutica de Eranos*, Barcelona: Anthropos/Siglo XXI, 2013, p. 79.

<sup>38</sup> V. Grossman, *Vida y destino*, México: Lumen, 2008.

los máximos deseos”—en cierto modo, una zona sagrada—. Las tribulaciones del alma del *stalker* y el silencioso milagro cuasi angélico que se opera en su hija lisiada, ciertamente, tienen mucho que develarnos sobre nuestra actual *humana conditio*.

El rodeo a través de estos tres grandes cauces *mitogenéticos* de Occidente, cultivadores de saberes ancestrales y productores tanto de conocimientos sapienciales, filosóficos y científicos como de imágenes simbólicas —cosmogónicas, teogónicas y antropogónicas—, me parece, no se encuentra muy alejado de las cuestiones teoréticas de fondo que aborda la hermenéutica analógica, en la vía en que se intensifica como creadora de un horizonte ontológico-simbólico. Por el contrario, pienso que ésta guarda una profunda afinidad con la última gran vertiente hermética, sobre todo, porque no debe perderse de vista que hay, por lo menos, un par de mitologemas, que son a la vez dos filosofemas, que se sostienen como guías o faros paradigmáticos de su reflexionar analógico y de su proceder prudencial.

Se trata, en primer lugar, de *la interrelación entre microcosmos y macrocosmos* que, por lo demás, sería una correspondencia universal de todas las cosmologías simbólicas y religiosas, como una especie de “ley” universal analógico-ontológica, que encuentra en el *anthropos*, el “compendio del ser”.<sup>39</sup>

En segundo lugar, la “idea/símbolo” paradigmática es la de *La armonía de las esferas*, de procedencia órfico/pitagórica, y continuada por Platón que, como sabemos, no sólo fue el ideal modélico organizador, durante el Medioevo, de las artes liberales del *trivium* (gramática, dialéctica, retórica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), sino también ha fungido como mito e ideal, aún no extinto, para el devenir creativo de las artes del “reino del tono”: la música, el canto, la danza y el habla, que como paradigma mitopoyético ha influido sobre la espiritualización de todas las demás expresiones humanas.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Véase, entre otras obras, destacadamente, M. Beuchot, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, México: Universidad Autónoma de Coahuila, 2009.

<sup>40</sup> Para este punto, véanse el invaluable texto de W. F. Otto: *Las musas y el origen divino del canto y del habla*, Madrid: Siruela, 2005, y la antología de textos de la antigüedad a la modernidad sobre el mito y utopía de *La armonía de las esferas*, editada y co-

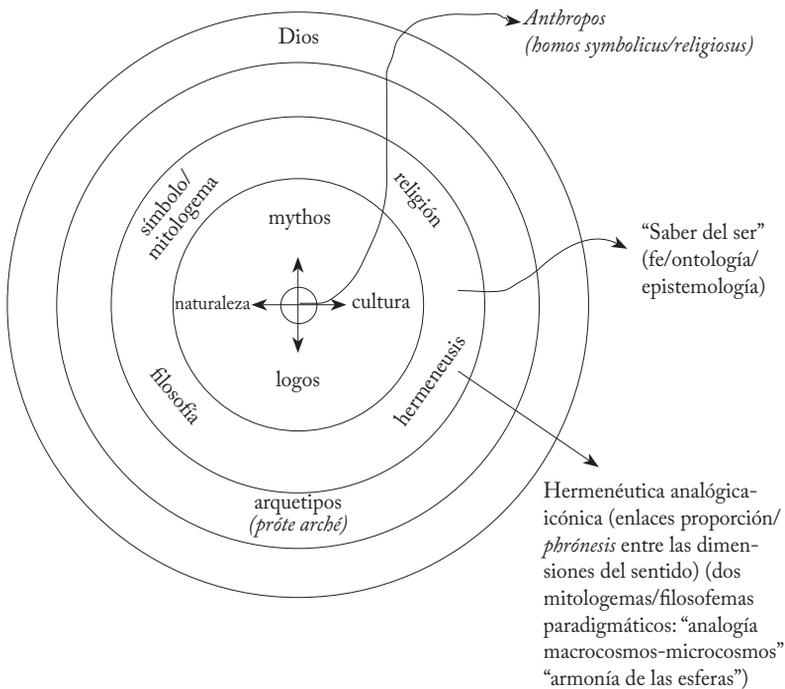
Por supuesto que ambos mitologemas o “ideas/símbolos” se encuentran íntimamente entrelazados, lo uno conduce hacia lo otro y lo otro hacia lo uno. La conjunción micro-macro-cosmos sólo se realiza en la medida en que, bajo su perspectiva religante analogizadora, en clave ontológica, se entretejan los puentes armónicos entre las esferas, actualmente escindidas, que configuran el quehacer, el pensar y el sentir, en resumen, el vivir humano en el seno de la naturaleza. La propuesta de la hermenéutica analógica de M. Beuchot no sólo consiste en tejer la red analógica entre las esferas de la filosofía y las ciencias sino, necesariamente, en conjugar el *logos* y el *mythos*; con lo cual, el mismo proyecto espiritualizante del *anthropos* puede ir siendo comprendido como interpretación incesante del Misterio que lo reúne con el cosmos.<sup>41</sup>

---

mentada por J. Godwin, de Varios, *La armonía de las esferas*, Girona, España: Ediciones Atalanta, 2009. Y de M. Beuchot, *La hermenéutica de la Edad Media*, México: IIFL, UNAM, 2002 y *Ordo analogiae. Interpretación y construcción del mundo*, México: IIFL, UNAM, 2012.

<sup>41</sup> Sin dejar en el olvido, por supuesto, la observación fundamental de que en la trayectoria del pensamiento de M. Beuchot, la hermeneusis de lo simbólico-mítico, como dimensión esencial del *homo religiosus*, se ha desarrollado principalmente concentrada en la tradición del cristianismo; en las temáticas e iconizaciones de la exégesis bíblica y aun en los estrictos problemas de la interpretación teológica. En todos los cuales, ha mostrado la pertinencia y el rendimiento, refrescante y liberador, de la hermenéutica analógico-icónica, que más allá de toda univocidad dogmática o equívocismo escéptico, busca *re-mediar* las lecturas de las Sagradas Escrituras polarizadas unilateralmente, ya sea hacia la interpretación literalista o la alegorizante, la sustancialista o la relacionista, la ontologista o la semiologista, para alcanzar una equilibrada comprensión de sus mensajes simbólicos. Véase su decisivo libro *Hermenéutica analógico-icónica y teología* (ed. cit.), en el que, entre otros segmentos, resalta el análisis de la figura de Jesucristo como ‘modelo e ícono del intérprete bíblico’: “Así hay una especie de deconstrucción en la interpretación de la Escritura; es destruir las imágenes con las que revestimos el mensaje y no lo dejamos hablar. Más bien, la deconstrucción es la que nos hace la Palabra a nosotros, más que nosotros a ella. Hay que dejarse deconstruir por la Palabra, para poder captar algo de ella. [...] Por eso, la hermenéutica bíblica, más que ser constructo, es receptáculo. Así se juntan el lado hermenéutico y el ontológico. [...] Jesús nos enseña que la interpretación tiene que pasar por lo pasivo, por la pasión, para llegar a la resurrección. Hay una transformación, una transubstanciación. La Palabra de Dios nos cambia, nos hace actuar de manera diferente. No sólo es interpretación, sino también transformación. Es lo que nos resulta más deseable para nuestra lectura e interpretación de la Escritura: comprender para cambiar, hacer que la palabra divina tenga un efecto en nosotros, y éste no puede ser más que una transformación” (pp. 54-55). Atendiendo a ello, precisamente, los mitologemas del

Si no queremos que la vertiente de la hermenéutica analógica (que se ha filtrado como un “suero benéfico” —como dice G. Durand de la filtración del hermetismo entre las grietas civilizatorias del extremo Occidente— en los intersticios de las ciencias humanas, en nuestro contexto) se convierta en un instrumento metodológico formalista o se trivialice como lenguaje a la moda, debemos percatarnos, en todo momento, de sus implicaciones éticas y ontológicas, tanto como de los mitologemas que con su simbólica la impulsan por una nueva senda en la concepción del *anthropos*.



‘micro-macro-cosmos’ y de ‘la armonía de las esferas’, de originario cuño mítico y filosófico griego, vendrían, en una investigación posterior, estudiados en relación con los símbolos y mitologemas propios del cristianismo; parafraseando el título del libro de H. Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Por lo demás, un adelanto de esto se encuentra apuntado en las aproximaciones que el propio M. Beuchot ha realizado en torno a la interpretación de los tópicos filosóficos y simbólicos clásicos por el Barroco hispanoamericano, en sus investigaciones sobre la filosofía novohispana.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. y M. Horkheimer (1970), *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Beguín, A. (1992), *El alma romántica y el sueño*, México: FCE.
- Beuchot, M. (2006), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM/Ítaca.
- (2007a), *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México: IIFL, UNAM.
- (2007b), *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México: IIFL, UNAM.
- (2008), *Hermenéutica analógico-icónica y teología*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- (2009), *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, México: Universidad Autónoma de Coahuila.
- (2012), *Ordo analogiae: interpretación y construcción del mundo*, México: IIFL, UNAM.
- Chuaqui, C. (1994), *El texto escénico de Las Bacantes de Eurípides*, México: IIFL, UNAM.
- Colli, G. (2000), *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona: Tusquets.
- (1995), *Sabiduría griega*, tomo I, Madrid: Trotta.
- Detienne, M. (1983), *La invención de la mitología*, Barcelona: Península.
- Duch, Ll. (1998), *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona: Herder.
- Durand, G. (2004), *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, México: FCE.
- (2011), “Similitud hermética y ciencia del hombre”, en Durand, *La crisis espiritual en Occidente*, ed. A. Verjat, Madrid: Siruela.
- Eliade, M. (1972), *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza/Emecé.
- Eurípides (1991), “Las Bacantes”, en *Tragedias II*, México: REI.
- Ferraris, M. (2007), *Historia de la hermenéutica*, México: Siglo XXI.
- García, D. (2006), “Prometeo: tradición y progreso”, *Nova Tellus* (México), 24.2, IIFL, UNAM.
- Godwin, J. (2009), *La armonía de las esferas*, Girona, España: Ediciones Atlántica.
- Graves, R. (2005), *La hija de Homero*, Barcelona: Edhasa.
- Grossman, V. (2008), *Vida y destino*, México: Lumen.
- Kerényi, K. (1998), *Dionisos. Raíz de la vida indestructible*, Barcelona: Herder.
- (2010), *Hermes, el conductor de almas. Imágenes primigenias de la religión griega, II*, México: Sexto Piso.
- Kerényi, K. y C. G. Jung (2004), *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid: Siruela.

- Kott, J. (1970), *El manjar de los dioses*, México: Era.
- Nietzsche, F. (1978), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza.
- Ortiz-Osés, A. (2012), *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo*, Barcelona: Anthropos.
- Otto, W. (2005), *Las musas y el origen divino del canto y del habla*, Madrid: Siruela.
- Richer, J. (1998) “Romanticismo y mitología”, en Y. Bonnefoy (dir.), *Diccionario de las mitologías*, vol. IV, *Las mitologías de Europa*, Barcelona: Destino.
- Ricoeur, P. (1975), *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires: Megápolis.
- (2004), *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Trotta.
- Ries, J. (2011), *El mito y su significado*, Barcelona: Edición Azul.
- Starobinski, J. (1988), “La fábula y la mitología durante los siglos XVII y XVIII”, en Y. Bonnefoy (dir.), *Diccionario de las mitologías*, vol. IV, *Las mitologías de Europa*, Barcelona: Destino.
- Trías, E. (1988), *La aventura filosófica*, Madrid: Mondadori.
- (1994), *La edad del espíritu*, Barcelona: Destino.
- Verjat, A. (ed.) (1989), *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, Barcelona: Anthropos.
- Wunenburger, J.-J. (2005), “Dioniso o las imágenes del exceso”, en *La vida de las imágenes*, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.



# El símbolo en la Edad Media a través de la hermenéutica analógica

DIANA ALCALÁ MENDIZÁBAL

Presentar y trabajar la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot implica un honor y un gran compromiso tanto por su ardua labor dentro de la filosofía en el México contemporáneo como por su enorme influencia y trayectoria a nivel mundial. A los que trabajamos en el terreno de la filosofía y la hermenéutica su propuesta filosófica nos da la posibilidad de tener un panorama claro y una solución mediadora a los problemas filosóficos relacionados con la tarea interpretativa. Inmensa labor la de la comprensión, que se mueve en un terreno tan resbaladizo donde sin una guía cierta de los fundamentos filosóficos podríamos deambular eternamente en la dispersión.

La construcción del verdadero sentido de las cosas ha sido la pretensión última del quehacer filosófico, y las tendencias filosóficas contemporáneas han dejado grandes interrogantes abiertas que más que aclarar la comprensión del mundo y del propio ser humano han provocado sin sentidos y mucha confusión. En esta aventura de la interpretación se han propuesto diversas teorías que justamente porque se mueven en un terreno pantanoso, se caen y se apartan llegando a concebirse como polarizadas entre sí. Aceptar posiciones extremas es

seguir andando por un camino muy oscuro, confuso y sin rumbo. Este camino lejos de llevarnos al esclarecimiento de los problemas filosóficos, nos lleva a un mar de sinrazón. A navegar con terrible niebla y a no tener dirección.

El racionalismo occidental unívoco posterior a la Ilustración así como el equivocismo contemporáneo nos han llevado al extremo de la incompreensión, la tarea hermenéutica se ha vuelto ahora urgente. La propuesta filosófico-hermenéutica de Mauricio Beuchot ilumina el espacio oscuro, lleno de sombras, y enfatiza precisamente la necesidad de tener claridad para llegar al entendimiento y eludir los extremos a los que se ha llegado en la filosofía. Así, la hermenéutica analógica de Beuchot propone llegar a la mediación para no caer en extremos interpretativos e intenta, por medio de la analogía, una construcción de sentido a partir de lo semejante, resaltando también lo diferente.

Este planteamiento hermenéutico-filosófico brota justamente desde las cuestiones del lenguaje y se aplica muy bien a todos los ámbitos o áreas de la filosofía que de alguna manera se inscriben en este problemático oscilamiento entre el univocismo y el equivocismo cuando se trata de encontrar la verdad. De tal modo, la hermenéutica analógica puede intervenir adecuadamente en todos los terrenos donde se pretende lograr la comprensión, trátase de textos, símbolos, metáforas, alegorías o fábulas. Es claro que todas las figuras retóricas que están insertas en los textos son polisémicas y para encontrar el sentido correcto o adecuado de su significación, se requiere de interpretación. Beuchot pugna por establecer un límite interpretativo, a fin de evitar lo que ha sucedido en la filosofía posmoderna: creer que toda interpretación es válida. Y es justo a partir de esto que surge el problema generado por el positivismo y el cientificismo a ultranza: pensar que lo válido y correcto obedece a lo objetivo, a lo comprobable y demostrable. Pero ¿dónde queda el papel de la subjetividad y de la imaginación?, ¿por qué buscar la correcta, válida y objetiva interpretación de los fenómenos?

La hermenéutica analógica plantea la necesidad de delimitar la tarea interpretativa, esto es, no admitir el desbordamiento de interpretaciones que rebasan la objetividad, y evitar al mismo tiempo aquella interpretación única, correcta y válida. Con el uso de la analogía, accediendo

al discernimiento del entendimiento por medio de la comparación de las semejanzas y el reconocimiento de las diferencias; logrando cierta comprensión de eso que se quiere interpretar así como el esclarecimiento de la verdad. De tal manera, algunos filósofos han aplicado la analogía en la interpretación y con ello han podido dilucidar el sentido de la significación de textos, teorías o figuras retóricas como la metáfora o el símbolo, en distintas áreas del conocimiento, no sólo en disquisiciones sobre el lenguaje, la epistemología, la ética, la ontología, sino también la educación, la historia, el derecho, la política, la estética y la teología.

Esto significa que la hermenéutica analógica puede aplicarse universalmente, revisar problemas filosóficos griegos u otros antiguos y dar luz tanto a los asuntos mismos como a su comprensión. También puede ser útil en cuestiones filosófico-teológicas de la época medieval, ya que las disertaciones de este período fueron escritas a través de metáforas y símbolos, lo cual hace que reine la polisemia. La hermenéutica analógica puede servir también en el quehacer filosófico contemporáneo haciendo uso de la *phrónesis* —la virtud de la prudencia analizada y estudiada por Aristóteles—, a fin de poder adoptar una actitud moderada en la tarea interpretativa y evitar los arrebatos posmodernos que caen en los equivocismos.

En fin, la hermenéutica analógica puede considerarse de alguna manera como un método interpretativo que ayuda a tener claridad, prudencia, sentido y dirección en esta ardua tarea interpretativa. Hay que reconocer su riqueza de sentido y utilidad, ya que los hermeneutas que la aplican pueden acercarse a la comprensión de eso que están intentando develar. Tiene gran potencial también porque es aplicable a toda cuestión, problema, disquisición o esclarecimiento de los símbolos de cualquier época y área del conocimiento. En consecuencia, la hermenéutica analógica es la llave o clave de la claridad en la tarea de la interpretación, de la comprensión de la realidad. Intenta conducir al sentido correcto o más apropiado o aproximado, porque permite penetrar y descubrir las manifestaciones ocultas que pueden encontrarse tanto en la realidad como en un texto y hallar el sentido original de lo que se está intentando entender o interpretar. En otras palabras, captar aquello que el autor en realidad intentó decir.

Beuchot define: “la hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado”.<sup>1</sup> Interpretar textos significa escudriñar el sentido oculto que está expresando el texto y que rebasa la literalidad de las palabras. De este modo, los pensadores del Medioevo, como san Buenaventura, Raimundo Lulio y el Maestro Eckhart, plasmaron los problemas teológico-filosóficos y sus verdades. Cultivaron el arte de interpretar la realidad a través de metáforas y símbolos, y de cifrarlos en sus textos.

#### LOS TEXTOS MEDIEVALES A TRAVÉS DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Dedicaré las siguientes líneas a la aplicación de la hermenéutica analógica en la interpretación de los textos medievales, ya que en ellos encuentro un terreno muy fértil de significación si se descifran adecuadamente los símbolos y las alegorías que están insertos en los textos de los pensadores de aquella época. Partiendo de que “los medievales vieron como texto la realidad misma, el mundo como texto cuyo autor es Dios”.<sup>2</sup>

Los filósofos, teólogos y místicos de la Edad Media elaboraron complejos argumentos y discursos con los cuales pretendían explicitar las verdades que están ocultas en los libros de las Sagradas Escrituras. De manera que se aproximan a los textos a través de una lectura que va más allá de la literalidad de las palabras; interpretan los símbolos, las metáforas y las alegorías por medio de una lectura alegórica y anagógica. Es decir, encuentran los sentidos ocultos del texto, develando los misterios, descubriendo la gran riqueza de significado.

La interpretación que ellos hacen rebasa la mera exégesis o la interpretación de las palabras, constituye una hermenéutica más simbólica, más rica de significación y en este sentido más rica de verdad. Los pensadores medievales mediante complejos argumentos y discursos no

---

<sup>1</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM/Itaca, 2000, p. 15.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 17.

sólo se empeñan en demostrar la existencia de Dios sino que construyen fuertes teorías ontológicas que posibilitan la comprensión del ser humano. De modo que la labor de los medievalistas en el esclarecimiento de los símbolos religiosos es una tarea hermenéutica a todas luces.

Y el tipo de hermenéutica que les sirvió a los diversos autores medievales para llegar al desciframiento de los símbolos religiosos en las Sagradas Escrituras fue una “exégesis muy anagógica o mística, rasguñando el misterio, para hacerlo hablar”.<sup>3</sup> En el caso de san Buenaventura podemos hablar de una “hermenéutica que tiene mucho de ascesis, de subida ontológica, de ascensión a las cumbres de la mística. Es un itinerario simbólico”.<sup>4</sup> Esta hermenéutica intenta penetrar los símbolos religiosos que fundamentan el fondo del texto y que apenas se asoman o se muestran al lector cuando intenta traspasar la interpretación literal del mismo texto. Algunos autores medievales, como san Buenaventura, el Maestro Eckhart y santo Tomás de Aquino, retomaron la figura retórica o tropo lingüístico llamado *analogía*, para poder distinguir por medio de la semejanza y la diferencia la verdad que oculta el símbolo religioso. San Buenaventura aplica la analogía en su “ontología ejemplarista” a fin de mostrar la participación del Ser por la proporción.

El pseudo Dionisio Areopagita con su influencia neoplatónica y el Maestro Eckhart elaboran una hermenéutica ontológica, como la denomina Beuchot, una hermenéutica ontológica-poética cargada de simbolismos y de metáforas, acercándose por la vía negativa al conocimiento de Dios. En este camino poético, la analogía juega un papel principal y por eso es posible aplicar la hermenéutica analógica, así en este juego de la distinción entre las semejanzas y las diferencias, a Eckhart se le puede considerar uno de los grandes pensadores de la diferencia, ya que resaltó la diferencia abismal que existe entre el ser humano y Dios cuando el alma está llena de vicio y de ignorancia. Su idea era que el individuo podía poco a poco ir purificando su alma a través

---

<sup>3</sup> M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, México: UNAM, 2002, p. 55.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 143.

de la vía catafática y en este sentido hacerse más semejante a Dios. En otras palabras, eliminar los vicios, purificarse a tal grado que pudiera borrarse la diferencia en la total semejanza. El dejar de ser un ente individual diferente de Dios para hacerse uno con Dios o totalmente semejante es lograr la unión, y Eckhart denomina a este grado de perfección instante negativo (vía apofática). La analogía le permite ver y asociar las semejanzas, esto es, diferenciarlo de lo distinto. El texto del Maestro Eckhart forma una trama de símbolos que le permitirán acceder al misterio y llegar a la unión mística con Dios. Hay que interpretar los símbolos para hallar el camino, para recorrer el itinerario.

En cambio, santo Tomás de Aquino da mucha importancia al sentido literal, siempre muestra una actitud crítica, inclinándose a la interpretación por la causa formal. De acuerdo con Beuchot, “hace una división del texto, como era de costumbre en la universidad de París, después hace una declaración del sentido, primero literal y luego del espiritual, siguiendo a la misma Escritura y a los intérpretes autorizados, señalando casi siempre su preferencia por alguno, es decir, mostrando una actitud crítica”.<sup>5</sup>

Por otro lado, Raimundo Lulio construye una hermenéutica parabólica, alegórica y simbólica, combina las dignidades divinas en una lógica combinatoria que le permite jugar con los círculos giratorios que elabora; asigna una letra a cada atributo divino para, posteriormente, combinar las letras. La meditación y concentración en estas letras permitía llegar a la contemplación mística.

Todos estos autores medievales llevan a cabo una interpretación del texto sagrado y de sus propios escritos apoyándose en la analogía, con el fin de poder penetrar el símbolo; en este sentido, y de manera general, podemos afirmar que fueron construyendo una hermenéutica simbólica con matices y enfoques distintos.

Lo que rescatamos aquí, en esta breve y apretada visión histórica de la época medieval, es la necesidad de la analogía en la tarea interpretativa. Asunto del que es consciente Mauricio Beuchot, apasionado estudioso de los medievales y erudito en el tema, quien habrá de elabo-

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 155.

rar con bases más firmes y estructuradas la “hermenéutica analógica”. Nuestro filósofo ha intentado construir de esta manera una postura teórica intermedia que permita el correcto entendimiento de los problemas filosóficos, a través de la analogía como punto medio entre lo equívoco y lo unívoco, ya que ambos extremos interpretativos frenan la comprensión del sentido del texto.

¿Cómo pueden interpretarse los símbolos religiosos?, ¿cómo interpretar los símbolos cristianos por medio de la lente de la “hermenéutica analógica”? Por ejemplo, la hermenéutica que puede utilizarse en la obra de san Buenaventura tiende a ser alegórica y a través de ésta es posible acercarse a la interpretación de los símbolos como el de la Trinidad y el Hijo-Cristo. “Alegoría significa ‘discurso ajeno’, porque se dice una cosa y se significa otra. Se subdivide en alegoría simple y anagogía. Hay alegoría simple cuando por un hecho visible se significa otro hecho invisible. La anagogía es la conducción hacia arriba, se da cuando por un hecho visible se declara uno invisible”.<sup>6</sup>

La alegoría va más allá de la literalidad del texto y suscita la creatividad de la imaginación, lo que lleva a la recurrencia de los símbolos y de los misterios, en este caso cristianos. El símbolo es la figura que justamente apunta a la interpretación analógica, ya que un símbolo de entrada no da un conocimiento acabado. La interpretación simbólica siempre es aproximada, está siempre en un ámbito intermedio, por un lado manifiesta un sentido idéntico de un conjunto de cosas y por otro, permite la comprensión de lo distinto, posibilitando la diversidad.

En consecuencia, la alegoría comparte la esencia de la analogía, al trasladar el sentido de una cosa a otra, de alguna manera se utiliza la comparación y la distinción entre la semejanza y la diferencia. Así, para poder interpretar las alegorías y los símbolos a los que alude san Buenaventura, es preciso utilizar la analogía, porque nos permite acceder al misterio del sentido y propicia la mediación, la proporción y el equilibrio, esto es hacer hermenéutica analógica.

La analogía en un texto constituye la figura central de la hermenéutica analógica; los misterios cristianos quedan plasmados mediante

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 79.

símbolos<sup>7</sup> y la manera de penetrar el símbolo en la propuesta de Beuchot es a través de la analogía. Algunos autores medievales insisten en el carácter alegórico o simbólico de los textos de estudios bíblicos, como Juan Escoto Eriúgena, quien instaba al lector a no quedarse en el nivel literal de interpretación sino pasar al nivel anagógico o místico. Esto es conducirse hacia arriba, elevarse hacia lo espiritual o invisible para tocar lo místico. Los medievales consideraban indispensable buscar “más allá de las letras”, que pueden volverse muy frías si no se les da calor y vida por medio de la interpretación alegórica.

San Buenaventura, por su parte, consciente de la importancia fundamental de la alegoría tanto en la comprensión de los libros sagrados, como en la explicitación de ellos, utiliza la alegoría y el símbolo como herramientas metodológicas que le permitirán exponer sus fundamentos tanto teológicos como ontológicos.

Beuchot describe la hermenéutica bonaventuriana como ontológica y poética. Es decir, a través de alegorías exponía sus teorías acerca del Ser —idea de la teoría del ejemplarismo que recoge de Platón, los Padres de la Iglesia y san Agustín—. La interpretación analógica en san Buenaventura<sup>8</sup> puede puntualizarse en el símbolo de Cristo, en tanto es el medio y el mediador, “arranca las cosas de la región de la semejanza y las acerca a la de la semejanza”,<sup>9</sup> a Dios.

Además de la alegoría, los autores medievales utilizan la metáfora, la fábula y la parábola, todas estas figuras retóricas, para penetrar los símbolos y poder transmitir todo aquello que va más allá de las palabras.

Definiendo estos tropos lingüísticos, puede afirmarse que a través de la historia la metáfora ha sido la principal estructura semántica

---

<sup>7</sup> “El símbolo recoge y manifiesta el impulso de la vida y, por ello, si se le toma en cuenta, puede inyectar a la filosofía esa vida que le falta. El símbolo puede evitar los extremos y ayudar a que la razón llegue a la sabiduría y la fe a la mística, y no la razón al cientificismo obtuso y la fe al dogmatismo fanático”. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, ed. cit., p. 194.

<sup>8</sup> “Su ontología analógica conlleva una lógica analógica, pero muy personal. Su ontología ejemplarista implica una analogicidad, una proporción de la participación en el ser de Dios”. M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, ed. cit., p. 148.

<sup>9</sup> *Idem.*

que ha permitido el nacimiento de la interpretación. Aristóteles la define así: “Metáfora es transferencia del nombre de una cosa a otra, del género a la especie, de la especie al género o según analogía”.<sup>10</sup> Y más adelante aclara que “la buena y bella metáfora es contemplación de semejanzas”.<sup>11</sup>

La metáfora es la expresión de una cosa por otra semejante, es la mención de un objeto por otro término distinto del propio. Esta figura lingüística permite, a través de la translación de conceptos, ver aspectos que no se percibirían si se hubiese expresado de una forma literal. Puede expresar la parte viva de las cosas que no se capta con una simple frase.

Y la alegoría, la fábula y la parábola se han clasificado como distintas variedades de la metáfora, que comparten la esencia: ser un prisma cristalino. Justamente por su carácter polisémico, la interpretación de la metáfora corre el peligro de caer en el univocismo o en el equivocismo. O sólo se ve una cara del prisma y se cree que eso es así, o se ven tantas caras como absolutamente todas válidas. La solución es aceptar que “la metáfora por excelencia es la analógica”.<sup>12</sup>

La metáfora es una analogía entre cosas disímiles, es sensibilidad del lenguaje, es el laberinto mental donde la belleza se convierte en tembloroso conocimiento y nos acerca de golpe a la intimidad del misterio. La metáfora es sentido, intención de las palabras; a través de esta figura retórica del discurso se intenta penetrar dentro del símbolo. La metáfora permite ver lo que un símbolo es, devela su contenido y el sentido del símbolo en el lenguaje con las palabras. Sin embargo, siempre queda la gran cuestión: ¿cómo aproximarse a la adecuada interpretación (o interpretaciones) sin dejar de pensar que sólo es posible una (que finalmente tendería a la objetividad y también a la univocidad)? Porque precisamente la hermenéutica analógica estaría proponiendo que la correcta y justa interpretación de estas figuras debería ser la analógica.

---

<sup>10</sup> Aristóteles, *Poética*, México: UNAM, 2000, 1459a, p. 33.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 1459a, p. 37.

<sup>12</sup> T. Vianu, *Los problemas de la metáfora*, Buenos Aires: Eudeba, 1971, p. 103.

Ahora bien, el símbolo es una figura que no proporciona un conocimiento acabado, no es una sola verdad; la interpretación univocista sólo nos aleja de la significación prismática y llena de riqueza. El simbolismo que revela el ícono religioso es un hecho significativo innegable, independiente del hecho de que sea o no comprendido, incluso cuando ya ha sido olvidado, como lo prueban los símbolos prehistóricos cuyo sentido perdido vuelve a develarse. El símbolo religioso revela distintos sentidos simultáneamente, y el ser humano vive la experiencia del símbolo en una forma unificadora; suscita una experiencia total. “Un símbolo revela siempre, cualquiera que sea su contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real”.<sup>13</sup>

Los símbolos dejan de ser fragmentos aislados del mundo para integrarse en un sistema de creencia religiosa. Según Eliade, una simple piedra desde una experiencia profana, puede convertirse en el símbolo del centro del mundo desde una experiencia religiosa. También permite el paso de un nivel de realidad a otro, integrando los planos en la experiencia religiosa. Paso de la realidad humana (microcósmica) a la divina (macrocósmica), unificando la diferencia. “Más aún: la experiencia mágica-religiosa permite al hombre mismo transformarse en símbolo”.<sup>14</sup> El símbolo es una dimensión de la conciencia que muestra al hombre niveles profundos de la realidad y del hombre mismo, los medievales consideraban que el propio ser humano puede penetrar en los niveles profundos de significación que tiene el símbolo para conocer al Ser o a Dios y también conocerse a sí mismo.

Por tanto, el símbolo enuncia una totalidad y perdura en él la vida de la unidad que representa. Esta vida es una realidad revelada por el símbolo que va más allá de su apariencia sensible. Y no valdría sólo interpretarla unívocamente, porque el símbolo tiene una intencionalidad trascendente. Definir un símbolo de cierta manera como si fuese el único significado implica la pérdida de trascendencia del símbolo. Además, “un símbolo está vivo, es la mejor expresión posible de un

---

<sup>13</sup> M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid: Cristiandad, 2000, p. 627.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 632.

hecho; está vivo en tanto que está preñado de significación”.<sup>15</sup> Esto significa que para que el símbolo esté vivo, éste debe trascender el entendimiento intelectual y debe suscitar una cierta vida. “Recordemos las palabras de Fausto: Cuán diversamente obra en mi ser este símbolo [...] hace vibrar en cada uno la cuerda común”.<sup>16</sup>

Así la percepción del símbolo excluye la actitud pasiva de espectador, lleva al individuo a la participación de actor, haciendo vivo el contenido y sentido del símbolo; lo que le permitiría conocer o penetrar la riqueza de significación. En este sentido, el símbolo religioso tendría la característica de ser un mediador, un puente, “reúne elementos separados, enlaza el cielo y la tierra, la materia y el espíritu, la naturaleza y la cultura, lo real y el sueño, lo inconsciente y la conciencia”.<sup>17</sup>

Más aún, en el símbolo se da la confrontación de las fuerzas contrarias, de las fuerzas unificadoras, permitiendo la experiencia religiosa del ser humano; al ser entonces tan polivalentes los símbolos no podrían circunscribirse en una interpretación racional única, en tanto su significación no se agota, es inacabada, y si se pretende cerrar, solidificar la interpretación del símbolo en una sola posible, él mismo muere convirtiéndose en ídolo.

Y el símbolo reúne en sí mismo las profundidades del hombre con la trascendencia infinita, los medievales dirían: reúne microcosmos y macrocosmos en la experiencia humana. Además “los símbolos religiosos se convierten así en faros para la acción, en imágenes del potencial creativo del hombre”.<sup>18</sup> El símbolo tiene vida y provoca la acción humana, y a través de él, la experiencia humana microcósmica se une o liga de cierta manera con lo macrocósmico. El símbolo entonces es el puente o la llave que une al ser humano con el conocimiento de sí mismo y con la experiencia trascendente.

---

<sup>15</sup> J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, Barcelona: Herder, 1986, p. 23.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>18</sup> L. Dupré, *Simbolismo religioso*, Barcelona: Herder, 1999, p. 59.

Vemos aquí implícita la relación micro-macrocósmica del ser humano con el universo, idea neoplatónica y gnóstica que perduró en el período patrístico y en la Edad Media. En el ser humano (microcosmos) está contenido todo lo que es el universo (macrocosmos). Si uno quiere conocer lo de afuera que está tan lejano, como a Dios mismo, basta con voltear y conocerse a uno mismo, propuesta socrática que retoma san Agustín en el camino de la interioridad.

En el propio ser humano está contenido el amor con que la creación fue generada. San Buenaventura agregaría además que en cada individuo está la esencia divina por participación, estamos hechos a imagen y semejanza. Por eso, haciendo metáforas y alegorías donde se compara al ser humano con lo divino, se podría mostrar la verdad.

Para san Buenaventura, en la propia alma humana, en su interioridad, se encuentran las propiedades o características que tienen las tres personas, y cuando la mente se eleva a sí misma, puede ver como a través de un espejo su propio reflejo de la Trinidad que es él mismo, y esto le permite en cierto sentido llegar a la contemplación, esto significa haber logrado la correcta elevación de la mente de las cosas mundanas para profundizar en las potencias naturales del alma (memoria, inteligencia y voluntad); que son al mismo tiempo las tres personas de la Trinidad, para lograr finalmente realizar el amor y unirse con Dios.

En otras palabras, interpretando el símbolo de la Trinidad en uno mismo, es posible llegar a la máxima contemplación o alcanzar el nivel anagógico. Es claro que san Buenaventura hace metáforas porque considera que entre el ser humano y Dios hay un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diferencia.

El pseudo Dionisio Areopagita y san Buenaventura, interpretando las metáforas bíblicas y los símbolos cristianos, se interpretaron a sí mismos, elevando su mente hasta la contemplación; hallaron en este ejercicio la comprensión del equilibrio del sentido en parte idéntico y en parte distinto, entre lo que son y lo que es Dios. Por la lente analógica percibieron la verdad. Interpretándose<sup>19</sup> se realizaron y así pudieron

---

<sup>19</sup> Realizarse en el amor implica interpretarse uno mismo hasta el nivel anagógico, pasando por el alegórico, porque el propio individuo es un símbolo.

comprender el nombre propio de Dios, como le fue dicho a Moisés: “Yo soy el que soy” (Ex. 3,14).

Todas estas referencias simbólicas medievales nos llevan al siguiente punto: para conocer y penetrar en el símbolo religioso hay que hacer una interpretación desde la analogía. En este sentido, la hermenéutica analógica nos ayuda en el esclarecimiento de los símbolos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2000), *Poética*, versión de J. D. García Bacca, México: UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- Beuchot, M. (2000), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM/Ítaca.
- (2002), *La hermenéutica en la Edad Media*, México: IIFL, UNAM.
- Chevalier, J. y A. Gheerbrant (1986), *Diccionario de símbolos*, Barcelona: Herder.
- Dupré, L. (1999), *Simbolismo religioso*, Barcelona: Herder.
- Eliade, M. (2000), *Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid: Cristiandad.
- Vianu, T. (1971), *Los problemas de la metáfora*, Buenos Aires: Eudeba.



# Tras las huellas de Hermes: el sentido de la hermenéutica contemporánea y el simbolismo

LUIS GARAGALZA

## INTRODUCCIÓN

El sentido de la hermenéutica no es algo exclusivo de la hermenéutica, algo que ella domine o administre. Es más bien la hermenéutica la que tendría que comprenderse como una actividad puesta al servicio del sentido e incapaz de agotarlo, acotarlo o contenerlo. Pues el sentido de la hermenéutica no le pertenece a la hermenéutica, sino que, a la inversa, es la hermenéutica la que pertenece al sentido. El sentido de la hermenéutica es aquello que de, un modo u otro, y aunque sea en negativo, siempre persigue o anhela el ser humano. Pues el ser humano, en tanto que *animal intérprete o simbólico*, genera una pluralidad de lenguajes culturales en el interior de los cuales se articula y configura el sentido. La hermenéutica se limitaría a realizar de un modo explícito lo que el ser humano efectúa en su vida individual y colectiva de un modo más o menos implícito, y sea por la activa o la pasiva: la búsqueda del sentido.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. al respecto, desde tres planteamientos hermenéuticos bien diferenciados, V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 2004; J. Grondin, *Del sentido de la vida*, Barcelona: Herder, 2005; M. Beuchot, *Metáforas de nuestra vida. Antropología e*

Ahora bien, en la “filo-sofía”, se ama y persigue a una sabiduría esquiva que nunca se logra alcanzar (pero que, según decía Platón, sólo por el hecho de perseguirla ya nos guía, al menos, con Sócrates y Nicolás de Cusa, hacia una “docta ignorantia”). Paralelamente, también en la búsqueda, sea vital o hermenéutica, del sentido, lo que encontramos propiamente es el sinsentido, pues en caso contrario no habría búsqueda, sino posesión. La búsqueda del sentido, como el amor a la sabiduría, es inacabable: una aventura infinita. No desemboca en el sentido: lo que resulta evidente es más bien el sinsentido (pues sin la sensación y la inquietud del sinsentido no habría búsqueda alguna). La búsqueda puede servir para comprender que el sentido humano consiste en asumir, sobrellevar y aceptar el sinsentido efectivo, patente, óptico-literario, pero con la intención de abrirlo a un sentido afectivo, latente, ontológico-simbólico. La resignación comparece así como posibilidad de re-signación (Vattimo) y de a-signación: pues la aceptación resignada de la ausencia de un sentido absoluto y patente, poderoso, hace posible el reconocimiento del carácter humano de nuestras interpretaciones como tales y la asignación a la vida y al universo de una pluralidad de sentidos lingüísticos, simbólicos, relativos o relacionales. La aceptación de esta pluralidad de sentidos implica que no tienen por qué excluirse entre sí (ni excluir, demonizándolo, el sinsentido), sino que podrían respetarse y consentirse, asumirse y convivir democrática y civilizadamente.

El sentido que destila la hermenéutica, a la que presentamos como una de las estrategias de destilación generadas por el ser humano, no es, como le ocurre al propio ser humano (animal “defectuoso” —Nietzsche— “carencial”, “inadaptado al medio” —Gehlen), un sentido poderoso y absoluto sino débil o herido, inestable y necesitado de ayuda. El sentido no es propiamente real, sino simbólico. No se revela inmediatamente sino que es relacional y necesita de la hermenéutica. El sentido necesita ser acogido y consentido por la *psique* humana, que incluye conciencia e inconsciente, haciendo al mismo tiempo posible la existencia de dicha *psique*. Pues la conciencia surge en la búsqueda del

---

*interpretación*, Huelva: Hergué/Cealga, 2011, así como A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, Barcelona: Anthropos, 2003.

sentido del universo, en el intento de responder a la “llamada del ser” que sólo comparece como una “llamada vacía” desde el inconsciente colectivo. Nuestro inconsciente colectivo, el ámbito de lo arquetípico, no es un ámbito sustancial o entitativo, sino que se ofrece más bien como una nada o un vacío insustancial, pero configurador.<sup>2</sup>

Estaríamos, pues, ante el “círculo hermenéutico” ampliado como un “círculo cósmico”. La *psique*, como sabía Aristóteles, es parte de la *physis*, por cuanto que está sujeta al movimiento. El inconsciente, como nos recuerda Jung, hunde sus raíces en lo biológico-instintivo y sus arquetipos, pero es capaz de generar una conciencia que, apoyándose inicialmente en un tejido de imágenes mito-simbólicas, se va distanciando de esa “matriz” y, autoafirmándose, se desmarca de ella hasta llegar a contraponerse al universo, abriendo en esa tensión y en esa nueva relación la posibilidad de un acontecer de sentido.<sup>3</sup>

No hay ser sin sentido, pero tampoco habría sentido sin hermenéutica, sin interpretación más o menos consciente. De modo que el sentido condiciona al ser y la hermenéutica condiciona al propio sentido, ya que la pregunta por el sentido es una pregunta humana hermenéutica.

Pasamos así de la cuestión ontológica del ser a la cuestión hermenéutica del sentido, y finalmente a la cuestión del sentido de la hermenéutica. Dicho sentido sería, precisamente, un sentido hermenéutico y por tanto, no dado de un modo meramente entitativo, sino interpretado por el ser humano en cuanto animal hermenéutico-lingüístico (o simbólico, como afirmaba E. Cassirer). De este modo el lenguaje es la clave del sentido en cuanto sentido humano que se constituye en el proceso de interpretación, de intercambio y de comunicación cultural.

Por todo lo dicho, el sentido de la hermenéutica obtiene un sentido humano o humanístico, antropológico. La hermenéutica sería, si-

---

<sup>2</sup> M. Cazenave, *La science et l'âme du monde*, París: Albin Michel, 1996, p. 51.

<sup>3</sup> “Habría que comparar el Universo con un circuito auto-excitado por cuanto que el universo hace nacer la conciencia y la conciencia da sentido al universo. Dando sentido al Universo, el observador se da además sentido como parte de ese universo...”, J. A. Wheeler y C. A. Patton, citados por Cazenave, *op. cit.*, p. 178.

guiendo el símil heideggeriano, la *pastora* de un sentido relacional.<sup>4</sup> Este sentido hermenéutico está presidido por la figura transitiva y fugaz de un Hermes humano o humanado, cuya proyección es democrática y cuya dirección señala la mediación entre la buena vida y la buena muerte. Pues no en vano es el dios fálico de la vida y el dios psicopompo de la muerte, simbolizando así la *complexio oppositorum* que media lo trágico y lo cómico, el mal y el bien, el sentido y el sin-sentido, la manía y la melancolía, la negatividad y la positividad, y, en el ámbito de la física, la partícula y la onda (de acuerdo con el lema *contraria sunt complementaria* que inspiró al físico Niels Bohr). Tanto este lema como la figura mítica de Hermes pueden servirnos de guía a la hora de poner en relación, como pretendemos hacer en este artículo, la hermenéutica filosófica, que desde Heidegger y Gadamer se centra en la problemática del lenguaje como interpretación, y la psicoantropología elaborada por C.G. Jung, siguiendo una amplia tradición, que insiste en la importancia que tiene el simbolismo en la vida, tanto individual como colectiva, del ser humano. Pero comencemos por situar el surgimiento de la hermenéutica filosófica en el contexto de la filosofía occidental.

## 1. LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

La tradición filosófica occidental se ha interesado clásicamente por la búsqueda de la verdad y de la ciencia (*episteme*), a las que atribuye un valor universal, pero apenas se ha preocupado por el fenómeno de la interpretación. La interpretación ha ido quedando relegada como un caso marginal e irrelevante de conocimiento al que se recurriría en casos problemáticos de duda, de indefinición, de falta de elementos de juicio, de errores de transcripción, etc. Ha habido que esperar hasta el siglo xx para descubrir la importancia filosófica y antropológica que tiene la

---

<sup>4</sup> Me hago eco aquí de la ocurrencia de un libro humorístico-filosófico titulado *Heidegger y un hipopótamo van al cielo*, Barcelona: Planeta, 2010. Th. Cathcart y D. Klein le llaman a Heidegger benévolamente "Heidi".

interpretación en toda su gama de significados que abarca al menos los tres siguientes: *a)* expresión, exposición o explicación del sentido de un texto, *b)* traducción de una lengua a otra que torna comprensible lo inicialmente ininteligible (*hermeneutés* era el que entendía las lenguas de los bárbaros, siendo capaz de decir lo mismo en griego) y *c)* ejecución (de una obra musical) o escenificación (de una obra de teatro) en la que la obra se realiza efectivamente, acontece o tiene lugar, adquiriendo así una existencia de la que de otro modo carecería.

Pues bien, la hermenéutica se desarrolla a lo largo de todo el siglo xx como un movimiento filosófico que se organiza en torno al problema de la interpretación, a la reflexión sobre el lenguaje y al descubrimiento del simbolismo como “fundamento” de ambos. La interpretación y el lenguaje se convierten así en el punto de partida desde el que la hermenéutica propone una renovación del pensamiento filosófico.

Dos filósofos alemanes, Martín Heidegger (1889-1976) y su discípulo Hans-Georg Gadamer (1900-2002), se encargaron de sacar del “trastero” filosófico en el que estaba semiolvidado ese viejo “arte de la interpretación”. Su propósito era elaborar una teoría filosófica capaz de dar cuenta de lo que de hecho ocurre cuando interpretamos y convertir el problema de la interpretación en el punto central a partir del cual replantear toda la problemática filosófica. Tras el fracaso de Husserl en su proyecto de instaurar, siguiendo el planteamiento tradicional de la metafísica, la Fenomenología como fundamento de todos los saberes, Heidegger propone renunciar al proyecto mismo de fundamentación, que ha caracterizado toda la historia de la metafísica occidental, y asumir ese fracaso como algo insuperable. Se trataría de asumir la imposibilidad de alcanzar un fundamento absolutamente sólido que garantizase la validez de nuestra ciencia y nuestra conciencia. La consecuencia de la asunción de este fracaso no es un mero hundimiento en las aguas oscuras del relativismo, el escepticismo y la arbitrariedad, como auguraban los defensores de la metafísica, sino más bien el surgimiento de una nueva conciencia, a la que podríamos llamar conciencia hermenéutica. Esta nueva conciencia se mantiene apegada a la existencia aceptando su contingencia y reconoce en la necesidad de interpretación no un mero efecto a superar mediante la conquista de un

conocimiento puro, sino una característica constitutiva de la existencia humana y de la realidad que en ella se da.<sup>5</sup>

En la hermenéutica el problema de la interpretación comparece en su conexión con el lenguaje y se presenta como un problema universal que afecta a toda nuestra experiencia, a nuestro conocimiento del mundo y a la comprensión de nosotros mismos y del otro. Dicho problema puede servir, por tanto, como hilo conductor para recorrer el universo del discurso humano en su totalidad y como guía en la reflexión sobre el ser humano y su mundo.

Cabría decir que el universo cultural humano es un tejido de palabras, modelos, conceptos, teorías, hipótesis..., es decir, de interpretaciones, que media entre el ser humano y la realidad y en el interior del cual ambos (ser humano y realidad) adquieren configuración y determinación correlativa. Pues bien, la hermenéutica estudia precisamente esa *relación* interpretativa entre el ser humano y lo real y toma esa relación como punto de partida para hacer un replanteamiento de toda la filosofía.

La hermenéutica filosófica se presenta como una “teoría general de la interpretación”.<sup>6</sup> “Interpretación”, por su parte, mienta no un mero modo de conocer, un tipo particular de conocimiento que coexistiera junto a otros, sino el “modo de ser” propio del ser humano que vive en (con, desde, de, contra...) sus propias interpretaciones del mundo y de sí mismo. No ha de ser, pues, entendida la hermenéutica como una re-

---

<sup>5</sup> La obra de referencia para toda la hermenéutica contemporánea es H.-G. Gadamer, *Verdad y método* (1960), Salamanca: Sígueme, 1977, así como los estudios de P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires: FCE, 2003; G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona: Gedisa, 2004 y *Más allá de la interpretación. El significado de la hermenéutica para la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1995, y de J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003 y *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008. Para todo el contexto hermenéutico y su recepción en el ámbito hispanoamericano, se puede consultar el *Diccionario de hermenéutica* dirigido por A. Ortiz-Osés y P. Lancersos, Bilbao: Universidad de Deusto, 1997 (4ª ed. ampliada y revisada, 2004) así como L. Garagalza, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Barcelona: Anthropos, 2002 y M. Beuchot y F. Arenas-Dolz, *Hermenéutica en la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Barcelona: Anthropos, 2008.

<sup>6</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, y M. Heidegger, *Sendas perdidas*, Buenos Aires: Losada, 1960.

flexión sobre el método, ni tampoco como la propuesta de un método concreto de interpretación “adecuado” o “correcto”. Lo que pretende es precisamente lo contrario: poner en cuestión, con una radicalidad probablemente no alcanzada por ninguna otra filosofía de nuestro siglo, la primacía que el pensamiento moderno había concedido al método y al conocimiento, reivindicando la validez, legitimidad e incluso prioridad de la experiencia de sentido que acontece fuera de sus estrechos límites. Con esta intención Gadamer va a formular y desarrollar en todas sus implicaciones una pregunta filosófica: ¿qué es lo que realmente (nos) ocurre cuando interpretamos?

La pregunta por la interpretación ha ido mostrando su extraordinaria fecundidad hasta llegar a emplazarse como un foco o un hilo conductor que permite replantear la problemática filosófica en su totalidad, sustituyendo así a la antigua cuestión del ser y a la cuestión moderna del sujeto. La interpretación no es un procedimiento especial al que se recurre cuando no es posible entender o conocer algo directamente. No es tampoco el modo de conocimiento particular de las ciencias humanas, como pretendió Dilthey. En este sentido la hermenéutica desborda la parcialidad de la cuestión metódica en las ciencias humanas y pretende interpelar “al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital”:<sup>7</sup> más allá del planteamiento epistemológico, la interpretación (y su correlato: la comprensión) es, como ya hemos indicado, un elemento constitutivo del ser humano como humano, un factor originario de su peculiar modo de ser. El ser humano comparece así como un animal hermenéutico o lingüístico (y no exclusivamente “racional”) que, en vez de estar adaptado a un *entorno* fijo y determinado, vive (podríamos decir, con la biología más reciente, que *ex-aptado*, no meramente *ad-aptado*) en un *mundo* que es en gran parte resultado o producto de su propia interpretación (tanto teórica y lingüística, como práctica, mediante el trabajo).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> H.-G., *op. cit.*, p. 12.

<sup>8</sup> Para la noción de “exaptación”, acuñada por J. Gould y E. Vrba para referirse a aquellas estructuras que si bien han surgido en el proceso de adaptación a unas determinadas condiciones, posteriormente evolucionan en un sentido que no coincide

Sería, pues, la propia existencia humana la que tendría un carácter hermenéutico. Y como esa existencia es finita, la interpretación resulta ser una tarea infinita, circular, en el interior de la cual no se da observador neutral alguno ni, por tanto, objetividad pura. Esto no implica, sin embargo, una recaída en el subjetivismo: ahora observador y observado pertenecen a un tercer horizonte que los engloba y la interpretación se ofrece como una “fusión de horizontes” que acontece en el seno del lenguaje. El lenguaje se presenta así como el proceso mismo en el interior del cual alguien puede ponerse “como alguien” al tematizar algo “como algo”, y así ambos darse como tales.

De este modo el lenguaje adquiere una dignidad tanto gnoseológica como epistemológica. Por un lado se pone en cuestión, siguiendo a los humanistas del Renacimiento, a Hamann, Herder y Humboldt, la clásica concepción instrumental que reduce el lenguaje a ser un mero objeto exterior al servicio de la transmisión de un pensamiento o de los informes de una realidad que se suponen ya dados previamente o adquiridos con independencia del propio lenguaje. Ahora éste va a ser visto como un “órgano” de conocimiento y pensamiento que, por más que pueda ser criticado, revisado y, en ciertas condiciones, abandonado, no es neutro o traslúcido por cuanto que contiene una “acepción del mundo” (cf. la noción de *Weltansicht* en Humboldt). Por otro lado, aunque correlativamente, se viene a afirmar que, lejos de ser mera representación (*Vorstellung*), copia o reflejo de una realidad independiente de él, el lenguaje sería la “exposición” (*Darstellung*) original y originaria de lo real.<sup>9</sup> Dicha “exposición” es concebida como realización de lo real siguiendo como modelo el caso de la “escenificación” teatral y la “ejecución musical” (en las que acontece —mejor o peor— y “es” la propia obra), así como el del juego y la fiesta (ambos caracterizados

---

con su función originaria, cf. G. Bocchi y M. Ceruti, *El sentido de la historia*, Madrid: Debate, 1994, pp. 220 y ss.

<sup>9</sup>Para Aristóteles la *mimesis* tal no es tampoco una mera copia que refleja o repite mecánicamente un original, no es mera re-presentación pasiva. En este sentido cabe decir, como hace Ricoeur, que para Aristóteles “mimesis es *poiesis*” (cf. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid: Trotta, 2001, p. 60). “¡Curiosa imitación, la que compone y construye aquello mismo que imita!”, *ibid.*, p. 59.

como sucesos en los que se realiza un suceder originario). Todas estas nociones nos remiten a una realidad dinámica cuyo modo de ser es la misma realización, a una realidad que sólo es en sus interpretaciones. Podríamos decir, pues, que si nuestro pensamiento y conocimiento se constituyen lingüística e interpretativamente es porque el propio ser es ya lenguaje.<sup>10</sup>

Gadamer reincorpora de este modo al discurso filosófico actual la palabra “hermenéutica”, renovándola y sacándola de su reclusión en el ámbito especializado de la filología o de la exégesis. Esta palabra pertenece a la herencia del romanticismo y su origen se remonta a través de la tradición humanista hasta la figura mítica de Hermes, el dios griego del lenguaje y de la comunicación entre los contrarios. Clásicamente la hermenéutica se ha centrado sobre el problema de la interpretación de lo expresado mediante el lenguaje y, en particular, de lo fijado como texto, ya sea sagrado o literario. Aquí interpretar significa comprender el sentido del texto, aprehenderlo, asimilarlo o, dicho de un modo metafórico, “alimentarse” con él, es decir, “comerlo”. El texto en su materialidad remitiría a algo distinto de esa su materialidad, a un *sentido* que no se encuentra “más allá” del texto, sino “más acá”: podríamos decir que el sentido no es más allá sino que *acontece* más acá, *entre* el texto y el intérprete, en el lenguaje, en la interpretación, que ahora va a ser vista como una “fusión de horizontes”. El sentido, que no-es propiamente, acontece en la interpretación, se re-crea o re-genera entre el texto y el intérprete, desbordando toda fijación externa ya sea dogmática o metódica: tiene un estatuto ontológico similar al de la conversación auténtica, el juego y la fiesta, que sólo existen cuando se celebran y en sus celebraciones.

Al descartar la posibilidad de una aprehensión inmediata y directa de la realidad que sirviera de fundamento último a nuestro conocimiento, Gadamer pone en cuestión, al mismo tiempo, que la función primaria del lenguaje sea la comunicativa. El lenguaje no es

---

<sup>10</sup> H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 567. Para la discusión en torno a esta famosa tesis, cf. Varios, *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis, 2003.

primariamente un instrumento, un signo que sirve para expresar o comunicar una información o un conocimiento alcanzados previa e independientemente de él, sea por la razón, por la experiencia o por la revelación; no se trata de una “copia” más o menos imperfecta, sino de un *original*. El lenguaje reclama ser visto como un *órgano* u *organismo* que media entre sujeto y objeto instaurando un *mundo intermedio* (*Zwischenwelt*: Humboldt).

## 2. EL SER, EL LENGUAJE Y EL SENTIDO

La interpretación no es, pues, una mera copia o reflejo de lo dado, ni tampoco una pura creación de la subjetividad, sino una traducción o trasposición de lo dicho, lo visto o lo sentido al lenguaje del intérprete, una “copia teñida de subjetividad” (A. Schaff), una fusión de horizontes, un juego a con-jugar y, en definitiva, un proceso que ninguna de las partes implicadas domina completamente por cuanto que se va realizando precisamente “entre” ambas, en su “puesta en relación”.<sup>11</sup> De este modo la *mimesis* y la *poiesis* quedan correlacionadas como los dos aspectos de un mismo proceso hermenéutico en el cual el ser es *apalabrado*, es decir, accede al lenguaje ganando en él su representación y realización concreta. Dicho ser no podrá quedar definido, en consecuencia, como algo estático, inmutable, sino como algo “en relación” con otro, como algo constitutivamente abierto a nuevas representaciones o interpretaciones puesto que sólo en ellas es.

El lenguaje adquiere así un rango ontológico: la lingüisticidad no impregna únicamente nuestro conocimiento sino que también atraviesa y ahueca al propio ser. De este modo el ser es liberado de la interpretación absolutista clásica para reaparecer interpretado como lenguaje. Ahora resulta que el ser mismo es lenguaje. Se trata de una concepción dinámica de lo real, y del propio ser humano, no como pura esencia sino, usando una comparación musical, como una partitura a ejecutar, o como un texto a interpretar. La verdad, en consecuencia, tampoco

---

<sup>11</sup> A. Schaff, *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*, Barcelona: Ariel, 1973.

podrá ya ser concebida como un “estado” metódicamente alcanzado y descubierto sino como un proceso inmanente al discurso mismo en el que los interlocutores intentan ponerse de acuerdo sobre la cosa.

En el pensamiento de Gadamer cabe destacar, por tanto, algunos de los rasgos que caracterizan a la posmodernidad, especialmente el aligeramiento que experimenta el viejo “ser” por su redefinición como lenguaje. Al afirmar que el ser está ya desde su origen impregnado por la palabra, por la interpretación, aquél deja de ser visto como un fundamento sólido e inmóvil, iniciándose así un proceso de dispersión o diseminación.

Ahora bien, este rechazo del concepto clásico del ser (o del sentido-sustancia) no implica para Gadamer que detrás de la interpretación, del “reino de la representación” se encuentre una nada absoluta. En la hermenéutica no tiene cabida un sentido sustancialmente concebido, pero tampoco caben las versiones del sentido como mero “efecto de superficie”. Hermenéuticamente el sentido es algo infraestructural, radical, subterráneo por cuanto que emerge ya de un modo preconsciente en la vivencia. Aun cuando todo sea interpretación, no hay que olvidar que para Gadamer la interpretación explícita exige y presupone una implícita comprensión previa (pre-juicio) inmanente al propio lenguaje (o, como quería Dilthey, a la *vivencia*).

Vemos que de este modo Gadamer evita una posible recaída en el ficcionalismo: para él la escritura es ya siempre una lectura y la interpretación es una re-interpretación de un fondo previo, es decir, articulación explícita de una red de relaciones implícitas, “cultivo” de afinidades virtuales, configuración de un sentido pre-sentido y consentido. Ahora bien, en nuestra opinión, esta afirmación gadameriana no ha de ser malinterpretada como una constatación de hechos o verdad empírica, en cuyo caso se convertiría en una mera legitimación de lo realmente dado, del estado de cosas. Dicha tesis sería más bien una verdad hermenéutica que vendría a expresar una actitud fundamental para enfrentarse con la realidad y con la vida, un deseo y una exigencia que posibilitan la crítica y la trasgresión de lo dado. ¿En nombre de qué podría tener lugar semejante “revisión”? No en nombre de algo meramente presente y cósicamente existente, sino de algo ausente, latente y

diferido (así es para Gadamer el sentido). No habría acceso en “directo” al sentido, pues sólo recreándose perdura a través de las interpretaciones. Con ello no se está negando ingenuamente la existencia en este mundo de interpretaciones superficiales. Precisamente se afirma que hay interpretaciones mejores y peores, pero el criterio no puede ser meramente subjetivo ni puede pasar por la noción clásica de la verdad como adecuación. Dicha noción de sentido desborda, por tanto, a subjetividad y objetividad y apunta hacia una intersubjetividad alcanzada en el interior de un lenguaje comunalmente convivido y compartido.

Esta concepción hermenéutica implica, en nuestra opinión, una subversión o reversión del platonismo. En efecto, frente a la hipóstasis platónica del sentido como un luminoso supramundo celeste (poblado de estáticas esencias racionales, independientes en su existencia absoluta e inmutables, impasibles ante las imperfectas copias que en el mundo del devenir suscitan), nos encontramos ahora con que el rastro o la huella del sentido nos remite a un oscuro *fondo sin fondo* que encierra modelos latentes o germinales y dotados de una existencia cuasi real o surreal, por cuanto que sólo existen en sus realizaciones o emergencias interpretativas.

Afirmar que el lenguaje, que impregna todas nuestras interpretaciones, carece de un fundamento racional (es decir, sólido) no implica sin más que sea algo absolutamente infundamentado, caótico, librado al azar o puramente convencional y arbitrario. Para Gadamer, muy al contrario, el lenguaje tiene “fundamento”, si bien no se trataría de un fundamento “sólido” sino “líquido”. Dicho fundamento sería lo que Gadamer denomina el “metaforismo fundamental”, que consiste “en el hallazgo genial e inventivo de las comunidades por las que se ordenan las cosas”,<sup>12</sup> en virtud del cual el lenguaje siempre “pone algo de su parte e introduce en la comunicación esta su aportación propia”.<sup>13</sup>

La reflexión filosófica se abre, pues, al lenguaje y al descubrir, como apuntó Nietzsche, que tras el lenguaje se encuentra la imagen (simbólica) o, como dice Gadamer, que el lenguaje, *medium* de nuestra com-

---

<sup>12</sup> H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 518.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 655.

prensión, tiene un fundamento metafórico, la neohermenéutica viene a desembocar en la orilla del “mar” del simbolismo. Recordemos a este respecto que Kant, siguiendo una tendencia predominante en la historia de la filosofía, concibió el ámbito del conocimiento, el “país de la verdad”, por contraposición al reino de la ilusión, la superstición e ignorancia, sirviéndose para ello de la imagen de una isla “encerrada por la naturaleza misma en límites invariables” y “rodeada de vasto y tempestuoso mar”. El filósofo desconfía de cualquier intento de adentrarse en ese océano y advierte que “bancos de nieblas y hielos que pronto se derretirán fingen nuevas tierras que incesantemente engañan con vanas esperanzas al marino ansioso de descubrimientos, encadenándolo a locas empresas y aventuras que nunca puede abandonar ni llevar a buen término”.<sup>14</sup>

Así, frente al cierre de la filosofía que clásicamente se constituye a sí misma mediante la exclusión del simbolismo (así como la Iglesia se estableció por la negación de las herejías gnósticas y la ciencia moderna poniendo entre paréntesis el sentimiento y la imaginación), la hermenéutica descubre finalmente su fundamento simbólico, iniciando, aunque de un modo muy prudente y limitado, la exploración de ese “mar” “desconocido” (al menos para la filosofía clásica, pues desde siempre ha sido surcado por poetas, místicos, soñadores, visionarios, locos, aventureros...) En este sentido se puede entender la afirmación de Gadamer de que “es una tarea propiamente filosófica —al menos para la tradición europea de la filosofía que vive mirando de reojo a la ciencia— hacer justicia a la dimensión de lo mítico”.

---

<sup>14</sup> E. Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Losada, 1980, vol. II, p. 9 (cf. al respecto M. Le Doeuf, *L'imaginaire philosophique*, París: Payot, 1980, pp. 17 y ss.). En la actualidad el físico J.-M. Lévy-Leblond afirma que para poder concebir clásicamente el saber como una isla o continente hay que imaginar sus costas como curvas fractales. Se trataría de costas formadas por penínsulas separadas por golfos. Las penínsulas a su vez, estarían horadadas por bahías que separan largos cabos, cuyas costas se recortan formando ensenadas, que a su vez nos remiten a calas... “En otras palabras, la longitud de esta costa aumenta sin cesar cuando crece la precisión con que se define. En realidad, la longitud exacta del límite entre tierra y mar es infinita”. M. Cazenave (dir.), *Diccionario de la ignorancia*, Barcelona: Seix Barral, 2000, p. 21.

co [...] La tendencia objetivadora de la conciencia (y no sólo de la moderna ciencia) debe ser compensada con la experiencia mítica”.<sup>15</sup>

Pues bien, este repaso a los rasgos más significativos de la hermenéutica gadameriana bastará para nuestro actual propósito que consiste en apuntar ciertos paralelismos y hasta complementariedades entre esta corriente filosófica y los planteamientos que se derivan de las investigaciones actuales sobre el simbolismo.<sup>16</sup>

### 3. EL SIMBOLISMO

El siglo xx amaneció en el mundo occidental provisto de una confianza aparentemente inquebrantable en el poder de la ciencia y de la técnica para resolver todos los problemas y responder a los retos que tenía planteados la humanidad. Hasta el marxismo, que se había erigido en representante de la izquierda revolucionaria, se pretendía científico y en nombre de la ciencia desacreditaba como infantiles las utopías concretas de los socialismos y anarquismos “románticos”. Todo lo que no encajara en la perspectiva “oficial” del progreso de la ciencia quedaba descalificado como iluso, regresivo, decadente o reaccionario. En este contexto el pensamiento simbólico se evaluaba por comparación con el modelo del pensamiento científico elaborado a partir de la física clásica, con lo que se presentaba como un subproducto de la mente humana, como un fruto caótico y arbitrario que engendra la imaginación cuando no está dirigida y controlada por la razón metódica o como un resto atávico o un islote en el interior de la civilización en el que aún persiste la “mentalidad primitiva”.

Al ser visto como algo irracional, gratuito, superfluo o, en el mejor de los casos, meramente decorativo, el simbolismo propio del mito, del

<sup>15</sup> H.-G. Gadamer, *Mito y razón*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 64.

<sup>16</sup> Esta combinación entre hermenéutica filosófica y simbolismo que aquí estamos presentando, ha sido ampliamente desarrollada en el ámbito hispánico y aplicada a la interpretación de la filosofía y de la cultura por A. Ortiz-Osés. Seleccionaremos de su obra el libro *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Barcelona: Anthropos, 2003. En inglés puede consultarse su obra *The Sense of the World*. Colorado: Davis, 2007.

arte, de la religión y del lenguaje se contraponía al prestigio del concepto, portavoz oficial de la verdad conquistada por la ciencia en su sobria investigación objetiva, metódica y rigurosa. Se creía que la realidad estaba siendo despojada por fin de los velos tejidos por la ignorancia, el miedo y la superstición y que ya pronto podría ser contemplada directamente por la mirada objetiva de la ciencia, desprovista de cualquier prejuicio mítico, metafísico, religioso e incluso ético. El simbolismo estaría, pues, condenado a extinguirse o a recluirse en la “reserva” de lo decorativo, disipándose su voz en el tumulto de la metrópolis lo mismo que el grito desgarrado de Nietzsche, que anunciaba la inanidad en la que nos estábamos instalando, se perdía en el fragor de la locura.

Sin embargo, el desarrollo de las ciencias y las filosofías a lo largo del siglo ha comportado el abandono de la concepción positivista dominante en el siglo anterior. Una de las claves para comprender este fenómeno radicaría en la reconsideración del simbolismo que ha tenido lugar en diversos ámbitos de la cultura, en los que pasa a ser visto como algo digno de estudio por cuanto que resulta, cuando menos, psico-socialmente eficaz, es decir, “real” de algún modo. Podemos hacer un breve recuento de esta revalorización del simbolismo que estaría en la base del “nuevo espíritu científico” (cf. G. Bachelard) considerándola desde cuatro campos del saber: el de la etnología, el de la psicología, el de la física y el de la filosofía.<sup>17</sup>

Al empezar a confrontarse con el simbolismo de los pueblos primitivos, la etnología tuvo que superar un prejuicio poderoso que estaba doblemente potenciado por el cristianismo y por la modernidad. Se trata del prejuicio de la superioridad y de la validez universal de la concepción occidental del mundo. Este etnocentrismo, que afecta a autores tan importantes como Lévy-Bruhl y Frazer, impedía atender a la pretensión de sentido propia de las manifestaciones del alma primitiva, y obligaba a considerarlas como pseudo-fenómenos privados de alcance gnoseológico y ontológico. La mentalidad primitiva era equiparada a los engendros de la imaginación infantil, la cual quedaba así mismo devaluada como una oscura y obnubilada prehistoria de la madurez

---

<sup>17</sup> G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, París: PUF, 1991.

del adulto instalado en la racionalidad y en la auténtica realidad (es decir, en la realidad sancionada por el consenso social dominante en esa época).

La psicología, por su parte, que empieza su desarrollo por el estudio de la patología, se encuentra con graves problemas al intentar reducir la fenomenología de la enfermedad mental a causas puramente fisiológicas. El fracaso en este intento reductivo inspirado en la metodología positivista que tan notable éxito había obtenido en el ámbito de las ciencias naturales, en particular en el de la mecánica, obligó a reconocer la autonomía de la psique (al menos para engendrar síntomas o símbolos patológicos) así como a postular la existencia de una zona de la personalidad distinta de la conciencia e irreductible a ella.

El simbolismo sale de esta doble experiencia científica reforzado con el estatuto de una “realidad psico-antropológica”: es reconocido como un tipo peculiar de realidad que, aun no siendo fácilmente detectable con los métodos empíricos convencionales, sería lo que más inmediatamente aprehende y en lo que propiamente vive el ser humano. El ser humano queda así desarraigado de la realidad exterior, ya sea cósmica, natural o social, y va a ser visto como un ser implantado o reimplantado en un mundo culturalmente configurado, lingüísticamente mediado y simbólicamente interpretado.

Por otro lado, a comienzos de este siglo la física logra penetrar en el ámbito de lo subatómico donde se encuentra, por ejemplo, con la imposibilidad de decidir sobre la naturaleza ondular o corpuscular de la luz. La propia física comienza así a reconocer que su conocimiento de lo real no es absoluto, como se había pretendido, sino que se apoya sobre hipótesis o modelos lanzados hacia lo desconocido. Las descripciones del mundo subatómico son sólo modelos de algo que no podemos ver ni tocar y sobre lo que no podemos saber nada salvo en términos de esos modelos.<sup>18</sup> Las teorías físicas dejan de ser vistas como copias neutras que reflejan la realidad tal como es en sí misma, es decir, de un modo neutro, “sin tocarla ni mancharla”. En tanto que modelos

---

<sup>18</sup> Cf. B. D’Espagnat, *En busca de lo real. La visión de un físico*. Madrid: Alianza, 1983.

esas teorías son instrumentos que tienen un valor heurístico y en cierto modo creativo. A su través se entabla una relación peculiar con la peculiar realidad que ellas mismas configuran, de tal modo que se puede operar sobre su objeto y predecir su comportamiento de un modo, por cierto, probabilístico. La física reconoce, pues, que su conocimiento es simbólico.

De este modo la vanguardia de la ciencia natural rompe con el influjo de una tendencia ancestral profundamente arraigada en el ser humano en general, y en particular en la mentalidad del siglo diecinueve, que le hace creer que su experiencia del mundo, ya sea científica, cotidiana o religiosa, tiene el valor de un conocimiento auténtico y absoluto. Este prejuicio hace que el ser humano identifique el contenido psico-mental que la experiencia provoca en él, pero que en última instancia él mismo co-engendra, con la realidad misma, es decir, hace que uno confunda de un modo ingenuamente realista sus propias imágenes e ideas con lo real tal como es en sí mismo (cosa que ya ocurre, por ejemplo, cuando se interpreta literalmente el mito tomándolo como si fuera la “historia” de unos hechos reales acontecidos en el tiempo histórico). En cualquier caso, a partir de la teoría de la relatividad se desvanece la ilusión positivista de que la física, concebida como una mera prolongación y elaboración de los datos acumulados en la observación directa, puede dar cuenta totalmente del cosmos en su totalidad. “La física —dice N. Bohr— nos habla de lo que podemos saber sobre el universo, no de cómo es”.<sup>19</sup>

En el campo de la filosofía podemos señalar a Nietzsche como uno de los precursores que prepara de un modo intuitivo la formulación de la problemática gnoseológica, ontológica, ética y cultural que se deriva de la toma en consideración del papel que ejerce el simbolismo en la vida del ser humano.<sup>20</sup> Ya en pleno siglo xx el neokantiano Ernst Cassirer reuniendo los resultados acumulados por las últimas investigaciones científicas consigue plantear de un modo más formal toda la pro-

---

<sup>19</sup> P. Harpur, *El fuego secreto de los filósofos*, Barcelona: Atalanta, 2006, p. 107.

<sup>20</sup> Cf. F. Nietzsche, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en *El libro del filósofo*, Madrid: Taurus, 2000.

blemática del simbolismo desde el seno de la propia tradición filosófica oficial.<sup>21</sup> Para ello le va a servir de puente la doctrina kantiana que ve en la actividad espontánea del espíritu un factor esencial tanto del conocimiento teórico como de la acción ética y del juicio estético. El trabajo de elaboración teórica que realiza la ciencia al desprejarse de la experiencia primaria de lo real a través del concepto y elevarse hacia la universalidad comparece ahora como un proceso de simbolización.

La visión científica del mundo ya no podrá, pues, ser considerada una copia más o menos perfecta de una realidad absoluta, sino como el resultado de una captación, asimilación y elaboración de un material empírico que se realiza a través del simbolismo lógico-teórico. Ahora bien, para Cassirer el simbolismo lógico-teórico no es la única modalidad del simbolismo: junto a él distingue el simbolismo lingüístico y el simbolismo mítico. Mito, lenguaje y ciencia constituyen las tres formas simbólicas fundamentales a través de las cuales el ser humano entra en contacto con la realidad. El material empírico del que parte la ciencia no se da inmediatamente a los sentidos; es más bien algo que ha sido “puesto” por el espíritu en su actividad espontánea: el resultado de un trabajo realizado de un modo más o menos consciente a través del símbolo lingüístico y del símbolo mítico. No vamos a entrar ahora a considerar las relaciones que mantienen entre sí la ciencia, el lenguaje y el mito. Nos bastará con retener la tesis fundamental sobre la que se sustenta la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer: el ser humano entra en relación con lo real y conjuga su relacionalidad proyectando un mundo intermedio de símbolos que se entrelazan constituyendo urdimbres de experiencia, pudiendo esa proyección llevarse a cabo de formas diversas que son autónomas e irreductibles entre sí.

Basten estas breves indicaciones como muestra de que el siglo xx estuvo abocado a un redescubrimiento del símbolo, símbolo que en nuestra cultura greco-cristiana había ido siendo abandonado a un olvido progresivo en una serie de oleadas, entre las que se pueden destacar la del conceptualismo aristotélico de la sustancia, la del literalis-

---

<sup>21</sup> Cf. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* (vol. I, *El lenguaje*; vol. II, *El mito*; vol. III, *La ciencia*), México: FCE, 1973.

mo dogmático y legalista cristiano y la del nominalismo subjetivista moderno.<sup>22</sup> Las consecuencias psico-sociales de este redescubrimiento parecen estar empezando a manifestarse, pero su alcance sólo podrá ser determinado por el futuro.

#### 4. LA MORFOLOGÍA DEL UNIVERSO SIMBÓLICO

En este apartado vamos a presentar la morfología del universo simbólico, pero antes haremos un breve recorrido por la morfología del cerebro humano, con lo que obtendremos un esquema que podrá servirnos de ayuda. Comenzaremos este recorrido diciendo que a pesar de su escaso tamaño, este órgano fundamental del cuerpo humano es extraordinariamente complejo. En la actualidad se estima que está integrado por unos 30 000 millones de células entre las que se podría establecer un número teórico de conexiones que sobrepasa la cifra, tan descomunal que resulta inencontrable para el lenguaje natural, de 10 elevado a la 800. Hasta el siglo XIX se pensaba que este órgano que coordina todos los procesos vitales y espirituales básicos no podía menos que tener un carácter unitario.

Esta concepción monista del cerebro comenzó a tambalearse a finales de ese siglo en cuanto los investigadores lograron establecer que ciertas zonas se encargaban de determinadas funciones, es decir, que había algo así como una especialización y división en el interior de ese órgano. Se inició así una polémica en la que los espiritualistas seguían defendiendo la concepción unitaria mientras que los materialistas no veían más que la pluralidad de localizaciones aisladas.

Casi un siglo después, en 1981, esta polémica quedó definitivamente zanjada como un combate nulo cuando el equipo del profesor Sperry recibe el Premio Nobel por su investigación sobre las diferencias de funcionamiento entre los dos hemisferios cerebrales. A partir de estas investigaciones es posible afirmar que en cada uno

---

<sup>22</sup> Para un estudio detallado de estas oleadas, cf. al respecto G. Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

de nosotros hay una multiplicidad: es como si tuviéramos dos cerebros, el izquierdo y el derecho (o cuatro, si también consideramos la diferencia entre el cortex y el cerebro límbico) que tienen un funcionamiento autónomo, si bien entre ellos se instauran determinadas relaciones de coordinación y jerarquización. Cabría también, entonces y por contra, afirmar que el cerebro se articula como un todo, por lo que en él la diversidad no se agota en mera pluralidad sino que es una diversidad unificada o unificable. Este carácter de totalidad, que no es una pura unidad inmediata, quedaría fisiológicamente fundado en la existencia de un elemento intermedio que garantiza la posibilidad de interacción entre las partes: se trata del “cuerpo calloso”. Así pues, la investigación neurofisiológica nos dice que cada uno de nosotros somos al menos dos, pero también establece la posibilidad de integración de esa diversidad. Ya a este nivel cerebral la unidad del ser humano no está inmediatamente dada, sino que puede ser el resultado de una integración: sería el resultado de un proceso de individuación; una tarea, seguramente inacabable; quizás la tarea más propiamente humana.

Cada hemisferio del cerebro tiene, pues, un modo de funcionamiento específico y elabora la información que recibe de un modo en principio opuesto al otro, pero que puede llegar a ser complementario. Simplificadamente podemos atribuir al hemisferio izquierdo el pensamiento frío, lineal, lógico-analítico, conceptual y objetivo que emplea un lenguaje digital basado en la denotación (podríamos asimilarlo a lo que en la teoría de la ciencia se llama “contexto de justificación”). Al cerebro derecho, por su parte, le corresponde el descubrimiento de las semejanzas ocultas y de posibilidades no realizadas, la capacidad de síntesis y de visión global así como la captación intuitiva a través de un lenguaje analógico basado en la imagen y en las connotaciones (asimilándose al “contexto de descubrimiento”). Mientras que el cerebro izquierdo se abre principalmente hacia afuera, hacia la realidad exterior, y capta el mundo desde la distancia de su frialdad, propiciando la adaptación del individuo a los requerimientos del entorno y de la sociedad (“yo en el mundo”), el cerebro derecho lo hace primariamente hacia dentro, recogiendo los sentimientos y emociones elaborados

por el cerebro límbico, con los que carga y colorea asimilativamente su captación de lo exterior (“el mundo en mí”).

Pues bien, este breve recorrido por la morfología del cerebro humano puede ayudarnos a abordar la morfología del universo simbólico, cosa que haremos siguiendo el modelo elaborado por G. Durand.<sup>23</sup> El estudio sistemático y la catalogación de los “pobladores” de lo que se ha llamado “la selva de los símbolos”<sup>24</sup> nos permite descubrir que en ese caos aparente hay una cierta articulación interna. Los símbolos tienden a agruparse en torno a esquemas dinámicos formando ciertas “constelaciones” y a su vez estas “constelaciones” van convergiendo hasta delimitar tres grandes tipos de estructuras: las heroicas (o esquizomorfas), las místicas (o antifráscas) y las sintéticas (o dramáticas) (si bien las dos últimas pertenecen a una misma “región”, la de lo nocturno que se diferencia de la región de lo diurno a la que pertenece la primera).

En la región diurna o heroica domina la capacidad de abstracción y distinción así como el principio de no contradicción: la imaginación funciona polémicamente, apoyándose sobre la acentuación o exageración de la diferencia entre las imágenes contrarias, entre los opuestos (antítesis hiperbólica), por lo que instaura una visión dualista. Aquí se afronta la instancia de la temporalidad separando los aspectos positivos de los negativos. Los primeros se proyectan sobre un más allá intemporal y los segundos quedan asociados al ámbito del devenir (y del destino) que está irrevocablemente abocado a la muerte. El tiempo se configura entonces principalmente bajo los símbolos de lo animal-natural, de las tinieblas o del abismo y se carga de connotaciones femeninas. Frente a ese Monstruo devorador se alza ahora el Héroe armado con la Espada y dispuesto a entablar un combate a muerte. A la angustia de las tinieblas se le contraponen los símbolos de la luminosidad, mientras que el terror a la caída es compensado por el impulso ascensional que dirige la lucha contra la atracción del abismo. Se trata, pues, de una “huida de este mundo” impulsada por el deseo de eternidad. Ahora

---

<sup>23</sup> Cf. G. Durand, *La imaginación simbólica*, ed. cit., y *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, ed. cit.

<sup>24</sup> Cf. la obra del mismo título de V. Turner.

bien, pese al planteamiento polémico y antitético, el mero hecho de figurar un mal (o de representar un peligro, de simbolizar la angustia) es ya un modo de domesticarlo o conjurarlo y encierra un esbozo de eufemización. El peligro de caída que amenaza a toda ascensión ofrece, cuando queda simbolizado por la “carne” (sea alimenticia o sexual), una faceta sonriente, seductora, atractiva, por lo que el terror ante el abismo se carga también de fascinación o “tentación” (a vencer).

A esta región diurna pertenecerían las filosofías en las que predomina un pensamiento radicalmente dualista y formalista que se concreta en un racionalismo espiritualista, como ocurre en Oriente en el caso del samkia o el vedanta y en Occidente en Parménides, Platón o Descartes y, en general, en todo el conocimiento objetivo y científico (si bien, salvo en los casos patológicos, ese predominio no es absoluto, sino que se encuentra compensado por la actuación más o menos latente de lo nocturno).

Esta persecución de la trascendencia comporta, sin embargo, una paradoja fundamental que se expresa en la figura de Ícaro. Ícaro quiere volar tan alto que, finalmente, sus alas de cera se derriten por el calor del sol. El predominio absoluto o monopolio de la región diurna vendría a desembocar en la esquizofrenia. El propio Platón sabía que la fuerza de elevación se consigue en la oscuridad de la Caverna, es decir, que procede de la propia condición temporal y material.

Así, junto a la actitud polémica propia de las estructuras heroicas (o frente a ella, según los casos) se perfila otra actitud imaginativa que no busca el antídoto contra el tiempo en el más allá. Ahora es la propia naturaleza la que se ofrece como un cálido refugio que protege de las inclemencias del tiempo. Las tinieblas quedan así eufemizadas como noche serena; la imaginación no huye ya del tiempo, sino que se recrea en organizarlo y configurarlo. Nos aproximamos, pues, a la otra gran región del universo simbólico en la que lo nocturno recibe una valoración positiva y que se subdivide a su vez en dos estructuras, las místicas y las sintéticas. Las primeras se constituyen por la eufemización, llevada hasta la antífrasis, que invierte el valor afectivo de las imágenes, de tal modo que se espera encontrar la luz en el seno mismo de la noche; las segundas descansan sobre la búsqueda de lo que de intemporal hay

en la propia fluidez del tiempo, intentando conciliar el deseo de eternidad con las intuiciones del devenir.

En el simbolismo místico el valor (el Tesoro simbólico) no se encuentra en una cima a la que hubiera que ascender, sino en las profundidades, a las que hay que “penetrar”. El abismo se presenta, pues, eufemizado como una cavidad en la que se desciende suave y placenteramente. El Héroe (o mejor Anti-héroe) está desarmado, no lucha, se complace en dejarse tragar por el Dragón en una especie de inmersión en el estado narcisista o regresión al seno materno, para ser posteriormente regurgitado (cf. Jonás, Pulgarcito, etc.). Aquí no hay distinciones tajantes: los contornos de las imágenes se difuminan haciendo que todo se fusione o confunda con todo en una especie de caos primigenio. La muerte pierde las connotaciones aterradoras que tenía en la región diurna y queda eufemizada como un “retorno al hogar”, como el fin de una etapa que señala el inicio de otra nueva. Las valoraciones propias de la región diurna quedan, pues, invertidas: el principio de no contradicción es sustituido por el de la coincidencia de los contrarios.

Las estructuras sintéticas, por su parte, se caracterizan por la tendencia a componer las imágenes en un relato en el interior del cual los opuestos ya no se excluyen pero tampoco llegan a confundirse: se suceden, se alternan, se complementan, se rechazan o se reclaman pero integrados en una trama bien sea como fases de un proceso cíclico (“eterno retorno”) bien como etapas de un desarrollo (progreso). El contraste entre la concepción dualista y la monista queda armonizado en un “dualismo suavizado” o “concéntrico” a través de un tercer elemento (“tercio incluso”) que establece y garantiza la inclusión integradora de los opuestos en una totalidad dinámica que potencia la tensión y constantemente se auto-equilibra.

## 5. SIMBOLISMO ANÍMICO: C. G. JUNG

Pese a que la obra de Jung está animada principalmente por un interés psicoterapéutico (de tal modo que todo lo que en ella concurre

queda orientado en esta dirección), las reflexiones jungianas además de anclarse en su experiencia profesional tienen también una inspiración y una serie de consecuencias filosóficas no siempre explicitadas.<sup>25</sup> En este sentido consideramos que se puede apuntar una cierta convergencia con la hermenéutica de Gadamer, pudiéndose establecer un paralelismo entre la concepción gadameriana del ser como *lenguaje* y la consideración jungiana de la realidad como *símbolo*.

Jung rehúye explícitamente el planteamiento de las cuestiones ontológicas por resultar indiferentes a su intención terapéutica. Para ello recurre a una estratagema metodológica, afirmando que a él como psicólogo no le preocupa la realidad “en cuanto tal”, sino su influencia sobre la persona concreta, que él no investiga la realidad “en sí misma”, sino en relación al individuo, que no persigue la verdad pura sino la verdad psicológica. Cabe citar a este respecto como ejemplo límite su actitud ante Dios. Cuando el psicólogo habla de Dios no pretende estar haciendo teología, no investiga la naturaleza de Dios, sino que se está refiriendo a un símbolo y al influjo que éste ejerce sobre la psique.

Al margen de que se trate efectivamente de un recurso metodológico, el caso es que semejante planteamiento viene a coincidir con la actitud típicamente hermenéutica que Gadamer desarrolla desde el campo de la ontología. En terminología hermenéutica diremos que entre la realidad y el ser humano se interpone siempre un lenguaje u otro, puesto que el propio ser es lenguaje; en terminología jungiana habría que decir que entre lo real y el sujeto se encuentra un “tercer mundo”, una compleja red de símbolos, que es con lo que propiamente entramos en contacto, una *realidad psíquica* que no es objetiva pero que tampoco meramente subjetiva.

---

<sup>25</sup> G. Durand (*Lo imaginario*, Barcelona: Ediciones del Bronce, 2000) ha tendido un puente entre el universo jungiano y la filosofía, aunque no en concreto con el pensamiento de Gadamer (véase al respecto L. Garagalza. *La interpretación de los símbolos*, Barcelona: Anthropos, 1991). Para una consideración hermenéutica de la obra de Jung, cf. A. Ortiz-Osés, C. G. Jung. *Arquetipos y sentido*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1988. Véase así mismo una perspectiva global en J. M. Mardones, *El retorno del mito*, Madrid: Síntesis, 2000.

Hay que tener esto en cuenta para comprender a Jung cuando afirma que tan “real” puede ser el miedo a un fantasma como el temor al fuego. Independientemente de su origen, lo que nos afecta es la imagen psíquica, la transcripción simbólica sea de procesos objetivos sea de procesos subjetivos.<sup>26</sup> La realidad, nuestra realidad, la realidad que nosotros vivimos, concluye el psicólogo, se encuentra siempre cargada con una significación humana u otra, tiene una íntima coloración imaginaria, es ya una realidad simbólica.

Ahora bien, el símbolo no se identifica sin más con el signo, pues a diferencia de éste, no es algo meramente convencional o arbitrario. Tampoco es mera copia o reflejo de lo objetivo, ya que le imprime una distorsión que podríamos calificar de subjetiva a condición de matizar que dicha distorsión respondería en última instancia a una subjetividad trascendental. No es de extrañar el encontrarnos en este contexto con un término de la filosofía kantiana, pues Jung recurre con frecuencia a terminologías y esquematismos kantianos a los que atribuye una significación antropológica. Así, en la interpretación jungiana la subjetividad trascendental kantiana queda anclada en las profundidades del psiquismo humano, donde lo individual se imbrica con lo común. Así pues, frente a la realidad “pura” o “desnuda”, el símbolo vendría a ser una realidad humanamente contaminada, una realidad configurada en conformidad con los imperativos humanos. Esos imperativos no serían, a su vez, meramente subjetivos o individuales sino que, en última instancia, comparecen como transindividuales en tanto que están enraizados en el inconsciente colectivo. La interpretación o configuración de la realidad es una re-creación que tiene lugar a través de ciertos factores aprióricos inscritos en nuestra común naturaleza humana. Pero convoquemos al propio Jung para que nos relate su tesis:

Todo lo que está en contacto con nosotros no es sólo lo que es, sino que al mismo tiempo es un símbolo. La simbolización nace primariamente

---

<sup>26</sup> Estaríamos así en la línea apuntada por Epicteto cuando afirmaba que “lo que perturba y alarma al hombre no son las cosas sino sus opiniones sobre las cosas”.

porque todo hombre tiene contenidos inconscientes y segundo porque toda cosa tiene en sí algo desconocido.<sup>27</sup>

En el símbolo tiene lugar el engranaje entre lo objetivo y lo subjetivo. La imagen entra en concordancia con los contenidos inconscientes que sobre ella se proyectan, quedando así cargada de energía psíquica y revestida con un sentido aún sin tematizar explícitamente. Así, mientras que para Gadamer el sentido acontecía, como hemos visto, en el entrecruzamiento circular del texto con los prejuicios del hermeneuta a través del lenguaje, para Jung dicho acontecimiento tiene lugar en el símbolo (*Sinnbild*: imagen de sentido): el sentido emerge primariamente a través de la mediación de la imagen en el lugar de intersección entre la conciencia y lo inconsciente, en la vivencia. Parece haber aquí una misma intuición de fondo: que, sea para bien o para mal, para el ser humano la realidad es en última instancia un texto y que por la interpretación se va realizando el sentido que latentemente anima dicho texto.

La cuestión del sentido, que en la obra de Gadamer quedaba planteada a un nivel filosófico, en la obra de Jung comparece en su aplicación concreta a la vida humana, como una cuestión de gran importancia para la propia supervivencia del ser humano (la enfermedad psíquica como pérdida de sentido o asimbolia). Correlativamente, la reversión del platonismo que entresacábamos de las tesis gadamerianas también aparece aquí: el fondo sin fondo donde latía un sentido en pre-emergencias se convierte ahora en una oscura región inconsciente poblada por arquetipos en los que se condensa la energía psíquica. De este modo las ideas platónicas trascendentes descienden hasta los bajos fondos de la humanidad donde lo espiritual y lo instintivo se confunden, al tiempo que su formal existencia estático-racional es remplazada por una material insistencia energético-relacional. Los arquetipos jungianos no gozarían, pues, de la existencia separada que caracteriza a las ideas platónicas y sin embargo insisten pertinazmente sobre la

---

<sup>27</sup> C. G. Jung, *Psicología y simbólica del arquetipo*, Barcelona: Paidós, 1983, p. 94.

humanidad, no desde fuera sino desde dentro, es decir, de un modo inmanente.

Cabe afirmar, pues, que la psicología jungiana puede servir para que la abstracta filosofía hermenéutica gadameriana “toque tierra” y se cargue con una antropología concreta. La imagen jungiana del ser humano es, en efecto, plenamente hermenéutica: el ser humano como un ser vivo que se autointerpreta interpretando el mundo. El proceso de humanización en el que se va deviniendo uno mismo se nos muestra así como un proceso hermenéutico: la *individuación* como *hermeneusis*. El ser humano no es para Jung una realidad estática sino un prolongado devenir hacia *sí-mismo*. El lugar central que la modernidad concedió al *yo* y a la conciencia queda ahora desocupado en nombre de un *sí-mismo* (*Selbst*) siempre diferido. Entre el *yo* y el *sí-mismo* mediaría una correlación similar a la que Gadamer descubrió y describió como mediando entre el texto y su sentido.

## CONCLUSIÓN

Este desplazamiento del centro de gravedad de la psique desde el *yo* como centro inmóvil hasta el *sí-mismo* como centro-descentrado puede ser puesto en correspondencia con la propuesta gadameriana de trasladar la preponderancia concedida por la modernidad a la razón metódica (técnico-instrumental) hasta el lenguaje. La razón abstracta y la actitud metódica son presentadas por Gadamer, sin que ello implique una descalificación, como fenómenos secundarios que se levantan sobre un *suelo* constituido por las interpretaciones y valoraciones previas que se condensan en el llamado *lenguaje natural o materno*.

En este sentido Jung y Gadamer coincidirían en el diagnóstico de la unilateral exaltación en la cultura occidental de un modelo de racionalidad excesivamente restringido en el que las ciencias humanas, por ejemplo, difícilmente consiguen entrar. Esa exaltación acarrea, como contrapartida de los innegables progresos materiales a corto plazo, la represión, descalificación, olvido o exclusión de otros factores o modalidades de racionalidad que serían los encargados de responder a las

necesidades culturales y simbólicas más elementales del ser humano, como es la del sentido.

El éxito alcanzado por la modernidad en su prometeico esfuerzo de racionalización siguiendo las sendas abiertas por la física mecánica habría sido, según estos autores, a costa del sacrificio de otras formas de vida y de experiencia de la realidad, que han quedado relegadas a un segundo plano, cuando no olvidadas o confundidas con lo irracional. Se trataría, pues, de recuperar lo reprimido, de entablar un diálogo entre lo racional y lo irracional, entre lo consciente y lo inconsciente, entre el espíritu y la vida, entre *animus* y *anima*, entre *logos* y *mythos*. Que este encuentro comporta ciertos riesgos es algo que no admite discusión, pero también es cierto que escamotearlo resultaría aún más arriesgado. No se trataría por lo demás de arrojarse acríticamente al mar tempestuoso del irracionalismo sino de sonsacar una racionalidad (y una personalidad) más amplia, más abierta e integrada, capaz de articular interpretativamente (traducir, configurar) lo irracional de un modo *no represivo*: una nueva racionalidad que estaría representada por el lenguaje (simbólico) como instancia intermediaria que atravesando los opuestos los relaciona y articula conservando, sin embargo, su diferencia.

Podemos apuntar la convergencia entre Gadamer y Jung mediante la noción de lenguaje-símbolo. Frente a la estricta formalidad del concepto, el lenguaje símbolo presenta una cierta informalidad o espontaneidad que le permite entrar en lo que éste excluye al resultarle opaco: el mundo de la vida con sus necesidades y anhelos, temores y esperanzas, paradojas y absurdos. El lenguaje-símbolo tiene su origen en este contexto vital o vivencial en el que, según afirma Dilthey y posteriormente el último Husserl, los acontecimientos no están aún disociados de su significación (y a él permanece siempre más o menos vinculado). Por ello puede atender a la vida, darle la palabra, representarla e interpretarla. Frente a la razón abstracta, que nada entiende de valores, amores ni querencias, la razón hermenéutica (lingüístico-simbólica) sabe que de ellos proviene: no olvida ni reniega de su pasado aunque se distancie de él para reinterpretarlo desde el presente en la apertura a un siempre incierto futuro.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bachelard, G. (1991), *Le nouvel esprit scientifique*, París: PUF.
- Beuchot, M. (2011), *Metáforas de nuestra vida. Antropología e interpretación*, Huelva: Hergué/Cealga.
- y F. Arenas-Dolz (2008), *Hermenéutica en la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Barcelona: Anthropos.
- Bocchi, G. y M. Ceruti (1994), *El sentido de la historia*, Madrid: Debate.
- Cassirer, E. (1973), *Filosofía de las formas simbólicas* (vol. I, *El lenguaje*; vol. II, *El mito*; vol. III, *La ciencia*), México: FCE.
- Cathcart, T. y D. Klein (2010), *Heidegger y un hipopótamo van al cielo*, Barcelona: Planeta.
- Cazenave, M. (1996), *La science et l'âme du monde*, París: Albin Michel.
- (dir.) (2000), *Diccionario de la ignorancia*, Barcelona: Seix Barral.
- Durand, G. (1976), *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1981), *Las estructuras antropológicas de lo imaginario: introducción a la arquetipología general*, Madrid: Taurus.
- (2000), *Lo imaginario*, Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Frankl, V. (2004), *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder.
- Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme.
- (1997), *Mito y razón*, Barcelona: Paidós.
- y M. Heidegger (1960), *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada.
- Garagalza, L. (1991), *La interpretación de los símbolos*, Barcelona: Anthropos.
- (2002), *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Barcelona: Anthropos.
- Grondin, Jean (2003), *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder.
- (2005), *Del sentido de la vida*, Barcelona: Herder.
- (2008), *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder.
- Habermas, J. et al. (2003), *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Síntesis.
- Harpur, P. (2006), *El fuego secreto de los filósofos*, Barcelona: Atalanta
- Jung, C. G. (1983), *Psicología y simbólica del arquetipo*. Barcelona: Paidós.
- Kant, E. (1980), *Crítica de la razón pura*, vol. II, Buenos Aires: Losada.
- Le Doeuf, M. (1980), *L'imaginaire philosophique*, París: Payot.
- Mardones, J. M. (2000), *El retorno del mito*, Madrid: Síntesis.
- Nietzsche, F. (2000), *El libro del filósofo*, Madrid: Taurus.
- Ortiz-Osés, A. (1988), *C. G. Jung. Arquetipos y sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- (2003), *Amor y sentido*, Barcelona: Anthropos.
- (2007), *The Sense of the World*, Colorado: Davis.

- Ortiz-Osés, A. y P. Lanceros (dirs.) (2004), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao: Universidad de Deusto.
- Ricoeur, P. (2001) *La metáfora viva*, Madrid: Trotta.
- (2003), *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: FCE.
- Schaff, A. (1973), *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*, Barcelona: Ariel.
- Turner, V. (1980), *La selva de los símbolos*, Madrid: Siglo XXI.
- Vattimo, G. (1995), *Más allá de la interpretación. El significado de la hermenéutica para la filosofía*, Barcelona: Paidós.
- (2004), *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona: Gedisa.

# Hermenéutica analógica, multidisciplinaria e interdisciplinaria

EDUARDO MANCIPE FLECHAS

## INTRODUCCIÓN

El presente texto expone un análisis teórico-epistemológico que pretende hacer más explícitas las características de la multidisciplinaria y la interdisciplinaria. El modelo interpretativo desde el cual se abordará esta cuestión es el hermenéutico-analógico, que ha develado una ontología, epistemología y metodología propias, de carácter relacional, donde el sentido y la referencia juegan un papel crucial para identificar diversos niveles de reflexión, y una nueva vía de análisis para la comprensión de fenómenos emergentes.

La tesis propuesta es que la epistemología relacional que identifica la hermenéutica analógica, es fundamental para poder justificar la necesidad de una perspectiva interdisciplinaria realista. Para tal fin, en primer lugar, se hará una síntesis de qué relación existe entre la interpretación y la comprensión en la hermenéutica analógica; en un segundo término, se mostrará su papel en el acontecer interdisciplinario, diferenciándolo de la multidisciplinaria y describiendo la epistemología que lo caracteriza.

## 1. INTERPRETACIÓN Y COMPRESIÓN EN PERSPECTIVA ANALÓGICA

La hermenéutica demanda un equilibrio entre dos operaciones básicas: interpretación y comprensión. Interpretar significa enfrentarse con una estructura de sentido: descomponer lo ya constituido para descubrir su unidad interna. Es una tarea procesual que transcurre y se da en el tiempo. Todo fenómeno emergente multidimensional demanda una continua deconstrucción, que descentre los planteamientos ontológicos, epistemológicos y metodológicos adoptados, y los articule en nuevas dimensiones que ofrezcan mayor sentido, y tengan en cuenta como referencia las realidades y los contextos en que se manifiestan.

La comprensión de suyo es institución de sentido, es el resultado del proceso de interpretación que se alcanza en la continua tensión entre lo uno y lo múltiple, entre el todo y la parte, y resulta ser siempre provisional y perfectible. Sólo una interpretación proporcional genera una adecuada comprensión del sentido.

Coreth (1972) afirma que *la interpretación se encuentra situada histórica y comunitariamente*. Los intérpretes abordan una realidad concreta con sus propios intereses, conocimientos previos, etc. Se sitúan en una tradición y desde ella acceden a la realidad, evidenciando una pre-comprensión que va cambiando a medida que se desarrolla el proceso de interpretación. Lo que se conoce después de ser comprendido, se convierte luego en pre-comprensión para un segundo abordaje. Dicho proceso puede repetirse dependiendo de la riqueza del fenómeno y de la capacidad personal de quien lo lee. Esto se refleja en cada una de las fases de investigación, como expresión de continuidad, de sopesar los hallazgos, para posteriormente ampliar la delimitación de las preguntas, lo cual a su vez va desarrollando un tránsito que, si bien parte de la multidisciplinariedad, se enfoca en la construcción de comprensiones interdisciplinarias, en tanto que los investigadores que configuran un grupo, han de pertenecer a diversas culturas disciplinares y tradiciones investigativas, y dada la necesidad de abordar objetos comunes, se hace necesario articular las diversas perspectivas, enfoques, análisis y metodologías.

Esto denota que la comprensión tiene *una estructura en espiral*, que manifiesta un movimiento donde la lectura de las partes del fenómeno ilumina la comprensión del todo, así como la visión del todo contribuye a que se conozcan mejor las partes, esto, no de una manera exhaustiva, sino gradual y sistemática. Así, su abordaje entra en un texto con su mundo, su horizonte, que condiciona su comprensión particular del mismo. A su vez, el fenómeno como texto amplía el horizonte de los investigadores, obligándoles a revisar sus puntos de partida. De este modo, se esboza un nuevo proyecto de sentido que es contrastado por la lectura del texto, donde las preguntas, respuestas y reacciones comunican toda su riqueza, lo cual expresa de algún modo *el carácter dialógico y relacional* de la comprensión.

La comprensión además *implica e incluye la explicación*, estos son dos momentos relativos de un proceso más complejo, la interpretación. La explicación es una mediación necesaria para alcanzar una mejor comprensión. Para Ricoeur (2002), “explicar es desentrañar la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen lo estático del texto; interpretar es tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, meterse en camino hacia el horizonte del texto” (p. 155). Esto, especialmente es tenido en cuenta al elegir las dimensiones y categorías de análisis, al diseñar los instrumentos de recolección de información y al seleccionar los enfoques de análisis, de tal modo que lo cuantitativo y lo cualitativo se articule en los diversos indicadores. Es importante anotar que este relacionar la comprensión y explicación coadyuva a la complementariedad entre *episteme, téchne y doxa*.

Todo lo anterior podría observarse con mayor claridad a la luz de los elementos constitutivos del modelo de interpretación, propuesto por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, llamado hermenéutica analógica. Se concibe como la disciplina que trata de vertebrar en su seno la analogía como característica de su acción interpretativa, buscando más sutileza de la que admite la univocidad —que corre el peligro de pecar de sobresimplificación—, pero, a la vez, más rigor del que permite la equivocidad —la cual tiene el riesgo de abrir demasiado el espectro de las interpretaciones—. Su principal instrumento es la distinción, más que el afirmar y el negar; es decir, trata de buscar la mediación entre las

posturas contrarias y contradictorias, para intentar la integración de lo que pueda encontrarse de válido en ellas (Beuchot, 2009).

La *estructura dinámica* de la hermenéutica analógica enuncia cómo confluye la totalidad del fenómeno como texto y los fragmentos o dimensiones del mismo; el *carácter veritativo y gradual* que le es explícito hace manifiesta la relación de los fragmentos, como correspondencia de los enunciados, y del todo, como coherencia de los mismos; concilia sentido y referencia; reúne el describir y el valorar, el interpretar y el transformar, el decir y el mostrar, estableciendo como instrumento principal la distinción, y por tanto el diálogo, y ofreciendo criterios que pongan límites al campo de las interpretaciones (Beuchot, 2010a, pp. 80-83).

## 2. EL PAPEL DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA EN EL ACONTECER DE LO INTERDISCIPLINAR

Las relaciones entre hermenéutica analógica e interdisciplinariedad ya han sido abordadas, de modo general por Beuchot (2011) y Mancipe (2012), sin embargo, es conveniente ahora mostrar en qué radica la potencialidad que tiene este modelo de interpretación para tratar problemas de carácter interdisciplinar. Para tal fin se mostrará la gran afinidad que existe entre la visión de interdisciplinariedad de Evandro Agazzi (2002), y lo que podría llamarse la perspectiva analógica de dicho fenómeno —lo interdisciplinario— que se haya implícita en el abordaje que hace Beuchot de la cuestión del multiculturalismo y del interculturalismo (2010b, pp. 63-74; 2009b), para lo cual se propone comprender cada disciplina como una *cultura académica*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Beuchot propone una noción analógica de cultura que no sea “puramente iluminista (o positivista, o cientificista, o univocista) ni puramente romántica (o relativista, o equivocista), sino analógica, esto es, una que sepa armonizar la parte de racionalidad que hay en el hombre, con la parte de irracionalidad que también hay en él; una que sea capaz de salvaguardar las diferencias culturales sin perder la capacidad de reducirlas a cierta unidad, esto es, de rescatar de lo particular aquellas regularidades que indican la presencia de algo universal, para así no perder ciertos

Beuchot ha expresado recientemente (2011a, pp. 127-128), que él y Agazzi tuvieron como maestro en Friburgo a I. M. Bochenski, pensador polaco de gran relevancia en los estudios de lógica —destacándose por su dedicación a la analogía—, así como en sus desarrollos del pensamiento griego y medieval. Al analizar la obra *Filosofía de la naturaleza. Ciencia y cosmología* de Agazzi (2000), el pensador mexicano expresa cómo en el campo del conocimiento se ha necesitado con urgencia de un realismo científico,<sup>2</sup> que sepa articular ciencia y filosofía de la naturaleza, sin dejar de lado que una reflexión metafísica sobre la realidad natural, no solamente es válida sino además necesaria, en tanto es una clara manifestación del uso de una hermenéutica intermedia y mediadora entre el sentido y la referencia. Es decir, al privilegiar el sentido, no anula ni excluye la referencia, sino que hace uso proporcional de ésta (Beuchot, 2010a, p. 73), puesto que es consciente de que “la ontología actual no puede ponerse aparte de la hermenéutica, sino ir con ella; es más, tiene que aprender de ella, construirse con la ayuda de ella” (*ibid.*, p. 61).

Así, un realismo analógico de diferenciación de las ciencias ayuda a comprender cómo a éstas “no se las puede obligar, como quiso el positivismo, al modelo matematicista, ni se las puede dejar al acaso, como recientemente ha querido la posmodernidad, como rechazo al cientificismo de la modernidad” (Beuchot, 2011, p. 132). Además, la resistencia tajante de una reflexión ontológica ha conllevado a que las ciencias busquen sus referentes no en el sentido de su ser mismo, sino en la *utilidad* de su(s) método(s) y lógica(s), radicalizando así sus posicionamientos unívocos o equívocos, y reduciendo la reflexión filosófica al orden epistemológico.

Agazzi, en una primera caracterización de las disciplinas científicas (sean ciencias naturales o humanas), reconoce cómo en gran medida sus objetos de estudio constituyen realidades poliédricas, complejas y unitarias, cuyo abordaje:

---

universales de la convivencia, indicadores de una naturaleza humana que subyace a sus manifestaciones” (2009b, p. 23).

<sup>2</sup>Que es evidente en la obra de Agazzi.

se caracteriza por considerar el mundo de las “cosas” desde un único *punto de vista* particular, concentrando su enfoque sobre unos pocos “atributos” de las cosas y dejando fuera de su campo de investigación todos los demás (propiedades y relaciones de cada cosa). Por consiguiente, los *conceptos* que expresan dichos atributos y los *predicados* que traducen estos conceptos a un determinado lenguaje son también especializados, así como los procedimientos *operativos* que permiten controlar directamente la validez de las proposiciones de una determinada disciplina. Éstos constituyen una parte muy importante de la *metodología* de cada ciencia; la otra consiste en la determinación de los procedimientos *lógicos* que se utilizan para organizar el conocimiento, para establecer indirectamente la validez de proposiciones que no se pueden averiguar directamente, para ofrecer explicaciones y construir teorías (2002, pp. 244-245).

Según lo anterior, en primer lugar, la ciencia es una actividad humana dirigida hacia unos objetivos determinados, en los cuales se encuentran relacionadas íntimamente la teoría y la praxis. En segundo lugar, para conseguir esos objetivos se utilizan métodos específicos, que son una especie de corte de la realidad, realizados por cada ciencia, que definen una cierta perspectiva, la cual constituye su ámbito propio. Esto significa que el objeto de las disciplinas científicas no son las “cosas” en un sentido ordinario, puesto que una misma cosa se puede convertir en objeto de diferentes disciplinas, dependiendo del punto de vista que se adopte.<sup>3</sup> Y en tercer lugar, al aplicar esos métodos obtenemos unos resultados concretos, expresados en las construcciones científicas, que ordinariamente son un conjunto de proposiciones, conceptos, modelos y teorías, enmarcados en lógicas concretas.

---

<sup>3</sup> Es interesante recordar la perspectiva escolástica clásica, según la cual las ciencias se clasifican según sus objetos, distinguiendo dos tipos de ellos a los que se denominan *objeto material*, *objeto formal*. El primero es el tipo de seres que son estudiados por una ciencia; el segundo es el punto de vista bajo el cual se estudia. Para el caso de la hermenéutica el objeto material es el texto —en sus diferentes clases—, el punto de vista es la textualidad que hay que decodificar y contextualizar (Beuchot, 2009a, pp. 14-15).

### 2.1 *De la multidisciplinariedad a la interdisciplinariedad*

Es importante resaltar que una de las rutas de análisis para diferenciar la multidisciplinariedad de la interdisciplinariedad, se centra en el hecho de la existencia de una verdadera *cooperación* en la confluencia de dos o más disciplinas para abordar el estudio de un fenómeno determinado, que trascienda la pura convivencia disciplinar entendida como yuxtaposición, conducente a alcanzar resultados aislados disciplinares, y lograr la interacción integrada de las disciplinas, de la que se deriven desarrollos armónicos coordinados entre las mismas. Con el tránsito de la multidisciplinariedad a la interdisciplinariedad, ocurre algo muy semejante a lo que se da en la multiculturalidad, cuando se quiere transformar en interculturalidad, puesto que:

el multiculturalismo, según se ha visto recientemente, no siempre incluye la colaboración, es decir, el elemento intercultural. Para el multiculturalismo basta con que se deje estar a muchas culturas juntas, sin necesariamente convivir e interactuar, o interactuando lo mínimo y de manera externa o tangencial, no interna ni profunda. En cambio, en el interculturalismo sí se requiere esa interacción ceñida. [...] Para el multiculturalismo, tal como se plantea ahora, bastaría con la tolerancia y, cuando más, el respeto. En cambio, para la interculturalidad se requiere, además, el reconocimiento y la colaboración (Beuchot, 2011, p. 141).

Otro aspecto ilustrativo del tránsito de lo multidisciplinar a lo interdisciplinar, se evidencia en la evolución que ha tenido la fenomenología (Beuchot, 2011; Mancipe, 2011), ésta, siguiendo el lema de la tradición ‘husserliana’, ha querido situarse con decisión *en las cosas mismas*, dando a entender que los objetos poseen un ser independiente de su representación, que hace que la proyección de la intencionalidad cognoscitiva de un fenómeno devenga en la constitución del objeto mismo, entendida no como su creación o construcción completa, sino como un develar las condiciones del objeto, que permitan entrar en contacto con él.

Esta perspectiva es ampliada por L. Embree (2009), quien muestra a la fenomenología como una tradición que a lo largo de más de un si-

glo, se ha tornado crecientemente multidisciplinaria y hoy es practicada por cerca de 3 500 fenomenólogos provenientes de disciplinas diferentes de la filosofía, en más de cincuenta países.<sup>4</sup> Esto demuestra —en cierta medida— que la fenomenología ha ofrecido a tales disciplinas un posicionamiento epistemológico y metodológico que ha resultado significativamente potente para ofrecer soluciones a problemáticas concretas, y que además ha hecho emerger estudios interdisciplinares relacionados con temas como la cultura.

Desde dicho enfoque se reconocen al menos tres características que son compartidas por la filosofía y otras disciplinas socioculturales (Embree, 2009, pp. 3–6): La *reflexividad* de la observación, en uno mismo, en la comunidad a que se pertenece, así como en otros y en sus comunidades, en el encuentro de cosas<sup>5</sup> y en las cosas-en-cuanto-encontradas.<sup>6</sup> La *descriptividad*, que comprende la transición mental que va de captar las cosas (reflexivamente o no) a las palabras que las nombran y las caracterizan;<sup>7</sup> así, pueden describirse las esencias, los conceptos, las cosas reales (hechos experimentados directa o indirectamente), invitando al lector —o a la audiencia— a analizar si las cosas descritas son tal como se las describe, o si por el contrario, es necesario corregir o mejorar las descripciones, para avanzar en la investigación. La *apreciación de la cultura*, en la que actualmente hay un marcado interés por analizar cómo encontramos a otros y cómo somos encontrados por ellos, el mundo es originariamente cultural, y puede serlo en cuanto construcciones conceptuales de cosas que recibimos de nuestros con-

---

<sup>4</sup> “Arqueología, arquitectura, ciencia cognitiva, comunicología, asesoría, antropología cultural, ecología, economía, educación, inglés, estudios étnicos, etnología, etno-metodología, estudios fílmicos, francés, geografía del comportamiento, hermenéutica, historia, lingüística, derecho, literatura, psiquiatría, psicopatología, educación religiosa, trabajo social, sociología y teología” (Embree, 2009, p. 15).

<sup>5</sup> Encontrar incluye además del ‘experimentar’, las creencias, valoraciones y acciones, que pueden ser positivas, negativas o neutras (Embree, 2009, p. 16).

<sup>6</sup> Éstas pueden ser tanto ideales como reales y se refieren a los caracteres de creencias, valores y usos intrínsecos y extrínsecos, y las maneras de darse (Embree, 2009, p. 16).

<sup>7</sup> Cuando la cosa de la cual se parte es un discurso oral o un texto, es conveniente hablar de interpretación como especie de la descripción en sentido amplio.

temporáneos y predecesores por medio del lenguaje ordinario; a esto subyace un nivel subconceptual, donde la reflexión puede desvelar encuentros, valores y usos de las cosas en cuanto encontradas, las cuales en lo esencial se aprenden y comparten con otros individuos y colectivos.<sup>8</sup>

Ahora bien, para el establecimiento tanto de las relaciones de las disciplinas con el objeto, como de las conexiones que se dan entre las diferentes disciplinas en su actuar conjunto, es necesaria la interpretación, lo cual convierte a la hermenéutica en un camino de mediación para la interdisciplinariedad. De modo que si cada disciplina inicialmente ha de dirigirse a su objeto, ese establecer primero de relaciones conduce a un segundo orden de reflexión, centrado en el modo en que algunas disciplinas convergen en un objeto común y aportan su perspectiva para el enriquecimiento de su estudio.

Para facilitar una primera convergencia de diversas disciplinas, se desarrolla la elección de una serie de dimensiones relacionadas con el fenómeno, que tuviesen factores en común, y delimitaran la indagación. En el marco de cada dimensión se seleccionan indicadores de análisis que aportarán a nuevas comprensiones, pero que simultáneamente se hallan dentro del marco de horizontes definidos.

De lo anterior puede entreverse que es el objeto el que ordena la aplicación de las distintas disciplinas, e incluso los diversos métodos de una misma disciplina, y que la hermenéutica coadyuva a interpretar el objeto, las vías para su acceso, las aproximaciones metodológicas que le convienen y, además, ayuda a los diferentes investigadores a que se interpreten a sí mismos frente al objeto, para ver el modo de su participación en el proceso de comprensión.

Haciendo uso de la hermenéutica, podrían plantearse tres modos de convivencia de las disciplinas, los dos primeros conducen solamente a la multidisciplinariedad, el último a la interdisciplinariedad: el primero es *un pluralismo pasivo*, de simple convivencia de diversas disciplinas, que en el fondo es homogenización y en donde las disciplinas

---

<sup>8</sup> Esto no significa que la fenomenología niegue lo natural en el mundo de la vida, es a través de una *epojé* de los elementos naturales que pueden identificarse los culturales, y viceversa.

existen y actúan, pero con el fin de reasumirse, se limitan a sus propias perspectivas de estudio, en un *continuum* neutralizado, que no ve en modo alguno aquello que las diferencia; el segundo es un *pluralismo activo*, en el que tanto se defienden las diferencias que no se alcanza ninguna integración, así las disciplinas actúan en un ambiente de radicalización, que las empuja a autoafirmarse a tal punto que suprimen toda semejanza. En esta tipología, las disciplinas aportan sus perspectivas de estudio, haciendo oír su voz propia y diferencial, pero sin integrar las aportaciones en una perspectiva construida entre todas; y el tercero es un *pluralismo dinámico*, en donde las disciplinas van más allá de la simple coexistencia o yuxtaposición e interactúan, y construyen una integración. Éstas hacen oír su propia voz, pero preservando e incluso privilegiando sus diferencias, tratando de alcanzar una cohesión, integración o coherencia que las haga trabajar para el grupo de investigadores de tal modo que lleguen a elaborar un producto propio (Beuchot, 2011, pp. 131-134).

Es importante anotar además, que dentro de una misma disciplina académica existe un conflicto de interpretaciones. Se evidencia —al menos— que por un lado se tiene la interpretación personal de la misma, a la luz del horizonte de sentido que se va dando en cada individuo dentro de una apropiación de su cultura disciplinar; y por otro, se tiene la interpretación de esta última, en tanto comunidad académica que interpreta y que por ende tiene un ámbito más amplio y abarcador, cuyo horizonte de sentido se ha ido constituyendo internamente como ámbito cultural, de ideas, prácticas y valores (Beuchot, 2010b, p. 68). Esto demanda:

una fusión de horizontes entre el horizonte individual y el horizonte común para que puedan convivir y sobrellevarse, e incluso es la manera en que se amplía y se promueve el horizonte comunitario por parte de los individuos. [...] [La] fusión de horizontes, es decir, su encuentro y su enriquecimiento se da cuando se identifican entre ellas una diferencia y la integran (llegando incluso a cambiar ideas y valores), aquí el diálogo entre dos hermenéuticas también tiene que resaltar las diferencias; esto es, identificar diferencias para integrar en la semejanza (Beuchot, 2010b, p. 69).

Este conflicto de horizontes puede superarse mediante la resolución de la semejanza, en el que cada uno se compara con los otros e intenta ponerse en su lugar; apropiándose de sus propios términos, conceptos, teorías, lógicas y metodologías. Si bien esta operación nunca es completa, puede ser suficiente. Cuando el individuo de una cultura disciplinar concreta se compara con los demás e intenta apropiarse de sus términos, hace uso de la semejanza como argumento analógico,<sup>9</sup> que conduce a aceptar o rechazar paradigmas inmersos en el marco de una comunidad o de una cultura.

Una vez desarrollado el proceso de distinción y contraste disciplinar, es posible iniciar un diálogo, donde cada disciplina ve el problema desde su propia perspectiva. Ésta es una etapa multidisciplinar avanzada que ha puesto las condiciones para comparar diferentes discursos; válidos, pero parciales. El tránsito a una perspectiva interdisciplinar se desarrolla al iniciar una reflexión epistemológica conducente a percibir una exigencia de unidad, que lleve a considerar cada discurso no como un discurso cerrado y autónomo, sino como una voz específica que cumple un papel armónico dentro de un concierto; esto significa tomar conciencia de la parcialidad de las diversas perspectivas disciplinares en relación con el “punto de vista de la totalidad”, que a su vez, requiere de cierta capacidad hermenéutica para “interpretar” dentro del propio lenguaje, los discursos de otras disciplinas; manteniendo su sentido, en lo posible, y configurando una actitud que permita el intercambio continuo de discursos que desarrollen un mejor nivel de comprensión, donde no sólo se evite la univocidad disciplinar —al pretender que dicha visión abarca la totalidad del problema—, sino también la equivocidad —en el sentido de “crear” que *hablaban el mismo discurso*, mientras que

---

<sup>9</sup> Es por ello que Beuchot afirma que: “El único medio que tenemos de cribar la objetividad alcanzable y evitar lo más que se pueda la mera subjetividad es la intersubjetividad en el diálogo y la discusión con los demás de la misma comunidad o con los pertenecientes a otras comunidades” (2009, p. 51). Y además indica que el uso de la semejanza en la hermenéutica es “un intento de ampliar el margen de interpretaciones válidas de un texto sin perder los límites; de abrir la verdad textual, esto es, la de las lecturas posibles [de los horizontes de sentido] sin que se pierda la posibilidad de que haya una jerarquía de acercamientos a una verdad delimitada o delimitable” (1999, p. 12).

en realidad usaban las mismas expresiones con sentidos diferentes—. Lo analógico emerge cuando se reformula el propio discurso a partir del discurso disciplinar de los otros, sin pretender que dicha reformulación corresponda a una traducción perfecta. En palabras de Beuchot:

Es importante resaltar el hecho de que nuestra autocomprensión se enriquecerá al trasluz de la heterocomprensión o comprensión de los otros, tanto de la que ellos tienen de sí mismos, como de la que nosotros tenemos de ellos, incluso nos moverá a transformarnos a nosotros mismos [...] una hermenéutica analógica podrá ayudarnos, en este terreno común que crea, a comprendernos mejor a la luz de nuestra comprensión de los otros y de la comprensión que los otros tienen de nosotros, de nuestra cultura [disciplinar], y así poder criticar y modificar cosas de nuestra propia cultura (2010b, pp. 71-72).

## 2.2 *La hermenéutica analógica como enfoque epistemológico de interpretación proporcional y atributivo*

Ahora resulta pertinente estudiar las condiciones de colaboración entre las disciplinas, que conduzcan a la interdisciplinariedad; esto, como ya se ha dicho, a partir de la capacidad reflexiva que tiene la epistemología para analizar los procedimientos cognoscitivos de las diversas disciplinas. Es allí en donde la hermenéutica es útil no sólo en el sentido de *método*, sino, sobre todo, en el sentido de *episteme* o modo de saber, puesto que el estatuto propio, o predominante, de las ciencias sociales y humanas es el interpretativo o hermenéutico, al usar predominantemente la interpretación. Pero la hermenéutica, a su vez, se debate entre el cientificismo univocista, que pretende interpretaciones claras y distintas, completamente exactas y rigurosas; y el relativismo equivocista, que niega de modo absoluto la posibilidad de algún nivel de exactitud, conduciendo la interpretación a un subjetivismo y relativismo exagerados. De allí la necesidad del equilibrio que proporciona la analogía, que oscila entre la univocidad y la equivocidad.

La capacidad de establecer relaciones de proporción y de atribución de la hermenéutica analógica muestra su carácter mediador en lo

interpretativo, en un contexto determinado: el mejor modo de entrelazar las disciplinas sociales con el fin de estudiar un objeto concreto; de qué manera interpretar dicho objeto y cada una de las disciplinas que se aúnan a fin de interactuar de la manera más conveniente; y las condiciones de acoplamiento más adecuadas del sujeto como investigador, para alcanzar este nivel de comprensión.

Una *hermenéutica unívoca* llevará a una multidisciplinariedad univocista, en la que terminará por imponerse alguna de las disciplinas. Una *hermenéutica equívoca* nos dará un pluralismo disciplinar equívoco, que tienda a proteger de modo excesivo las diferencias, conduciendo a un estado de indiferencia, en el que todas las disciplinas tienen un mismo estatuto, y participan de manera indiferenciada y sin orden, ni jerarquía, propiciando que cada disciplina trabaje sin conexión con la otra, y manifestando pluralidad, pero no integración; se dará la multidisciplinariedad, pero no interdisciplinariedad. En cambio, una *hermenéutica analógica* conducirá a un pluralismo disciplinar analógico, en el que las disciplinas participen guardando relaciones de proporción gradual, y de jerarquía, de modo tal que alguna disciplina puede tomar la dirección, no para controlar, sino para orientar, trascendiendo lo multidisciplinar, a través de la integración —de hecho, en teoría de los sistemas, la analogía se llama integración— que no solamente aporte la propia comprensión, sino una comprensión concordada con las otras.

En una búsqueda interdisciplinar, al aplicar la analogía de proporción se propicia que cada disciplina realice su propia aportación, de acuerdo al carácter que le es propio, de modo que haya semejanza en la oportunidad de contribuir, pero diferencias de grado en lo aportado, evitando así la univocidad. La aplicación de la analogía de atribución demandará la elección de un analogado principal, es decir de una disciplina que evitando la equivocidad oriente, y ofrezca criterios para los espacios de búsqueda, de reflexión, de relación y diferenciación de los hallazgos, pero que sobre todo reconozca y sopesa las aportaciones de las demás disciplinas, su carácter sería más bien dialógico de manera que ofrezca un mínimo de referencialidad a los sentidos encontrados. Esto indica que el trabajo interdisciplinar requiere por excelencia de la interpretación.

Por último, y retomando la semejanza entre cultura y disciplina, así como en el diálogo intercultural se requieren dos cosas constitutivamente hermenéuticas, y sumamente analógicas: el comprender y el enjuiciar, en la interacción entre las disciplinas es necesaria su comprensión mutua, y también la capacidad de enjuiciarse o juzgarse constructivamente de manera recíproca, o, en otros términos, que sean capaces de aprender las unas de las otras y también criticar o enseñar las unas a las otras. Esta labor de juzgar y comprender las disciplinas se encuentra en el ámbito de la epistemología misma, que ha de tener como referente una ontología específica.

## CONCLUSIÓN

Se han mostrado algunas de las aplicaciones esenciales de la hermenéutica analógica, la cual busca un equilibrio proporcional, al hacer uso de la analogía de proporcionalidad para conmensurar interpretaciones, enfocándose en lo que tienen de común y de semejante. Y también usa la analogía de atribución, para crear una jerarquía entre las interpretaciones, según los grados de adecuación al objeto estudiado. Todo esto podrá redundar en beneficio de una nueva concepción de la interdisciplinariedad, que evite caer en una comprensión univocista o equivocista de los fenómenos socioculturales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agazzi, E. (2002), "El desafío de la interdisciplinariedad: dificultades y logros", *Revista Empresa y Humanismo* (Navarra, España), 5 (2), pp. 241-252.
- Becher, T. (2001), *Tribus y territorios académicos. La indagación intelectual y las culturas de las disciplinas*, Barcelona: Gedisa.
- Beuchot, M. (1999), *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid: Caparrós (colección Esprit, 38).
- (2009), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: FFYL, UNAM/Ítaca.

- Beuchot, M. (2010a), *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- (2010b), *Hermenéutica analógica y búsqueda de la comprensión*, México: Universidad Autónoma de Chihuahua (Colección Textos Universitarios).
- (2011), “La hermenéutica analógica en la interdisciplinariedad de las ciencias humanas”, *Franciscanum* (México), LIII (155), pp. 127-144.
- Coreth, E. (1972), *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona: Herder.
- Embree, L. (2009), “La interdisciplinariedad en la fenomenología. Fenomenología y política”, en *Memorias del IX Congreso Internacional de Fenomenología*, Segovia, España: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), pp. 1-16.
- Mancipe, E. (2011), “Interdisciplinariedad e investigación fenomenológica”, en G. Remolina (coord.), *Una apuesta por la interdisciplinariedad: El Doctorado en ciencias sociales y humanas de la Pontificia Universidad Javeriana*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 151-174.
- (2012), “Epistemología relacional y Hermenéutica Analógica”, en M. Á. Rendón, *Estudios de Información-Documental*, México: UNAM.
- Ricoeur, P. (2002), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México: FCE.



## Interpretación analógica como *phrónesis* y violencia como desconocimiento de sí

JOEL HERNÁNDEZ OTAÑEZ

Discutir el problema de la violencia es indagar las causas de su origen y distinguir el modo como nos afecta. Es reflexionar sobre los aspectos que caracterizan el acto violento. Ciertamente hay violencias que se explican porque responden a una lucha justa, por ejemplo, combatir una dictadura, defender la libertad y la dignidad ante la represión, salir al auxilio de la integridad personal o social cuando es amenazada. Sin embargo, no nos referimos a este tipo de violencia que se abandera, de manera argumentada y coherente, por la justicia. Hablamos de aquella que antepone el egoísmo de sí sobre los otros. Violencia que secuestra, roba, corrompe, asesina y destruye. Su fin es la ganancia económica a toda costa, la imposición ideológica, el poder mal habido, entre otros. Violencia que se manifiesta desde el porrismo en instituciones educativas, hasta el narcotráfico, desde la prohibición de expresiones culturales hasta un fraude electoral.

Ahora bien, se puede hablar de la violencia como un fenómeno propio de la descomposición social que cada uno de nosotros hemos intensificado o bien originado; empero, culpar a la descomposición social puede resultar una falacia. ¿O la violencia es resultado de la descomposición o esta última incuba la violencia? Afirmar que quien genera la violencia también la padece resulta admisible; pero el ir y venir

de esta perspectiva puede ocasionar imprecisiones. Una de ellas es perder de vista la responsabilidad específica y concreta de los agentes que llevan a cabo actos violentos, disolver la figura del responsable en el simple contexto del enrarecimiento social. Y enfatizar que son muchos los elementos que propician el fenómeno de la violencia —desigualdad social, alteraciones psicológicas, disputas políticas, carencias en el terreno educativo, entre otros— puede hacer derivar la explicación en una especie de “multicausalidad”; lo cual no significa que pensemos que la irrupción de la violencia se tenga que atribuir a un dato unívoco o causa única; no se trata ni de ser reduccionista, ni tampoco de generalizar. Es necesario buscar un punto medio, una perspectiva analógica que contribuya a visualizar este fenómeno que tanto nos afecta.

El acto violento, si bien puede presentarse a nivel social, comunitario, regional o nacional, es imputable a un individuo que decide hacerlo. Alguien, de manera específica, es quien elige realizar tal acto. Aunque parezca una obviedad, la violencia es resultado de un agente que, deliberada o extraviadamente, individual o colectivamente, la propicia. Por tanto, aludir al sujeto como generador de la violencia no implica un reduccionismo, sino remarca que la acción de los sujetos concretos en circunstancias específicas es lo que genera la violencia. Es una acotación que es necesaria hacer pues prioriza la relevancia ética de la responsabilidad y, al mismo tiempo, nos permite indagar dicho fenómeno desde una perspectiva particular: el desconocimiento de sí mismo.

Aceptando que también inciden factores propios del análisis sociológico y psicológico, que tienen sus aportaciones, me gustaría abocarme al fenómeno de la violencia en tanto forma del desconocimiento de sí. Y reiterar que este desconocimiento de sí puede ser abordado mediante la hermenéutica analógica desarrollada por Mauricio Beuchot.

Ahora bien, la analogía no sólo se gesta como una técnica que puede evitar caer en los extremos de lo unívoco y lo equívoco, sino que está implícita en la dimensión humana a nivel epistemológico, ético y, por ende, ontológico. Porque entraña un modo de ser, puede afirmarse como un quehacer específico. Si la analogía no estuviera arraigada en el hombre, la analogicidad fungiría como recurso artificioso o constructo

sobrepuesto, habría un divorcio entre el ser y el método de dicho proceder, lo analógico se reduciría a un instrumento. Por tanto, no se trata de un mero saber instrumentado. Como afirma Jean Hyppolite: “Si el saber es un instrumento, ello supone que el sujeto del saber y su objeto se hallan separados”.<sup>1</sup> Distanciándonos de la mera instrumentalidad, podemos afirmar que los lineamientos del proceder y modo de ser, en la hermenéutica analógica, se encuentran interrelacionados. Aplicar la analogía presupone que nos antecede como una dimensión ontológica. Aunque en menesteres cotidianos descuidemos su importancia, no implica su merma originaria. Incluso, si cultiváramos más la analogía en nuestras reflexiones y conductas, seguramente no sería la violencia un tema de extrema urgencia.

De acuerdo con lo anterior, podemos sugerir que la violencia supone un desconocimiento de sí respecto a quien la ejerce. Este desconocimiento de sí pierde de vista la dimensión analógica. Violencia es, en este contexto, desconocerse a sí mismo y prescindir de la analogicidad.

Cabe preguntar: ¿específicamente de qué carece el violento para desconocerse y actuar de dicha manera? Siguiendo a Beuchot podemos responder que necesita la *phrónesis*. Nos dice el hermeneuta analógico: “La *phrónesis* no sólo es, por excelencia, la virtud de la hermenéutica, sino, además, la analogía puesta en práctica”.<sup>2</sup> De esto podemos deducir, en principio, tres consecuencias filosóficas. Primera: la prudencia implica un modo de interpretarse a sí mismo, puesto que no se podría actuar virtuosamente desconociéndose a sí (al menos no en términos generales). Ya el mismo Aristóteles lo subraya al decirnos “en efecto, se llama prudente al que puede examinar bien lo que se refiere a sí mismo”.<sup>3</sup> Por consiguiente, la prudencia se provee y se ejercita en alguien que se sabe, o se intuye, como tal. Segunda: la interpretación de sí implica una perspectiva analógica porque edifica un equilibrio (lo cual implica desterrar la equivocidad y la univocidad como forma de pensamiento y conducta). Tercera: que esta perspectiva no sólo admite

---

<sup>1</sup> Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*, p. 9.

<sup>2</sup> Mauricio Beuchot, *Filosofía política*, p. 154.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, p. 171.

una forma de ser, sino enfatiza una manera de actuar. Se es prudente porque se actúa en consecuencia. De golpe, Mauricio Beuchot nos ha puesto ante tres orientaciones filosóficas. La hermenéutica analógica presupone una ética porque exige un modo interpretativo de sí, hace que esta interpretación sea analógica al buscar equilibrio y, además, implica una forma de conducirse. Modo de ser, de interpretarse y de hacer confluyen en la hermenéutica analógica como una ética de la *phrónesis*. Dice Beuchot:

Una ética de la *phrónesis*, pues, o de la prudencia, que no tiene una universalidad cerrada, unívoca; pero tampoco una universalidad equívoca y contundente; sino una universalidad analógica, respetuosa del individuo, de la persona única e irrepitable, situada en la historia, pero de una manera evanescente y huidiza.<sup>4</sup>

La universalidad analógica como criterio de respeto implica reconocer que el ser humano es irrepitable y único. Aquí la universalidad funge como paradigma de que todo individuo tiene valía. Es una universalidad que reitera la individualidad. Este equilibrio o prudencia es lo que, nos parece, olvida o desconoce el hombre al actuar de manera violenta. Pero antes de ahondar en este aspecto debemos precisar por qué la hermenéutica en general supone una ética y, por ende, por qué en especial la hermenéutica analógica implica una *phrónesis*.

La hermenéutica es fenomenológica porque interpreta los fenómenos que aparecen a la conciencia. Fenómenos susceptibles de ser leídos, comprendidos y explicados como textos; dentro de los cuales están las acciones. Éstas, como fenómenos del mundo, pueden ser interpretadas para ser esclarecidas y, a su vez, encontrar la responsabilidad moral del agente. De allí que la hermenéutica se aparte de una neutralidad o pureza perceptual y, por el contrario, reitera la dimensión axiológica de nuestra manera de concebir y actuar en el mundo. Dimensión axiológica que nos vincula con la ética. Por consiguiente, el *ethos* otorga una orientación prescriptiva a las acciones. El entorno,

---

<sup>4</sup> Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, p. 129.

el prójimo y nosotros mismos no nos caracterizamos por ser entidades inertes desprovistas de significado, antes bien adquirimos carácter significativo que potencializa lo prescriptivo al pensar, actuar y decidir.

La hermenéutica analógica está teñida de eticidad porque es abierta, universal e incluyente. Se aparta de la uniformidad del univocismo y de la falta de límites del equivocismo, lo cual implica una toma de postura reflexiva en tanto supone interpretación. No se trata de rehuir los extremos por comodidad o por ingenuidad, al contrario, la perspectiva o conducta hermenéutica, o de índole interpretativa, supone sopesar, valorar, analizar y comprender. La hermenéutica analógica conlleva la *phrónesis* porque se distancia interpretativamente de los extremos. Exige pensar y seleccionar qué elementos contravienen al equilibrio racional y sensible y, al hacerlo, moldea un tipo de praxis. Beuchot habla de una prescripción analógica, porque se trata de una orientación encaminada mediante determinados preceptos que sustentan el sentido de la acción.

La hermenéutica analógica implica *phrónesis*. Al ser prescriptiva orienta la acción por medio de una interpretación equilibrada, alejada del equivocismo y del univocismo; con ello se vuelve incluyente, es decir, se visualiza considerando al otro. Ser analógico es no ser excluyente. Ontológica y éticamente el otro hace posible nuestro ser. Nos dice Beuchot:

la ética hermenéutica acepta que el hombre alcanza mayor plenitud mientras más se halle intencionalizado o proyectado hacia el otro, inclusive en función del otro, del prójimo.<sup>5</sup>

La exclusión, como criterio de acción y pensamiento, tiende al extremo; por el contrario, la ética analógica es universal porque antepone la relevancia ontológica del otro. Así pues, la ética analógica es dialógica, es sensible y receptiva al actuar, dialogar, decidir y pensar. Del prójimo no sólo no se puede prescindir sino que es menester considerarlo interpretativamente. El otro no es un dato, es un referente

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 129.

interpretativo; saber de él, como de sí mismo, implica interpretar. Esta dimensión hermenéutica se aparta de una filantropía altruista que, en muchos casos, resulta poco crítica y reflexiva.

En contraparte, el individuo que se conduce violentamente, afectando la integridad y dignidad de los demás, carece de *phrónesis*. Esta falta de prudencia se traduce en un desconocimiento de sí. Dejar de interpretar analógicamente anteponiendo la propia persona sin considerar a los demás. Lo paradójico es que se antepone pero desde un desconocimiento de sí mismo. Sin saber siquiera quién es, pregona su dominio, su poder, su comodidad, su beneficio económico, su control sobre las cosas (suyas o ajenas). De hecho, la pregunta respecto a su propio ser y actuar no aparece como prioridad existencial. El que actúa violentamente es éticamente ciego porque olvida que se desconoce a sí mismo. No piensa, ni actúa, ni siente desde la *phrónesis*. Ejecuta y decide sin equilibrio reflexivo. Se erige como el único polo que puede decidir sin importar la libertad y postura de los demás. Corrompe corrompiéndose. Carece de analogía porque fomenta la univocidad, donde sólo él cuenta. Mientras se enriquece y domina, rompe el vínculo ético con los demás. Los otros no importan, o bien, valen menos que él. Carece de lucidez hermenéutica porque no se interpreta ni a sí mismo ni al otro. O si interpreta lo hace mal, pues no se es razonable excluyendo o sometiendo al prójimo. Sin interpretación reflexiva, únicamente queda la imposición.

Tenemos que la violencia pierde de vista la interpretación sensata, argumentada, coherente y sensible. Además, rompe con la analogía porque prioriza su persona sobre los demás. Inclina la balanza hacia sí mismo, pero desconociéndose. Es un “sí” que no sabe de “sí”. Ignora la prudencia y, al hacerlo, se desdibuja y mengua la relación con los otros. El violento no puede ser ni hermenéutico ni analógico. No se entera de que la analogía implica el saber de sí desde la proximidad del otro. Aunado a esto el violento hace del contexto social un horizonte desarticulado. Genera la equivocidad fragmentaria, porque la violencia trasgrede, agrede, elimina, prescinde de los otros y, por ende, de los vínculos morales, políticos y sociales que hacen de la comunidad un espacio recíproco.

Es quizás en la violencia donde la equivocidad y la univocidad coexisten fomentando contradicción tras contradicción. La equivocidad de fragmentar el entorno social mediante la univocidad del egoísmo. Desarticulación a través de la imposición. Acentuando el error de ser ventajoso en un espacio social que, a la postre, no servirá ni siquiera para sacar dividendos. Equivocidad y univocidad contradiciéndose permanentemente. Ceguera que no prevé que violentar el entorno es comenzar a aniquilarse a sí mismo. Ceguera dicotómica que prescinde de la analogicidad.

Podemos concluir que la hermenéutica analógica nos proporciona dos elementos que pueden mitigar el entorno violento que padecemos: la interpretación y el equilibrio, es decir, la *phrónesis* hermenéutica. No se trata de pensar a la hermenéutica analógica como un remedio instantáneo o mágico, sino de ser consecuentes con la filosofía de Mauricio Beuchot. La hermenéutica analógica no es una mera aprehensión, por el contrario, es el ejercicio que compromete a interpretar analógicamente, es decir, a proceder desde una hermenéutica permeada de sabiduría práctica. Por obvio que parezca, no se puede hacer hermenéutica sin interpretar y, por ende, no se puede ser analógico sin fomentar la *phrónesis*. De allí que la teoría de Beuchot exija ser consecuente con ella. Únicamente podremos contrarrestar la violencia si empezamos a conducirnos interpretativa y equilibradamente, si hacemos de la reflexión de sí y del diálogo con el prójimo un referente ineludible; lo cual no nos exime de la obligación de imputar moralmente y exigir respuestas razonadas y argumentadas respecto a los actos realizados. No se trata de buscar manuales de buena conducta o fomentar discursos demagógicos. Es hacer que la interpretación reflexiva y equilibrada de los problemas de violencia que padecemos, logre incidir en la visión ética y moral de sí y del prójimo. Es hacer que la reflexión filosófica sea esencial en las decisiones prácticas.

## BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (2000), *Ética nicomaquea*, Madrid: Gredos.

- Beuchot, M. (2000), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM/Ítaca.
- (2006), *Filosofía política*, México: Torres Asociados.
- Hypolite, J. (1991), *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*, Barcelona: Península.

# El papel del sujeto, la tradición y la dialéctica en la construcción de una hermenéutica analógica jurídica

NAPOLEÓN CONDE GAXIOLA

## INTRODUCCIÓN

En este texto nos interesa hacer énfasis en la conexión que guarda la hermenéutica analógica —propuesta del filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente— con el sujeto, la tradición y la dialéctica. Desde hace tiempo hemos tratado de construir una hermenéutica jurídica, de factura icónica, orientada a esquivar las propuestas del positivismo, de corte unívoco, y las tendencias posmodernas, de factura equívoca.

Iniciamos comentando la idea de sujeto, después abordamos el tema de la tradición y terminamos con algunas reflexiones en torno a la dialéctica. Nos interesa subrayar la importancia del sujeto en una hermenéutica jurídica de estirpe analógica, de suyo muy relevante para abogados y filósofos, que necesitan de interpretaciones transformadoras.

## EL SUJETO

El sujeto analógico prescinde de la dureza, a diferencia de como se observa en el positivismo jurídico, orientado a priorizar al legislador

(en tanto constructor del *nomos*) por encima del juzgador y a la regla absoluta sobre de la justicia. Un sujeto analógico no aspira al endurecimiento ni a la superioridad del ente, como ha sucedido en la modernidad (Descartes, 1980), pero tampoco es un sujeto endeble, desarticulado y fragmentario, cual ha sido propuesto por el pensamiento débil en la posmodernidad (Zabala, 2009). Se trata de una persona que ha aprendido las lecciones del legalismo objetivista y del ficcionalismo subjetivista, por lo que ya no pretende aspirar a un derecho metonímico ni a una juridicidad metafórica, sino a instalarse en el ámbito de la iconicidad y la prudencia. Es un sujeto profundamente humano, explorador de un derecho ontológico, donde el analogado principal representa lo justo. Es una persona capaz de *phrónesis*, apta para la medida, la sensatez y la razón cordial, que puede parlamentar y ser responsable de su locución y discursividad. A su vez, es un individuo orientado a la praxis, cuyo objetivo es la transformación de la realidad y la búsqueda de la “vida buena”. Un sujeto plétórico de ontología, instalado en el horizonte de la condición humana y, finalmente, una persona que responde argumentativa y éticamente por sus actos. Mauricio Beuchot lo ha denominado “noción de sujeto analógico” al decir:

Una noción analógica de sujeto, o un sujeto analógico que evita la dureza del sujeto unívoco, como substancia, como la principal de las sustancias, la del ego, que es lo que condujo a la egología. Pero también evita la fragmentación irreparable del sujeto equívoco, que se atomiza en fragmentos que de ninguna manera se pueden recolectar. En nuestros términos, se trata de un sujeto analógico, porque ya no pretende regresar a la prepotencia del sujeto unívoco, pero tampoco se disgrega en la ruptura del sujeto equívoco: es substancia y relación, o substancia en relación, o relación en sustancias, mantiene un equilibrio difícil (Beuchot, 2011a, p. 20).

Es un sujeto que tiene un alto componente ético, en tanto considera los criterios morales como determinantes en su concepción de lo jurídico. El objetivo ético se relaciona con la estimación que tiene el sujeto como ser humano y actor jurídico. Esto supone una intencionalidad ética, que es una intencionalidad de vida buena en un mundo de justicia y para el bien común. Un juez necesita estar dotado de un componente

ético, porque es un sujeto responsable de un conjunto de actos que le son imputables. La decisión de dejar libre a un delincuente o encarcelar a un inocente es diametralmente opuesta al concepto de convicción y a una praxis moral. Está lejos de un proyecto ontológico y de la fidelidad a una causa antropológica. De ahí que el sujeto unívoco rechace la ética, como se observa en el normativismo (Kelsen, 1980), o la considere metafóricamente, como en la posmodernidad (Lipovetsky, 2005).

Hablamos de un sujeto profundamente dialógico, constructor de la intersubjetividad discursiva, amante de la conversación y partidario de la fusión de horizontes. En el caso del derecho es sumamente necesario, ya que comprende una relación paradigmática con los otros, que valora enormemente la convivencia y el vínculo con los demás. La tradición hermenéutica ha abordado de manera muy rica la dialogicidad, desde Aristóteles en la época clásica hasta Gadamer que vive inserto en un horizonte conversacional (Gadamer, 1988), al igual que Paul Ricoeur, partidario de la atestación (Ricoeur, 2000). La atestación es la promesa por la que el sujeto se confirma como persona a partir de los otros, es la idea de ser juzgado e interpretado por la historia; responder sobre los propios actos, con la seguridad de ser uno mismo a nivel formal y real. Se constituye a través de los otros y al configurarnos como sujetos nos ayuda a disolver en la ambigüedad nuestra subjetividad. Aquí existe una unidad jurídica entre la descripción y la prescripción. La primera apela al contenido ontológico, la dimensión del ser y del actuar; la segunda se encuentra instalada en el deber ser, en el horizonte deontológico, pues implica la capacidad de ser responsable de sus actos.

En la sociedad neoliberal, los representantes del Estado y del capital no son responsables de sus actos. Para ellos, la prescripción no opera porque abusan del poder y de la obediencia del ciudadano ante el Estado y, además, ellos mismos controlan los aparatos jurídicos estatales. El diálogo implica hablar y escuchar, lo cual nos conduce a preguntarnos: ¿quién es esta persona que percibe, escucha, interpreta y transforma?, ¿por qué el hombre no ha construido una sociedad y un derecho justo?, ¿quién es ese sujeto que promete, traiciona y hace demagogia en nombre del estado de derecho? La hermenéutica analógica responde: se trata de un sujeto que necesita del diálogo, al vivir dentro de un dis-

positivo monologizante y excluyente. Por ello, es pertinente más que nunca impulsar un tipo de sujeto apto en el lenguaje, competente en el habla, diestro en el discurso, con la intención de aproximarse a un “tú” como si fuera otro “yo”.

## LA TRADICIÓN

Ahora abordaremos el papel de la tradición en una jusanalogía de corte hermenéutico. En el derecho es central la idea de tradición, pues nos permite identificarnos con nuestros clásicos y tener una idea más “frenética” de la historicidad y génesis de nuestra práctica y teoría.

La hermenéutica es la disciplina que más ha reflexionado sobre la tradición. Va de Aristóteles a Gadamer y de Ulpiano a Ricoeur. La idea principal es que todos estamos inmersos en una tradición. Se trata de entender que el derecho no comienza sólo con nosotros o con el mismo Kelsen, sino que hay un conjunto de cimientos y pilas que son nuestros clásicos. Aquí cabe plantearse la siguiente pregunta: ¿a qué tradición pertenece nuestra idea de derecho? Según una hermenéutica analógica y dialéctica, ésta se encuentra, sin duda alguna, en el pensamiento aristotélico, ulpianoista, glosadorista, hegeliano, marxista, ricoeuriano y beuchotiano. A semejar nuestra tradición es conversar con ellos. Dialogar sobre su idea de sociedad, justicia, ley, analogía, dialéctica, ontología, deber ser, etc. Para lo cual necesitamos elaborar el horizonte comprensivo e interpretacional que nos permita hablar con ellos, al margen del espacio y la temporalidad. Muchos de ellos están distantes en el tiempo, pero otros continúan en activo.

Siempre interpretamos —apunta Gadamer— dentro de una tradición y desde ella. Estar inmersos en una tradición significa que poseemos lenguaje, cultura, socialización, formas de la conciencia social y praxis. Esta tradición nos determina para adoptar una determinada ideología, concepción del mundo, filosofía o idea del quehacer con nuestra vida. Nos da la pauta para historizar, tener una posición de clase, intereses políticos, comprender o interpretar. Gadamer señala que cuando interpretamos, estamos llenos de prejuicios, en la medida que estamos

cargados de presaberes o preconocimientos o preideas que nos auxilian a caracterizar una temática determinada. Si pretendemos reflexionar sobre la justicia, el bien común y la distribución de la riqueza en la sociedad, acudimos de inmediato a la obra de el Estagirita, de Carlos Marx o del propio Mauricio Beuchot. Se trata de un redondel virtuoso donde se encuentran nuestros autores de cabecera. Una especie de órbita erudita de donde tomamos nuestros conceptos de equidad, plusvalía, capital, crisis, sutileza o excelencia. De algún modo, estamos confinados a un determinado tejido categorial y pretendemos imitar el modelo de ser humano que más corresponde a nuestra identidad.

La referencia a los autores de nuestra tradición nos enfrenta a las siguientes interrogantes: ¿desde dónde han hablado nuestros clásicos?, ¿cómo han sido históricamente capaces de hablar y escribir dialogando argumentativamente desde una postura ética, ontológica, política, económica y social con sus interlocutores?, ¿cómo han integrado la teoría y la práctica?, ¿cómo afrontaron las deficiencias epistemológicas y sociohistóricas de su tiempo?, ¿quiénes son estos autores que han dado contestación a las interrogantes primordiales de su tiempo?, ¿cuál es su postura ante el dinero y el poder? Gadamer y Beuchot señalan que no se trata de un círculo unívoco que paraliza el conocimiento, sino de una esfera crítica que nos ayuda a agregar nuevas experiencias (Beuchot, 2011b, p. 3). Es una fusión de horizontes (Gadamer, 1988, p. 332), lo cual significa enlazar nuestras pautas con las de ellos; es decir, extender nuestros paradigmas y ampliar los criterios de verdad. No es una repetición dogmática de sus parámetros, sino una tipificación donde se añade el intelecto de la comprensión y el razonamiento de la explicación, con el fin de agregar nuevos saberes y construir puntos de vista innovadores y creativos. No significa que estemos enclaustrados en una tradición esencialista, narcisista y excluyente, tenemos el desafío de superar e incluso ir más allá, con la idea de incluir nuevas perspectivas y criterios recientes.

Algunas voces posmodernas han dicho que los hermeneutas son conservadores al defender una tradición, que lo viable es prescindir de ella, hacer *tabula rasa* y empezar todo desde cero. Ellos olvidan que en la tradición los clásicos tienen un papel vertebral; son los ejemplos,

prototipos o muestras con quienes nos iconizamos o analogamos. En ese sentido, la aportación de la tradición es dialéctica, pues implica una reconciliación o pacto con ideas que históricamente han sido relevantes. Es por eso que Beuchot dice:

Formarse en la tradición es dialogar con sus clásicos. Sólo así podremos asimilarla. Y sin ello no alcanzaremos a aportarle nada nuevo, ni mucho menos superarla. Gadamer, que fue el filósofo del diálogo, nos da la lección de aprender para poder innovar. Solamente el que hace la tarea de aprender bien su tradición es el que está capacitado para innovar y hacer aportaciones valiosas a la misma. Lo otro corre el peligro de creer innovar pero en realidad estar repitiendo y mal, sin darnos cuenta, lo anterior, por ignorancia (Beuchot, 2011b, p. 5).

La idea de tradición presume una *phrónesis*, pues tenemos que abordarla desde la prudencia o la medida. Esto significa que nuestra relación con la tradición es de cordura o sensatez, es decir, de *phrónesis*. Y que la *phrónesis* está conectada con la tradición lo certifica y documenta la historia y la vida cotidiana. Sócrates y Platón le asignaron una tintura teórica e intelectual, pero Aristóteles le proporcionó el matiz de razón práctica. Carlos Marx, por ejemplo, se ubica en la tradición de Heráclito, Demócrito, Epicuro, Hegel y Feuerbach. De esta forma, vemos que la tradición tiene como modelo la *phrónesis* y ésta como paradigma la analogía o proporcionalidad. Esto nos permite entender que nuestra conexión con la tradición es fronética, ya que disponemos de nuestra tradición según se atiende a nuestros intereses epistémicos, sociales o políticos, utilizando de forma dialéctica lo antiguo y lo actual, lo pretérito y lo reciente, lo tradicional y lo presente. En ese sendero, es obvio que el hombre no está asido mecánicamente a una tradición, el sujeto no está atrapado de manera instrumental en una tradición congelada, por lo contrario, es viable dialectizar la tradición a la que se pertenece para trascenderla, asimilarla e incluso superarla.

Ahora bien, asumir una actitud unívoca ante la tradición supone que nuestros clásicos están dotados de una infalibilidad perfecta y todopoderosa, que sus ideas y conceptos son exactos y no hay posibilidad de equivocación. Es la ortodoxia y el dogmatismo con respecto a su

pensamiento y práctica. Caer en un fetichismo total ante sus ideas y propuestas. Y esto se observa en algunos heideggerianos que solapan y justifican la adhesión de su maestro al nazismo en 1933, y repiten metonímicamente sus indicadores. Igual sucede con algunos abogados kelsenianos que aceptan acríticamente el tejido conceptual de la teoría pura del derecho. Se trata de una interpretación sintagmática, literalista, tomada al pie de la letra, de corte horizontal, pero de hechura superficial o simplista.

En cambio, en otra arista se encuentran los partidarios de la tradición desde una óptica relativista, aquellos que niegan pertenecer a una tradición o que la asumen de forma equívoca, sin asimilar y entender el nexos que los une con sus clásicos. Interpretan la tradición de manera metafórica, figurada y alegórica, narrativista y ficcional. Muchos de ellos ni siquiera aceptan el enlace con ideas anteriores, como sucede con el nihilismo pasivo, el irracionalismo tan frecuente en autores como Émile Cioran (Cioran, 1982).

La tradición analógica, en contraposición, se basa en un entendimiento icónico de nuestros paradigmas, tratando de ir más allá del objetivismo y del subjetivismo para trascender sus ejes cognitivos y aportar de manera innovadora ideas y propuestas que nos permitan articular lo universal con lo particular, lo viejo y lo naciente, lo pretérito y lo reciente. Beuchot afirma: “En la interpretación hay una relación entre lo antiguo y lo nuevo, entre tradición e innovación. Interpretamos desde un marco teórico, conceptual; este marco es la tradición a la que pertenecemos, como dice Gadamer, nuestra tradición hermenéutica” (Beuchot, 2000, p. 65).

Como vemos, la tradición analógica se apropia de una interpretación paradigmática, ya que es vertical y dialéctica, viene desde abajo, es histórica y profundiza críticamente sobre sus clásicos, situando al texto en un contexto a fin de tener una visión integral. Es una tradición de proporcionalidad, donde la *phrónesis* o prudencia está presente al ubicar los límites de su horizonte. La tradición unívoca y la equívoca, en contraste, niegan la *phrónesis* para instalarse o en la metonimia sintagmática, como sucede en el positivismo jurídico, o en la metáfora narrativista, propia de los abogados posmodernos (Gherzi, 1999).

Por otro lado, existe una relación entre tradición y *mimesis*. Cuando leemos un texto de un autor clásico, no lo vemos simplemente como una copia, tampoco es algo distante del mundo concreto. Tenemos interpretaciones confirmadas de nuestros íconos, por ejemplo: “Toda la historia de la humanidad, hasta el día de hoy, es una historia de lucha de clases” (Marx, 1970, p. 120). Si en un momento se nos ocurre elaborar una interpretación distinta, necesariamente tenemos que establecer una demostración analógica, una innovación interpretacional, mostrar lo que los abogados llaman la carga de la prueba, es decir, tener la evidencia en la misma mano. Es una recreación entre distancia y aproximación. Con relación a la cita mencionada de Marx existe una separación o apartamiento, porque no estamos en 1848 y para entenderlo tenemos que ubicarlo en su contexto, en tanto es posible establecer una correspondencia semántica, sintáctica y pragmática, y a través de una adecuación política, social e histórica traducirlo a nuestra circunstancia actual. Así, nos damos cuenta que su interpretación construida hace 164 años sigue teniendo vigencia en el mundo presente. Existe una recreación dialéctica y analógica entre el acercamiento y la separación, es decir, una reconciliación mediada entre distanciamiento y aproximación. Un pacto prudencial entre la adopción de la objetividad y una relativa pérdida de la misma. Realizamos una *mimesis* con respecto a Marx, pero siempre queda algo que nos hace falta para la comprensión total de su pensamiento. Nos aproximamos a una totalidad diagramática de su interpretación, no a una totalidad unívoca, porque es imposible abarcar de manera absoluta su obra, por lo que nuestra correspondencia con su pensar es inconclusa e inacabada, pero suficiente.

Paul Ricoeur habla de tres tipos de *mimesis*: la *mimesis* 1 es la dimensión ubicada antes de la interpretación, el horizonte de la práctica; la *mimesis* 2 es el texto en sí mismo, y la *mimesis* 3 es el enlace entre el texto y el lector (Ricoeur, 1995, p. 113). Sobre esto, Beuchot observa:

La *mimesis* 3 es la que nos hace volver a la tradición, pero aplicándola a la situación actual de nuestro texto. Por eso digo que, de alguna manera, la *mimesis* 3 de Ricoeur coincide con el concepto de aplicación de Gadamer. En efecto, la *mimesis* 1 es la prefiguración del texto, desde la vida cotidiana y la tradición misma; la *mimesis* 2 es la configuración del mis-

mo, y la mimesis 3 es su refiguración, la vuelta de la tradición al mundo de la vida cotidiana. En la prefiguración tomamos todo lo que viene de nuestra cultura para elaborar un texto; a esa elaboración corresponde la configuración; y en la refiguración nos vemos a nosotros mismos frente al texto, es decir, buscamos aplicárnoslo, ajustarlo a nuestra situación actual (Beuchot, 2011b, p. 8).

El patrimonio de los clásicos de nuestra tradición nos proporciona una luz extraordinaria para no extraviarnos en el presente, una imitación o *mimesis* que suministraron con su obra y praxis. De esta manera, no obstante la distancia en el tiempo existe una posibilidad comprensiva, es factible entender su mensaje en la medida en que lo adoptamos críticamente para nuestro tiempo; de modo que la teoría de la crisis en el tercer tomo de *El Capital* proporciona los elementos para interpretar la crisis del capitalismo en nuestra época. Y también podríamos decir que algunas interpretaciones suyas sobre el derecho siguen siendo válidas en la actualidad. Marx señala: “La ley no puede estar ni por encima ni por debajo del nivel económico de una sociedad determinada, sino que es necesario que el derecho le corresponda o que esté íntimamente ligado a él” (Marx, 1970, p. 40), y lo que es pertinente para el enlace del derecho con la economía lo es para la conexión del derecho con lo jurídico. Así, el derecho es una continuación de la economía. Luego dirá: “Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o lo que no es más que la expresión jurídica de esto con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí” (Marx, 1973, p. 518). De manera que podemos traer las interpretaciones anteriores al presente, a la vida real. Marx continúa siendo un participante apreciable y hasta un guía convincente por la calidad de su obra teórica y su práctica concreta. El derecho, de una u otra forma, sigue siendo una relación social entre poseedores de mercancías, o al menos en la sociedad capitalista no puede ser otra cosa que la voluntad de la clase dominante vuelta ley, constitución, tesis jurisprudencial o reglamento. Es por eso que la *mimesis* es vital en la adopción de una tradición, al menos dentro de una hermenéutica jurídica analógica.

## LA DIALÉCTICA

Ahora comentaremos algunas ideas sobre la dialéctica en la hermenéutica analógica. En el caso del derecho, es de enorme importancia el tema de la dialéctica, ya que nos ayuda a interpretar de manera adecuada la norma y la justicia, y sus problemas fundamentales, históricamente ignorados por el positivismo y la posmodernidad jurídica. Comencemos. Hay una crítica en Mauricio Beuchot a la idea unidimensional de síntesis, y tiene razón, pues en buena parte de la filosofía unívoca se pretende llegar a una síntesis mecanicista en la que está ausente la reconciliación, al tratar de buscar la eliminación del otro. Es válida su crítica a una síntesis unívoca o equívoca, y es viable una síntesis analógica.

La síntesis unívoca se visualiza sobre todo en Descartes al formular las reglas del método y ubicarla en un tercer plano, después de la regla de evidencia y análisis, y antes de la regla de enumeración. Éste señala que la regla de la síntesis es el método utilizado por la ciencia y la geometría euclidiana, con el propósito de encontrar la interpretación exacta (Descartes, 1980). Herbert Spencer, a su vez, en su filosofía sintética continúa en esta ruta positivista ubicando la síntesis bajo una óptica cartesiana, fisicalista, matemática y metonímica. Su darwinismo social de corte biologicista lo conduce a un pensamiento individualista, liberal y funcional (Spencer, 1993).

Ferdinand Gonseth, por su parte, impulsor de la escuela filosófica de Zúrich, ha propuesto una síntesis dialéctica utilitaria e instrumental, producto de la fusión entre el positivismo lógico y el marxismo, mediante una articulación entre la concepción operativista del hombre típica del funcionalismo cientificista y una concepción humanista (Gonseth, 1970). Se trata de una idea absolutista de síntesis sobre la base de criterios mecanicistas y formales. Igual acontece con la idea de síntesis de algunos filósofos de la era jruschoviana en la extinta Unión Soviética, como es el caso de Mark Moisevich Rosental, que la entendía en tanto fusión, asimilación o destrucción de los contrarios (Rosental, 1973). Toda esta corriente de pensamiento define unívocamente la dialéctica.

Y por otro lado está la postura equívoca predominante en los filósofos posmodernos que, en los hechos, al ser partidarios del fragmento,

se oponen de manera total a una mínima síntesis. En todos ellos observamos una preeminencia de la porción o parte sobre el todo, tal actitud se encuentra en Gilles Deleuze, Jean Baudrillard y Jean-François Lyotard, entre otros.

En cambio, en Mauricio Beuchot, se asemeja la idea de síntesis con la conciliación. Veamos cómo lo señala: “Y es que me parece que se trata de una dialéctica heracliteana, que conjunta los opuestos pero sin llegar a una superación de los mismos, a una síntesis superadora que engendre algo nuevo. O, en todo caso, lo nuevo o tercer elemento es esa conciliación que se opera entre ellos. Una conciliación que no es reconciliación plena, pues pervive el conflicto, aunque mitigado y domado” (Beuchot, 2012).

Nuestro hermeneuta anota que los opuestos no se reconcilian ni se superan, sino permanecen en sus propiedades antitéticas, aprendiendo a coexistir mutuamente, amparándose el uno con el otro, conviviendo y ayudándose. Sin duda alguna es válido, esto significa que puede haber contradicciones no antagónicas en la sociedad. Pero también podemos hablar de contradicciones antagónicas, donde difícilmente existe una reconciliación, es el caso del capital y del trabajo, o del modelo neoliberal capitalista y un prototipo societal, formalmente amable y cordial. Por ejemplo, de qué manera puede existir una convivencia entre la invasión imperialista a Afganistán e Irak y las víctimas de esos países. En el caso de Kierkegaard, a su vez, es la dialéctica de la paradoja, ya que los contrarios se reconcilian, se les deja coexistir, se les permite mediar, a nivel de convivencia amable, para generar un auxilio recíproco, un espíritu mutual y alterno. Sin embargo, como hemos dicho, no todo es componenda y unión. El propio Beuchot señala la posibilidad de tener una visión más amplia de la dialéctica:

Dejo planteada la pregunta. ¿Es esta la dialéctica que corresponde a la analogía? ¿Es la otra, la hegeliano-marxista? ¿Le quedan bien las dos? ¿Puede tener quizás otras? En todo caso, es un tema apasionante, porque la analogía no es, como algunos han querido verla, algo estático o muerto, sino algo dinámico y vivo. En todo caso, es el reconocimiento de la dialecticidad de la analogía, y es destacar la vitalidad que ésta tiene para hoy en día (Beuchot, 2009, p. 83).

Es cierto que Nietzsche plantea una convivencia entre Dioniso y Apolo, pues coexisten y se armonizan, pero sin extraviar sus rasgos antitéticos, sin olvidar sus peculiaridades contradictorias. Gilles Deleuze negaba que hubiera una dialéctica en Nietzsche, y teorizaba sobre la afirmación de la diferencia; aquí existe una dialéctica donde la diferencia no se resuelve en la síntesis, es decir, la diferencia se resguarda mediante el mantenimiento de los rasgos discordantes de los opuestos. Beuchot comenta: “Para Nietzsche, Apolo y Dioniso, que son contrarios y hermanos a la vez, no producen una síntesis, no engendran nada nuevo, sino que se trata de hermanarlos, conciliarlos al menos un poco, para que, aun en medio de su conflicto, a pesar de él o tal vez aprovechándolo, lleguen a colaborar uno con otro” (Beuchot, 2012, p. 7).

Y es verdad, en el caso de Apolo y Dioniso no existe ninguna síntesis, sólo diversidad y diferencia, es la llamada dialéctica trágica, que es parecida a la dialéctica de la paradoja de Kierkegaard, donde los entes llenos de contrastes viven armónicamente en la antítesis, en la total antinomia, pero cohabitando y comprendiendo. En la propuesta de Nietzsche y Kierkegaard no existe ninguna síntesis, no hay ninguna fusión o integración mecánica, no obstante en algunos casos es viable una síntesis icónica. Por ejemplo, la teoría marxista surge de la síntesis de los conocimientos precedentes, como es la economía política inglesa, la filosofía clásica alemana y el socialismo utópico francés. Aquí el nivel empírico y teórico del saber están estrechamente concatenados, esto significa que el marxismo ha tomado como punto de partida los conceptos y teorías ya existentes. Un ejemplo de ello es la carta de Carlos Marx a Joseph Wedemeyer, donde dice: “En lo que me toca a mí, no puedo reclamar el honor de haber descubierto la existencia ni de las clases en la sociedad moderna ni de la lucha entre ellas. Fueron los historiadores burgueses los que, mucho antes de mí, han constatado el desarrollo histórico de esta lucha de clases, y los economistas burgueses su anatomía económica” (Marx, 1971, p. 18). Aquí Marx realiza una síntesis analógica y dialéctica del conocimiento previo para estructurar y diseñar el concepto de clase y lucha de clases. Es obvio que existe una superación, también de carácter diagramático, sobre los saberes anteriores, produciendo un conocimiento nuevo. En este senti-

do, es pertinente analogizar la dialéctica y dialectizar la analogía. Esta reflexión nos conduce a pensar en la existencia de dialécticas unívocas y equívocas. Un ejemplo claro de la primera se observa en la escuela de Zúrich con los escritos de algunos manuales soviéticos. Con relación a la segunda, en Theodoro Adorno (1980), Maurice Merleau-Ponty (1965), Jean Paul Sartre (1980) y Louis Althusser (1981), caracterizada por adoptar un criterio relativista, manifiesto en la negación de la referencia, del desarrollo, en la confusión respecto al carácter de una sociedad y su estructura clasista.

Pero ¿qué es lo que caracteriza una visión equivocista de la dialéctica? En primer lugar, se trata de un enfoque metafórico, alegórico y fabulario de dialéctica, el cual parte de una visión no explicativa de la contradicción y de una óptica ahermeneutizante del cambio y del desarrollo. Esto conduce a diseñar “dialécticas negativas”, como es el caso de Adorno, anclándose en la relatividad y desdeñando todo fundamento, esencia y referencialidad, que lo lleva a rechazar todo tipo de identificación. En segundo lugar, implica una panorámica episódica, azarosa y ocurrencial de la dialéctica. Es una apuesta por la acción, en el caso de Sartre, y por lo fortuito y riesgoso, en el caso de Merleau-Ponty. No es casual que este último haya titulado su texto *Las aventuras de la dialéctica*. Recordemos que estos dos filósofos son un típico antecedente de la posmodernidad, y que su fenomenología y existencialismo los llevó a tener una mirada equivocista de la dialéctica, suprimiendo las tesis de corresponsabilidad entre el ser social y la conciencia social, la de unidad y lucha de contrarios, la de conversión de lo cuantitativo en cualitativo; reduciendo su dialéctica a la ausencia de centralidad y regularidad, y al predominio de la incertidumbre. De la misma manera que los univocistas en dialéctica establecen un maridaje turbio entre las tesis positivistas y marxistas, los equivocistas tratan de conciliar las ideas de Weber, Heidegger, Bataille y otros. Los primeros crean una criatura inefable: el metonimicismo dialectizante, los segundos una dialéctica alegórica, de nula eficacia en los procesos concretos de la sociedad.

En tercer lugar, vemos que a nivel epistemológico, asistimos a la disolución de la idea de dialéctica. Al negarse a aceptar la verdad por

correspondencia —que no es otra cosa más que la analogicidad entre el enunciado textual y conceptual y el acto fáctico, lo cual es la teoría de la verdad más cercana a la iconicidad y a la misma dialéctica—, se pierden y diluyen en interpretaciones de corte infinito.

En cuarto sitio, el concepto de hombre de los equivocistas da mucho que desear. Jamás lo ubican dentro de una división clasista históricamente determinada, lo cual los orilla a confundir el bien con el mal, lo real con lo imaginario, lo objetivo con lo subjetivo. Al negar las categorías de la dialéctica —la forma y el contenido, el fenómeno y la esencia, lo real y lo posible, etc.—, se extravían en ocurrencias interminables e ilimitadas.

Ahora bien, ¿cómo podemos configurar una idea analógica de dialéctica? A nuestro juicio, sólo es posible al interior de la hermenéutica analógica, ya que proporciona las herramientas teóricas y metodológicas para esquivar las posiciones unvocistas y equivocistas. Ésta es una tarea que deberá realizarse en términos originales y creativos: configurando una hermenéutica analógica-dialéctica, capaz de construir desde una nueva óptica la problemática de la contradicción, de la lucha y unidad de los contrarios, del análisis de lo cuantitativo y de lo cualitativo, de las categorías de la dialéctica, y la posibilidad de una conciliación pactada entre los opuestos o de una lucha antagónica de contrarios. Diseñando un nuevo modelo de hombre y sociedad, evitando los paradigmas interpretacionales de tipo único, dogmático, excluyente y todopoderoso, de corte literalista y objetivista, y esquivando las propuestas alegorizantes tan típicas de la posmodernidad.

Y adoptar una posición analógica y dialéctica respecto de la política. Ésta debe concebirse no sólo como una práctica social orientada al bienestar de la *polis*, sino como la lucha con base en principios, en favor de una sociedad más igualitaria. Ya no basta precisar la idea de bien común sino ir más allá de tal propuesta. El paso del reino de la necesidad al reino de la libertad.

Acceder a una teoría epistemológica de nuevo tipo. La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot ha configurado una dimensión epistémico-alternativa. En este contexto, fructificará una nueva idea de la dialecticidad, donde sea posible una síntesis icónica, capaz de abor-

dar la conjunción de los opuestos, pero sin llegar a la superación de los mismos, es decir, a nivel de contradicciones no antagónicas, buscando el pacto y la reconciliación, pero también reconociendo la imposibilidad de la eterna coexistencia de los contrarios, la realidad de conflictos antagónicos. Un ejemplo de esto último lo constituye la guerra militar o económica de Estados Unidos contra México, sus constantes invasiones en 1846, 1847 y 1848, la Segunda Intervención de 1914 y la expedición punitiva contra Francisco Villa en 1915. Más reciente en América Latina, en 1961, la Invasión a Bahía de Cochinos en Cuba; en 1973, la imposición de Augusto Pinochet en Chile; o la intervención en Haití en 1994 y 2004.

En fin, es pertinente una dialéctica premoderna y presocrática, heracliteana, que no llega a una síntesis de opuestos sino a una coexistencia entre ellos. Pero igualmente es válida la postura hegeliano-marxista, en la medida que aporta ideas innovadoras para la hermenéutica analógica, y es viable la crítica a la dialéctica hegeliana y marxista en relación con algunas interpretaciones sintagmáticas de su pensamiento. Una recuperación analógica y dialéctica, siempre y cuando evitemos el objetivismo del determinismo excluyente y el subjetivismo del indeterminismo posmoderno.

Hemos aventurado algunos comentarios sobre la posibilidad de diseñar una postura mesurada, sobre los aportes de la hermenéutica analógica a temáticas fundamentales, en correspondencia con los tiempos que vivimos. Sin duda alguna, es imprescindible una teoría de la dialéctica, del sujeto y de la tradición, que nos permitan interpretar de manera adecuada el mundo que nos rodea.

## CONCLUSIONES

El pensamiento de Mauricio Beuchot arroja una inmensa luz para la comprensión del sujeto, la tradición y la dialéctica, tópicos cardinales en el momento actual. Su reflexión aportará elementos para diseñar un derecho y una filosofía de corte humanista y para construir nuevas ideas al interior de la hermenéutica. Este tema puede ser enriquecido

con los nuevos estudios de nuestro hermeneuta mayor, a través de su ontología crítica y de su epistemología innovadora, orientadas a dar claridad en tiempos de opacidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (1980), *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- Althusser, L. (1981), *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI.
- Beuchot, M. (2000), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Ítaca/UNAM.
- (2009), “Hermenéutica, analogía y dialéctica para América Latina”, *Stromata*, año LXV, núm. 1-2, San Miguel, Argentina: Universidad del Salvador.
- (2011a), “Hacia un sujeto analógico”, conferencia magistral, Jornadas Filológicas, México: IIFL, UNAM.
- (2011b), “Hermenéutica, tradición y alteridad analógica”, conferencia magistral, Congreso Internacional de Estudios Clásicos en México, México: IIFL, UNAM.
- (2012), “Hermenéutica, analogía y dialéctica”, conferencia, IIFL, UNAM, México (inédito).
- Cioran, E. (1982), *Adiós a la filosofía y otros textos*, Madrid: Alianza Editorial.
- Descartes, R. (1980), *Discurso del método*, México: Porrúa.
- Elster, J. (1985), *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, H.-G. (1988), *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme.
- Ghersi, C. A. (1999), *La posmodernidad jurídica*, Buenos Aires: Gowa.
- Gonseth, F. (1970), *La synthèse dialectique*, París: Gallimard.
- Kelsen, H. (1980), *Teoría pura del derecho*, México: UNAM.
- Lipovetsky, G. (2005), *La era del vacío*, Madrid: Anagrama.
- Marx, K. (1970), *Crítica al programa de Gotha*, Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- (1971), *Carta a Joseph Wedemeyer*, Moscú: Editorial Progreso.
- (1973), *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Merlau-Ponty, M. (1965), *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires: La Pléyade.
- Ricoeur, P. (1995), *Tiempo y narración*, México: Siglo XXI.
- (2000), *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI.
- Rosental, M. (1973), *Diccionario filosófico*, Habana: Editora Política.

- Sartre, J. P. (1980), *Crítica de la razón dialéctica*, Madrid: Paidós.
- Spencer, H. (1993), *Spencer: Political Writings* (Cambridge Texts in the History of Political Thought), Cambridge: Ed. John Offer.
- Zabala, S. (2009), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Madrid: Anthropos.



# El péndulo Beuchot

VERÓNICA VOLKOW

La hermenéutica analógica desarrollada por Mauricio Beuchot va a proponernos una de las orientaciones más sólidas para integrar la intuición simbólica dentro de la especificidad del universo cognitivo de la modernidad.

Con el advenimiento de la revolución científica moderna, durante los siglos XVI y XVII, se produjo una disminución y hasta aniquilación, en ocasiones, del viejo poder cognitivo entrañado en los símbolos. Ello vino aparejado con la depuración y precisión que requirió el signo científico. El mundo dejará de concebirse simbólicamente y pasará a ser explicado por la *mathesis* y la *taxinomia*, como lo ha señalado Michel Foucault.<sup>1</sup>

Se generará, a partir de esta nueva *episteme*, un tipo de civilización que el joven Lukacs describiría como una civilización abierta. Las civilizaciones, nos dice Lukacs, en su *Teoría de la novela*, pueden dividirse en cerradas o abiertas. En las culturas cerradas hay una correspondencia armoniosa y homogénea entre el yo del hombre y el mundo que lo rodea:

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1969, pp. 77-82.

¡Bienaventurados los tiempos que pueden leer en el cielo estrellado el mapa de los caminos que les están abiertos y que deben seguir! ¡Bienaventurados los tiempos cuyos caminos son esclarecidos por la luz de las estrellas! Para ellos todo es nuevo y no obstante familiar; todo significa aventura y no obstante todo les pertenece. El mundo es vasto y, sin embargo, ellos se sienten cómodos, pues el fuego que arde en sus almas es de la misma naturaleza que las estrellas.<sup>2</sup>

En el caso de las civilizaciones cerradas existe una concepción del cosmos preestablecida y firmemente consolidada con respecto a la cual pueden ubicarse tantos actos humanos como características del universo. En el caso de los griegos, nos dice Lukacs, las respuestas frente al universo venían dadas antes que las preguntas. El alma participaba de la armonía del mundo y afirmaba su continuidad, siendo homóloga del mismo, “la frontera que le da sus contornos no se distingue esencialmente de la de las cosas”.<sup>3</sup>

Sin embargo, nos dirá Lukacs, ya no podemos vivir en un mundo cerrado, hemos descubierto que el espíritu es creador; y por eso, para nosotros, las imágenes arquetípicas han perdido su evidencia objetiva, quedando condenado nuestro pensamiento a seguir en lo sucesivo el camino infinito de la aproximación inacabada.<sup>4</sup>

Podríamos decir que el mundo de las imágenes arquetípicas, en una civilización abierta, quedará sujeto a una accesibilidad exclusivamente aproximativa, como la de la hermenéutica analógica que nos plantea Mauricio Beuchot.<sup>5</sup> El signo científico por su parte, ha ido apropiándose de un territorio emocionalmente solitario pero crecientemente amplio. A éste lo caracteriza la separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento, tal como lo dividió Descartes al plantear su *res extensa* como definición de lo real y su *res pensante* como definición de lo mental.

---

<sup>2</sup> G. Lukács, *Theory of the Novel*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1978. p. 29.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>5</sup> M. Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid: Caparrós, 1999.

Al descubrir en nosotros, “la única sustancia verdadera”, nos dice Lukacs, sucede que entre el yo y el mundo se abren “infranqueables abismos”. Esto lleva a una dolorosa lamentación por parte de los poetas, tal como la expresa T.S. Eliot en “The Hollow Men”:

Between the idea  
And the reality  
Between the motion  
And the act  
Falls the shadow.<sup>6</sup>

Esta pérdida de la dimensión simbólica da como resultado un mundo invadido por el vacío. Además hay también queja, por parte del poeta, ante la gravísima pérdida de la visión espiritual donde:

The eyes are not here  
There are no eyes here  
In this valley of dying Stars  
In this hollow valley.<sup>7</sup>

Un mundo sin símbolos es un mundo sin ojos espirituales. El hombre dentro del mismo se encuentra completamente perdido, ciego y sin ninguna posible orientación.

Otra visualización poética del abierto espacio moderno será la de Mallarmé en su *Coup de dés*, quien abre la lectura poética a un sinfín de lecturas inconclusas. Estas lecturas nunca definitivas y siempre azarosas encajan con el señalamiento de Lukacs de que en una civilización abierta, todo lo que sale de nuestras manos padece el estigma de lo inacabado. El mundo moderno se ha vuelto inmensamente grande a nivel del espacio material, pero esta desbordante e inagotable riqueza, paradójicamente, obtura la referencia a una integradora totalidad que

---

<sup>6</sup> T.S. Eliot, *Collected Poems* (1909-1962), Londres: Faber & Faber, 1963, pp. 91-92.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 91.

podiera darle sostén definido al significado de nuestras acciones humanas.

Pero es aquí donde precisamente la hermenéutica analógica puede hacernos recuperar, mediante un movimiento pendular, el abrigo de un cosmos regulador. Esto se dará de manera tentativa, fragmentaria, intuitiva, instantánea, intermitente, pues el universo moderno se ha vuelto infinito y no existe un esquema simbólico que lo pueda abarcar. Es el de la hermenéutica analógica un cosmos, no cerrado como el de Ptolomeo, pero sí analógico, como el de la poesía moderna. La analogía traza, en medio de las diferencias, hilos de conducción, de orientación; brinda la profunda intuición de una solidaria y cohesionante unidad. Hay una “vasta y profunda unidad” por donde pasa el hombre “por entre bosques de símbolos”, dirá Baudelaire en “Correspondances”, de la naturaleza analógica. La naturaleza concebida por la poesía es todavía obediente a los símbolos, y funciona a guisa de templo vivo; y no simplemente como un espacio inerte presidido por el movimiento y la extensión de Descartes. En la concepción poética no hay una ruptura definitiva entre el hombre y la naturaleza, no hay ajeneidad, sino la continuidad de un misterioso diálogo; que aunque a veces sea difuso, nos regala la certeza profunda de una pertenencia.<sup>8</sup>

Nada está más determinado históricamente que la manera en que funciona la relación signo-símbolos, dentro de una sociedad. Vivimos en una época donde domina la razón instrumental y prevalece un tipo de conocimiento que busca el dominio y el sometimiento tanto de la naturaleza como del hombre por el hombre.<sup>9</sup> La función del símbolo es muy distinta en nuestra cultura a la que, por ejemplo, contextualizaba la creación poética de Dante Alighieri. En *El convite*, Dante pretende escribir una serie de poemas filosóficos seguidos por una rigurosa interpretación tanto alegórica, como moral, como anagógica. Nos dice Dante: “para que mi alimento resulte más provechoso, antes de

---

<sup>8</sup> Ch. Baudelaire, “Correspondances”, en *Oeuvres complètes*, París: Seuil, 1968. p. 46.

<sup>9</sup> M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 2009, pp. 59-95.

que traigan el primer plato, quiero enseñar cómo se debe comer”.<sup>10</sup> La manera en que este alimento se debía comer, es decir, la manera en que debía hacerse la lectura del poema ya estaba predeterminada. Hay cuatro lecturas posibles para un texto, nos dice, “los escritos se pueden entender y se deben exponer principalmente en cuatro sentidos”:<sup>11</sup>

Llámase al primero literal, y es éste aquel que no avanza más allá de la letra de las palabras convencionales, como sucede en las fábulas de los poetas. El segundo se llama alegórico, y éste es el que se esconde bajo el manto de estas fábulas, y consiste en una verdad oculta bajo un bello engaño. Como cuando dice Ovidio que Orfeo con su cítara amansaba las fieras y llevaba tras sí los árboles y las piedras, lo cual quiere significar que el hombre sabio con el instrumento de su voz amansaría y humillaría los corazones crueles y movería de acuerdo con su voluntad a los que carecen de la vida de la ciencia y del arte, pues los que no tienen vida racional alguna son casi como piedras.

El tercer sentido se llama moral, y éste es el que los lectores deben atentamente descubrir en los escritos para utilidad suya y de sus discípulos, como puede observarse en el Evangelio cuando Cristo subió al monte para transfigurarse, pues de los doce apóstoles, llevó consigo tres, en lo cual puede entenderse, según el sentido moral, que en las cosas muy secretas debemos tener poca compañía.

El cuarto sentido se llama anagógico, es decir, sentido superior, y se tiene cuando se expone espiritualmente un escrito, el cual, aunque sea verdadero también en el sentido literal, por las cosas significadas, significa realidades sublimes de la gloria eterna, como puede verse en aquel canto del profeta que dice que con la salida de Egipto del pueblo de Israel, hízose Judea santa y libre. Pues, aunque sea verdadero cuanto la letra manifiesta, no es menos verdadero lo que espiritualmente se entiende, eso es, que al salir el alma del pecado se hace santa y libre en su propia potestad.<sup>12</sup>

Dante también establece el orden en que debe hacerse la lectura de estos cuatro sentidos: “Debe ir siempre delante el literal, por estar

---

<sup>10</sup> Dante Alighieri, *El convite*, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 2002, p. 588.

<sup>11</sup> *Idem*.

<sup>12</sup> Dante Alighieri, *op. cit.*, p. 589.

incluidos en éste todos los demás y porque sin él sería imposible e irracional entender los demás, y principalmente el alegórico”.<sup>13</sup>

Esta rigurosa codificación de los cuatro niveles simbólicos, dirigía las posibilidades de interpretación de un texto dentro del universo acotado del siglo XIII cristiano. Vamos a encontrar en ello, esa característica de las civilizaciones cerradas de Lukacs donde las respuestas están de alguna manera dadas antes que las preguntas.

A finales del XVII novohispano, tendríamos otra representación de un cosmos en cierto sentido análogo al de la *Divina Comedia*, se trata de la cúpula de Cristóbal de Villalpando en la catedral de Puebla. Bajo el dedo del arcángel Barachiel se representa una hermosísima máquina barroca que hemos interpretado, en otro trabajo, como el primer móvil con todos los cielos físicos colgados bajo su tapadera, siendo movidas sus esferas por sustancias intelectuales o angelitos.<sup>14</sup> Este cosmos de Villalpando abrazará aún, en el siglo de la revolución científica moderna, la añoranza del viejo cosmos acotado, pero ya no es un cosmos que se revele con apodíctica sencillez, puesto que exige de los artilugios del Barroco para pensar su unidad.

El universo que se da a partir de la revolución científica moderna, es un universo que no sólo le quita el lugar central a la tierra sino que se ensancha de manera ilimitada, rompiendo con las circunscripciones que tenía el modelo ptolemaico. Además ni siquiera existe un centro privilegiado, pues el sol tampoco lo es. Giordano Bruno y Kepler llegarán a postular la existencia de una infinidad de mundos posibles y también de infinitos centros para sistemas planetarios. La función simbólica dentro de lo que es ya un universo infinito queda desacotada y abierta a resonancias semánticas que caen en espacios ilimitados

---

<sup>13</sup> “Es imposible, porque en toda cosa que tiene interior y exterior no podemos llegar a lo interior si antes no se llega a lo de fuera. Por lo cual, como en los escritos, el sentido literal es siempre el sentido de fuera, es imposible llegar a los demás, sobre todo al alegórico, sin antes ir al literal. [...] El sentido material es siempre sujeto y material de los demás sentidos” (*idem*).

<sup>14</sup> V. Volkow, “Iconografía de la cúpula pintada por Cristóbal de Villalpando en el Altar de los Reyes de la Catedral de Puebla”, tesis de maestría en Historia del arte, México: UNAM, 2009.

e inevitablemente desconocidos. También con la revolución científica moderna surge la idea de que los astros y los seres vivos de la naturaleza son movidos, por un motor interno, a manera de alma. Se abandona la idea del *primum mobile* que impulsaba por fuera al concierto sideral. Giordano Bruno retoma la noción árabe de la *natura naturans* para sustituir al *primum mobile*.<sup>15</sup>

El funcionamiento de los símbolos en un mundo ya infinito tanto hacia los bordes externos como hacia una abismal interioridad, se vuelve necesariamente distinto.

Es interesante observar lo que podría ser la definición moderna de la función simbólica, como aquella que nos propone Jean Chevalier, quien empieza haciendo una distinción entre lo que es el signo lingüístico convencionalizado y lo que es el símbolo, cuya naturaleza nunca es predeterminable.<sup>16</sup>

El signo lingüístico implica el sistema convencionalizado de la lengua: “Ayer, salí de casa de mi mamá”. La palabra “casa” elegida está inscrita dentro de dos ejes: el sintagmático y el paradigmático, que ya están preestablecidos. Lo que define al signo lingüístico, en general, es que nos remite a un espacio definido por la convención social.

El símbolo, en cambio, nos remite a un espacio no urbanizado por la convención social. El símbolo nos lleva siempre a un espacio desconocido, a un ámbito cognitivo inédito y propio. Esa sería su principal característica.

Mauricio Beuchot nos habla de la existencia dentro del símbolo, tanto de la posibilidad del ícono (el que es siempre mediador transparente de un sentido universal) como del ídolo (el que es centrípeto, narcisito, opaco).<sup>17</sup> De manera análoga a este basculamiento entre ícono e ídolo, podemos postular que en todo símbolo se encuentra un movimiento pendular, que lo lleva de la convencionalidad del signo lingüístico o del signo-atributo a lo que es específicamente la expan-

<sup>15</sup> E. Bloch, “Giordano Bruno”, en *La philosophie de la Renaissance*, París: Payot, 1972, pp. 24-46.

<sup>16</sup> J. Chevalier “Introducción”, en *Diccionario de símbolos*, Barcelona: Herder, 1988.

<sup>17</sup> M. Beuchot, *Las caras del símbolo, el ícono y el ídolo*, Madrid: Caparrós, 1999.

sión en tierra ignota de la función simbólica. Esta pendularidad arroja, como un columpio, a los signos concretos hacia el umbral misterioso de lo simbólico *sui generis*.

Otro aspecto importante que señala Chevalier en el símbolo es que en éste hay siempre una figura icónica, que también se llama el dibujo o la figura del símbolo (el león, el toro, la luna, etc.). Pero no es el sustrato icónico lo que determina que funcione como símbolo.

Chevalier, antes de aventurar una definición de lo que es el símbolo, empieza por distinguir lo que no es símbolo, a pesar de contener un soporte icónico importante.<sup>18</sup>

No son símbolos —aunque a veces se les llame como tales— ni las imágenes de representación fija, ni las expresiones figuradas, ni los así llamados “símbolos matemáticos”. Entre las imágenes de representación fija, que no tienen una función simbólica verdadera estarían el emblema (como la bandera), el atributo (como los colores de la bandera) y la alegoría (representación de una mujer alada como victoria).<sup>19</sup>

Henry Corbin señala que la alegoría es una operación meramente racional que no implica el paso a un nuevo plano del ser, ni a una nueva profundidad de la conciencia. La alegoría es simplemente la figuración a un mismo grado de conciencia, de algo que puede ser conocido sin mediación del símbolo. Según Hegel, la alegoría sería un símbolo enfriado, es decir, que ya perdió su poder de invocación de la dimensión desconocida.<sup>20</sup>

El símbolo, dice H. Corbin, anuncia un plano de conciencia diferente del de la evidencia racional: él es la cifra de un misterio, el único

<sup>18</sup>J. Chevalier, *op. cit.*, pp. 18-21.

<sup>19</sup>Las imágenes de representación fija son: 1) El emblema. Figura visible para representar convencionalmente algo, ejemplo, bandera es emblema de la patria, laurel, de la gloria. 2) El atributo. Imagen que sirve de signo distintivo a una colectividad. Por ejemplo los colores de las banderas de los distintos países. Tampoco son símbolos, ciertos formularios dogmáticos como las declaraciones oficiales o culturales. 3) La alegoría. Es una figuración casi humana que representa una virtud o una hazaña, por ejemplo, una mujer alada representa a la victoria, pero el sentido ya está fijo de antemano (*idem*).

<sup>20</sup>*Apud*, J. Chevalier, *op. cit.*, p. 18.

medio de decir aquello que no puede ser aprehendido de otra manera. No está jamás explicado de una vez por todas, es como una partitura musical que reclama una ejecución siempre nueva.<sup>21</sup>

También se confunden con el símbolo, pero no son símbolos verdaderos, las diferentes formas de expresiones figuradas, que serían la metáfora, el síntoma, la parábola, el apólogo y los “símbolos matemáticos”.<sup>22</sup> Todas estas expresiones figuradas tienen en común el ser signos y no rebasar el plano de la significación. Son medios de comunicación pertenecientes al conocimiento intelectual, pero no producen un espacio cognitivo propio.

Los símbolos algebraicos, matemáticos y científicos son sólo signos, y signos muy depurados, pues no puede existir ciencia exacta que se explique en símbolos. El conocimiento objetivo, según Jacques Monod, tiende a eliminar lo que de simbólico hay en el lenguaje, para sólo retener la medida exacta. De hecho, la abstracción creciente del lenguaje científico se aleja del símbolo. El arte, en cambio, huye del signo y nutre al símbolo.<sup>23</sup>

Una imagen puede funcionar como signo o como símbolo, agrega Chevalier. Una rueda con gorro puede significar un empleado de ferrocarriles. Pero una rueda en relación con el sol y los ciclos cósmicos, en cambio, nos acerca a la idea del destino, del eterno retorno y allí sí funciona como símbolo. Al alejarse de la significación convencional abre la vía de la interpretación subjetiva. El símbolo es mucho más que un simple signo: lleva más allá de la significación, necesita de la interpretación.<sup>24</sup>

En el signo permanecemos en un camino continuo y seguro. Con el símbolo, en contraste, vivimos una ruptura de plano, una disconti-

---

<sup>21</sup> *Idem.*

<sup>22</sup> Entre las expresiones figuradas se encuentran: 1) *La metáfora* revela una comparación entre dos seres o situaciones: “su fuerza lo convierte en un Hércules contemporáneo”. 2) *El síntoma* es una modificación en un funcionamiento habitual, que puede revelar perturbación o conflicto. 3) *La parábola y el apólogo* que son relatos destinados a sugerir una lección moral o comunicar enseñanza (*ibid.*, p. 19).

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> *Idem.*

nidad, un pasaje a otro orden. El símbolo es umbral de lo conocido a lo desconocido.<sup>25</sup>

Hay que señalar que el símbolo está siempre vinculado al signo y permanece en la historia, no suprime la realidad, nunca anula a su signo. Sobre éste se sustenta pero le añade una dimensión: la verticalidad. El símbolo establece a partir del signo “relaciones suprarracionales, imaginativas de existencia, entre los mundos cósmico, humano y divino”.<sup>26</sup>

Es en esta dinámica de verticalidad que la hermenéutica analógica nos permite, para el discurso humanista, referir —según cada cual la conciba— la dimensión trascendente que envuelve la vida del hombre.

Se daría en todo signo icónico un movimiento pendular que lo lanza del signo convencional y concreto a la posibilidad propiamente simbólica, una pulsación que lo arroja desde lo material dado hacia el umbral de la misteriosa aventura espiritual que testimonia todo símbolo verdadero.

En el símbolo siempre existe una doble dimensión: el peso del signo y el vuelo del símbolo. De manera análoga ocurre con su posibilidad de funcionar o con la cara del ídolo o con la del ícono, como lo ha señalado Mauricio Beuchot, pues el símbolo encierra esta dualidad. Cuando un símbolo es un ícono, se vuelve transparente; cuando un símbolo es un ídolo, atrae la atención hacia sí mismo y se opaca.<sup>27</sup> Quizá podríamos apuntar que el símbolo funciona como ídolo cuando es reificado, cuando se colapsa hacia el soporte del signo-atributo y pierde su generosidad universal, su carga de misterio. El símbolo es más icónico, en cambio, cuando abandona el narcisismo local del signo —la cerrazón nacionalista y el fetichismo— para lanzarse amoroso y confiado hacia la universalidad.

Pero por lo visto esta pendularidad del signo-símbolo es parte de la funcionalidad del símbolo mismo dentro de una civilización de tipo abierta, como la que define Georg Lukács. Sin embargo, consideramos

---

<sup>25</sup> *Idem.*

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> M. Beuchot, *op. cit.*

que es importante la posibilidad que hay en esta pendularidad, de acercarnos, aunque sólo sea por aproximación y de manera intermitente, a una totalidad integradora.

Una de las tendencias de la hermenéutica simbólica, quizás como reacción demasiado radical ante la creciente iconoclastia del mundo moderno, ha sido el repudio de la dimensión histórica y material. Pudiera ser, por momentos, el caso de la propuesta de Gilbert Durand, quien quisiera leer la historia al revés: enfatizando radicalmente el valor de lo simbólico en contra de lo sígnico. Durand va a privilegiar, por ejemplo, el arte románico, respecto al gótico y a otros momentos artísticos, por su alto valor simbólico.<sup>28</sup> En ello habría, creemos, una postura excluyente y el peligro de un retroceso histórico, con un cierto empobrecimiento. En ese sentido la hermenéutica analógica de Beuchot, al permitirnos plantear un movimiento de pendularidad entre el signo y el símbolo, y también entre el ícono y el ídolo, nos protegería de lo que también acabaría siendo una mutilación de lo material y de lo científico, de lo sígnico. No debe haber ruptura entre el mundo de los signos y el de los símbolos sino complementariedad. Creo que se trata finalmente, no de mutilarnos, sino de sumar a lo que somos.

Consideramos por otro lado que la posibilidad de pendularidad que nos permite la hermenéutica analógica puede enriquecer nuestra visión contemporánea del lenguaje, al trazar un nuevo eje, el eje icónico-simbólico, que abriría una refrescante ventana referencial a la hermética díada del paradigma y del sintagma, de Ferdinand de Saussure. La díada de F. de Saussure es eficaz por precisa, pero no deja de remitirnos al autismo de una botella kantiana.

Este nuevo eje icónico-simbólico, que podríamos imaginar acompañando al lenguaje sígnico, de manera fantasmal y puntuada, abriría el lenguaje humano a la posibilidad de la comunicación con la dimensión trascendente. Este nuevo eje nos permite la posibilidad de repensar al lenguaje, aún en términos modernos, respecto a su vinculación

---

<sup>28</sup> G. Durand, "La victoria de los iconoclastas", en *La imaginación simbólica*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007, pp. 24-46.

con lo divino. Podríamos así replantear un diálogo del hombre con “ese más allá”, según cada cual lo conciba.

La comprensión de la hermenéutica analógica de Beuchot, considero, puede permitirnos replantear, en el marco de nuestra civilización abierta, orientaciones más amables para el hombre contemporáneo. Pero también nos permite enriquecer con un nuevo eje, el eje icónico-simbólico (aunque sea de manera fantasmal y puntuada), la visión científica del lenguaje, que se desarrolló a partir de De Saussure.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alighieri, D. (2002), *El convite*, en *Obras completas*, Madrid: BAC.
- Baudelaire, Ch. (1968), “Correspondances”, en *Oeuvres complètes*, París: Seuil.
- Beuchot, M. (1999), *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid: Caparrós.
- Bloch, E. (1972), “Giordano Bruno”, en *La philosophie dans la Renaissance*, París: Payot.
- Chevalier, J. (1988), “Introducción”, en *Diccionario de símbolos*, Barcelona: Herder.
- Durand, G. (2007), “La victoria de los iconoclastas”, en *La imaginación simbólica*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Eliot, T. S. (1963), *Collected Poems (1909–1962)*, Londres: Faber & Faber.
- Foucault, M. (1969), *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI.
- Horkheimer, M. y T. W. Adorno (2009), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.
- Lukács, G. (1978), *Theory of the Novel*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Volkow, V. (2009), “Iconografía de la cúpula pintada por Cristóbal de Villalpando en el Altar de los Reyes de la Catedral de Puebla”, tesis de maestría en Historia del arte, México: UNAM.

# Símbolo y analogía

BLANCA SOLARES

el simbolismo designa una entidad desconocida, difícil de asir y en último análisis jamás enteramente descifrable.

C. G. JUNG

El símbolo no oculta ninguna enseñanza disimulada que bastaría para desenmascarar y que volvería caduca la vestimenta de la imagen.

P. RICOEUR

El símbolo: *Sinnbild*, acoplamiento de una imagen y de un sentido, rompe todo lazo inmediato con un referente sensible, debe dejar de ser copia para acceder a la categoría de *Bild*, [...] que tiene valor por sí y que deja que su sentido surja de sí mismo.

J.-J. WUNENBURGER

Quizá el inmediato relieve de la propuesta del filósofo Mauricio Beuchot, la hermenéutica analógica, en gran parte se deba a la crisis de racionalidad dominante desde la segunda mitad del siglo xx, que ame-

naza hoy con continuar su escalada de desastres, inseguridad, violencia y empobrecimiento sobre la mayoría de la población, si no somos capaces de plantear un horizonte distinto de relaciones humanas y organización de la vida social y política.

El aporte principal de la hermenéutica analógica defendida por M. Beuchot, a mi parecer, consiste precisamente en esto, en abrir una nueva forma de comprensión tanto de nosotros (*je suis autre*) como de la naturaleza y del papel que en este proceso aún pueda jugar la filosofía. Esta vertiente de pensamiento, que tiene como núcleo articulador el concepto de *analogía*, se propone fundamentar un horizonte de comprensión distinto del racionalismo o funcionalismo formal y reductor imperante en las instituciones políticas, capaz de cuestionar el dominio sistémico, por no decir totalitarismo activo de la “razón instrumental” (científico-tecnológica y mercantil), que cada vez más tiende a internalizarse como normalidad en los comportamientos cotidianos, sociales e individuales, y cuyo resultado más palpable, como dice Z. Bauman, es el “imperio de la sociabilidad delgada”, el hecho de que, desde que nacen los compromisos, éstos se consideran como desperdicio prospectivo. “Su fragilidad (de un tipo biodegradable) es, por tanto, considerada como una ventaja”.<sup>1</sup>

No es necesario hacer aquí un recuento de la importancia de la “analogía” en el desarrollo del pensamiento filosófico, desde Platón —que piensa que a través de ella podemos acercarnos a la trascendencia o Idea del Bien; Aristóteles, que la considera la mejor manera de acercarse al “ente”; la escolástica medieval y la tradición cristiana de san Buenaventura y Tomás de Aquino, que utilizan la analogía para demostrar la existencia de Dios como Causa Primera— hasta la hermenéutica contemporánea de Dilthey, Heidegger, Husserl, Gadamer, Vatimo, Rorty y Ricouer. Las obras de todos estos autores son las fuentes principales de las que abreva nuestro filósofo y es en este recorrido que su pensamiento se inserta y enriquece.

---

<sup>1</sup> Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona: Paidós, 2005.

La hermenéutica analógica de Beuchot —tras las huellas de la hermenéutica contemporánea que plantea al lenguaje (Gadamer y el “giro lingüístico”) como centro de las preocupaciones filosóficas, es decir, de lo específicamente humano—, insiste en la necesidad de hacer comprensible lingüísticamente un significado o “de llegar a un acuerdo”. Sin embargo, no a través de la identificación de una simple semejanza represora de la diferencia, sino tomando en cuenta la complejidad del ser. Pues los acuerdos y los compromisos de los que aquí se trata no se refieren a cuestiones simples, sino a ámbitos donde lo que está en debate es la orientación de la vida (en el planeta) y el *sentido* de la propia existencia humana. ¿Podemos vivir sin energía nuclear? ¿Es posible prescindir de los beneficios derivados del desarrollo de la biogenética? O quizá, mejor, ¿podemos canalizar nuestros esfuerzos contra la apatía política, y la suspicacia mutua, sin suponer conspiradores ante cualquier disenso o argumento? ¿Pueden el diálogo y los acuerdos traspasar la unidimensionalidad institucional y mediática?

Este nuevo modelo de interpretación cobra relieve precisamente al ponerse en acción en el ámbito de discusiones y situaciones límite, necesariamente confusas y ambiguas, que nos plantea la modernidad; de cuestiones derivadas sobre cuál es la forma de vida deseable, el sentido de la historia, su verdad. Debates que se activan en los diferentes terrenos de la vida cotidiana —no simplemente intelectuales— o, de acuerdo también con la antropología simbólica del filósofo catalán Lluís Duch, sectores *estructurales* donde se define nuestra existencia diaria: la familia, la ciudad, nuestra relación con lo trascendente y las modalidades de su transmisión.

La hermenéutica analógica, nos dice Beuchot, alude al “esfuerzo de mantener un equilibrio en la interpretación”, que dada la complejidad de lo puesto en cuestión, en medio de un mundo en el que “estamos obligados a ser libres” y tenemos falsamente la impresión de que podemos diseñar nuestra vida como si fuera un “menú de opciones”, la “prudencia” y la “medura” se convierten en verdaderas proezas.

Lo puesto en juego es, pues, si el desarrollo promovido por la racionalidad científico-técnica puede, en efecto, garantizar las condiciones de vida humanas —socavadas a cambio de un pseudoconfort al

que sólo una mínima parte de la población mundial tiene acceso— o si, por el contrario, es necesario plantear un freno y reinventar una forma de vida con menos tecnología y más *límites* a nuestro consumo y a la concentración de poder; si es posible un acuerdo respecto a lo que es “necesario” producir para vivir humanamente y cómo lograr una mayor integración humana, social y afectiva. A fin de cuentas el problema sigue siendo el mismo que en los orígenes de la filosofía, conocimiento ¿para qué?, ¿conocimiento, para quién? ¿A dónde queremos llegar con todo nuestro arsenal de conocimientos? Sobre todo, ¿qué es en verdad lo que es importante saber? Preguntas que están en la base de la forma “analógica” de comprensión y que debieran normar cualitativamente la investigación científica y la enseñanza académica, en lugar de los criterios excluyentes y abstractos de rendimiento y productividad.

## 2

En su compleja introducción al *Diccionario de símbolos*, J. Chevalier y A. Gheerbrant establecen la imposibilidad de reducir el *símbolo* a la “analogía”.<sup>2</sup> Particularmente porque en nuestros días, el significado común de la palabra “analogía”, como la de *símbolo*, es confusa y no refiere la complejidad lingüística de nuestro pensamiento en la aprehensión-comprensión del mundo, en su proceso de compenetración profundo con la vida. El símbolo, precisan, es distinto del “emblema”, la “alegoría”, la “metáfora”, la “parábola” y todo un conjunto de figuras gramaticales con las que se le suele confundir muy frecuentemente, de manera abusiva, en muchos casos para significar cosas difíciles de representar (la patria, la justicia, la gloria), pero que gozan a fin de cuentas de un significado convencional u homologable.

El *símbolo* avanza más allá, no se detiene en la simbología como ciencia positiva fundada en el registro y la clasificación de símbolos, de su historia y de sus leyes. De hecho, dice E. Trías en su *Diccionario del espíritu*, más que de *símbolo*, es necesario hablar de “acontecimiento

---

<sup>2</sup>J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, Barcelona: Herder, 1991.

simbólico”, porque el símbolo no remite a una abstracción conceptual sino a una experiencia vivida o profundamente sentida; no alude sólo a nuestro intelecto, sino al conjunto de la experiencia humana. Un símbolo, cuando lo es, está siempre vivo y abierto, porque expresa la naturaleza temporal y cambiante del hombre. La cualidad de “abierto” que pareciera querer tocarse aquí con el relativismo “posmodernista”, extremo que tanto busca evitar la hermenéutica de M. Beuchot, está, sin embargo, bien alejado del mismo.

La relativa imprecisión, el ineluctable carácter inacabado de la simbolización, como nos recuerda J.-J. Wunenburger, son rasgos de un sentido total y por lo tanto, sin límites. No implica ningún desorden ni ninguna arbitrariedad. Las cadenas simbólicas latentes que se adhieren al contenido literal de una imagen —piénsese, por ejemplo, en la cadena cigarra-rocío-lirio-tierra-canto-profetas-musas— no están libradas a un desparrame inestable o aleatorio, sino articuladas alrededor de un centro de gravedad o “nudo energético”, de “matriz” o fuente de información a la que se puede llamar, *arquetipo*. Según C. G. Jung, el arquetipo alude menos a una significación fija que a una clase de “molde” donde se conforman las imágenes, de “cuenca semántica” o de “estructura de acogida”, de sentido. “Las imágenes simbólicas, no son tanto traductoras de sentido analítico, conceptual, anterior, cuanto modos de expresión de una información virtual, y que no toma sentido más que en el movimiento mismo de su auto-representación sensible”.<sup>3</sup>

Un *símbolo*, dice H. Corbin, es como una *partitura musical*, que reclama una interpretación siempre nueva. Cada interpretación, agrega un plus de coherencia al significado de la vida, ciñe la cualidad de lo indefinido. Pues, como afirma también G. Durand, el símbolo es *parabólico*, del prefijo griego *para*, más allá de. Una de sus cualidades es la *redundancia perfeccionante*; mediante este poder de repetir, “el símbolo satisface de manera indefinida su inadecuación fundamental”, cada repetición circunscribe más su centro, “el conjunto de todos los símbolos

---

<sup>3</sup> J.-J. Wunenburger, *La vida de las imágenes*. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín, 2005, p. 58.

relativos a un tema los esclarece entre sí, les agrega una ‘potencia’ simbólica suplementaria”.<sup>4</sup>

El aporte principal de la *Filosofía de las formas simbólicas* de E. Cassirer es el haber planteado la *interpretación simbólica* como rasgo distintivo del hombre. El símbolo, o mejor, la *forma simbólica* o respuesta específicamente humana frente a los enigmas que lo rodean, constituye algo así como la economía a través de la cual el hombre expresa el *sentido* de su existencia. Para Cassirer, el hombre es un *homo symbolicus a natura* o, dicho de otra manera, simbolizar es interpretar y relacionar, ponernos en conexión con todo aquello que nos resulta difícil de comprender y que en las comunidades antiguas se consideraba *sagrado*. Simbolizar no es para el hombre una opción sino una necesidad, o si se quiere, un *destino*. El hombre, afirma, a diferencia del animal, con el que biológicamente guardamos estrechas y sorprendentes similitudes y cercanía, está condenado irremediablemente a dar *sentido* a su existencia: ya no le satisface hacer ciertas cosas, plantea el problema de lo que significan. El problema no es la respuesta sino el planteamiento mismo de la pregunta. Lo que distingue a las reacciones humanas de las animales es su carácter simbólico. La *expresión simbólica* es el denominador común de todas nuestras actividades culturales: el mito y la poesía, el lenguaje, el arte, la religión y la ciencia; respuestas *simbólicas* al cuestionamiento fundamental por el *sentido* del ser.<sup>5</sup>

Para fundamentar su concepción del hombre como *homo symbolicus*, Cassirer realiza a lo largo de los tres tomos de su *Filosofía de las formas simbólicas*, una extensa revisión de la historia de la cultura, desde su fase totémica hasta la moderna y científica. Apoyado en un prolífico y rico material antropológico suministrado por la Biblioteca Warburg, indaga en la historia de la cultura e intenta captar la fenomenología de las expresiones, a la vez emotivas y conscientes, a través de las cuales el hombre expresa el sentido mítico-religioso o simbólico de interro-

---

<sup>4</sup> G. Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007 (2a. ed.), p. 17.

<sup>5</sup> Cf., E. Cassirer, *El mito del Estado*, México: FCE, 1974.

gantes específicamente humanas: quién soy, de dónde vengo, por qué el mal y la muerte.

Según el destacado etnomusicólogo M. Schneider, ya en las tradiciones primitivas, el hombre se explica el mundo de dos maneras, a través del pensamiento causal y a través de la *analogía*. En las sociedades arcaicas, cuando aún no se había establecido un sistema de escritura, el pensamiento *analógico* prevalecía en la comprensión, que ya con el desarrollo de las “altas culturas” —por lo menos a partir de la construcción de las ciudades hieráticas y la invención de la escritura (Summer, Babilonia, China, la India védica)— tenderá a ser desplazado del modo de pensar humano.<sup>6</sup>

En la lógica indígena, advierte Schneider, a partir de sus trabajos de campo entre diversas tribus de África, aún en las primeras décadas del siglo xx, los fenómenos observados suelen comprenderse a través de su identificación analógica con la naturaleza, principalmente con los sonidos de los animales. Es decir, a través de la captación del *ritmo* común que emparenta al hombre (el timbre de su voz) con los animales (su sonido, forma de movimiento, color) y el cosmos (música de las esferas). En las culturas primitivas o “proto-totémicas”, afirma, “conocer” es imitar, compenetrarse, abrirse al misterio, que apenas si se resguarda en lo que hoy para nosotros podría ser la mística o la poesía. Sin embargo, ya en las “altas culturas”, al desaparecer la imitación “real”, se produce una de las crisis espirituales de mayores consecuencias en la historia de la cultura humana. El necesario desarrollo de la inteligencia adscrito al desarrollo de las grandes ciudades-estado hieráticas de la antigüedad destruye la percepción de una serie de conjuntos naturales que antes se captaban a través del propio cuerpo, por ejemplo, el grito o la imitación del rugido del león a través de la propia voz. Este cambio se refleja también en la importancia creciente del texto en las canciones que inicialmente sólo se tocaban. La ampliación progresiva de la letra aproxima la palabra cantada al lenguaje hablado, hasta que la canción antigua se pierde en el lenguaje mismo y se inventan los instrumentos

---

<sup>6</sup> M. Schneider, *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas...*, Madrid: Siruela, 1998, cap. I.

musicales. En las altas culturas, constata Schneider, no sin un dejo de nostalgia, el hombre reproduce el sonido de los pájaros, pero nadie es capaz ya de hablar con los pájaros. Este alejamiento es el que se impone fundamentalmente con el desarrollo de la historia occidental y su motivo central, el dominio de la naturaleza, reducida a objeto material exterior y mudo.

Llegados a este punto, observamos que la noción misma de “analogía” ha variado en su significado a lo largo de la historia y que cobra diversos contenidos según la filosofía de que se trate, como puede hacerlo incluso al interior de la vertiente teórica del mismo Beuchot (¿técnica, exégesis, filosofía hermenéutica; a qué se refiere la “analogía”?). Mientras que, como advierte Schneider, la *analogía* surge como un medio aparentemente espontáneo que el hombre aplica para comprender todo aquello que lo inquieta; o para Chevalier y Gheerbrant como para Cassirer, es un “recurso” interpretativo más, que puede orientarse racionalmente o, por el contrario, aproximarse al proceso de comprensión simbólica, en la vertiente de la hermenéutica de Beuchot cobra además otros significados.

Para Schneider, el parentesco o la reducción de todos los fenómenos a una serie de “ritmos-símbolo” indican entre ellos un parentesco místico. El ritmo-símbolo no trata de designar unidades morfológicas sino de que un individuo, una planta y un animal sean invadidos en el mismo momento por el mismo ritmo-símbolo. El ritmo acústico, en ese caso, sería la realidad más alta de todos los ritmos fenomenológicos y la voz, el instrumento más poderoso del ser humano. De hecho, para Schneider el *grito* imitativo de las culturas pre-totémicas es el ritmo-símbolo más antiguo. El parentesco hombre-animal-tótem está basado en esta relación interna (Lévy-Bruhl) enlazante o implicadora. Cuando esta realidad deja de ser “sentida” para pasar a ser “sabida” de manera intelectual, pierde su eficacia práctica, su valor emocional, relacional o *simbólico*.

La “analogía” en la perspectiva teórica de M. Beuchot, en contraste, deriva de la tradición filosófica griega, para la que no se trata ya tanto de “sentir” la vida como de pensarla. *Analogía*, del griego *ἀναλογία*, dice: *ana*, semejanza, concordancia, proporción; *logos*, razón. Comparar

o relacionar entre varias razones o conceptos; correlacionar dos o más seres u objetos, a través de la razón, señalando características generales y particulares; generar razonamientos basados en la existencia de semejanzas.<sup>7</sup>

Vemos ya aquí que la noción de analogía no simplemente se aplica de manera distinta a períodos históricos bien diferenciados, sino que también adquiere un uso distinto en autores como W. Otto, M. Eliade, H. Corbin, G. Durand, M. Schneider o E. Cassirer con relación a la hermenéutica analógica de M. Beuchot.

La profundidad de la imaginación simbólica, nos hace notar también Wunenburger, se encuentra ilustrada por la naturaleza equívoca y ambivalente de lo simbolizado, tanto más acentuada cuanto las imágenes se vinculan con relación a “nudos arquetípicos”, donde alcanzan el máximo grado de contradicción interna. Dado que el símbolo presenta parejas, puede por eso mismo hacer nacer oposiciones. A partir del hecho mismo de la dualidad de sus antinomias, favorece la creatividad imaginativa.

Para Schneider, la “analogía” en el pensamiento tradicional de los indígenas alude a un proceso de conocimiento que actúa a través de la imitación o identificación *mística* del objeto que se intenta comprender, también simpatéticamente, diría Cassirer. Pero ya en las “altas culturas”, desde las “medias y superiores” (totémicas y hieráticas), se da una “resolución *sin precedentes*” a partir del momento en que el místico en lugar de compenetrarse con el carácter “dual” de la vida cósmica, lo intenta sobrepasar o vencer; cuando en lugar de sentirse habitado por esas fuerzas duales, las transfiere a sus dioses (de aspecto doble) y a sus instrumentos mágicos (igualmente, de eficacia doble); al dejar de sentirse parte de ese dualismo cósmico (noche-día; luz-oscuridad; lluvia-secas; hombre-mujer; muerte-vida) y componer, más bien, ritmos artificiales que paulatinamente lo alejan del ser.

Recordamos ahora a Octavio Paz cuando afirma que la “medida” es en sí misma el establecimiento de una “analogía”. No es otra cosa, dice, que el establecimiento de la “proporción por comparación de un

---

<sup>7</sup>J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994, tomo I.

objeto material en relación con una cantidad fijada de antemano como unidad”. Pero, cuando “un kilo de piedras” es igual a “un kilo de plumas”, aunque en proporción sea correcto, hemos perdido las cualidades concretas y absolutamente distintas de la cosa, pasando a pensarlas en su realidad abstracta;<sup>8</sup> o como lo diríamos también con Durand, como “símbolos enfriados”; o signos arbitrarios y convencionales, de acuerdo con la semiología de Ferdinand de Saussure.

F. K. Mayr lo señala también de otra manera, cuando advierte que ya en el centro de la ontología griega está una *Weltanschauung* y no una *Weltanhörung*, es decir, una “visión del mundo” y no una “audición del mundo”. Prevalece la ontología entendida como *Theoria*, y no como *akve* (audición cognoscitiva). El giro de la comprensión auditiva a la comprensión visual de la realidad, incluida la propia realidad del ser humano, subraya este autor, es uno de los acontecimientos más memorables y al mismo tiempo más cuestionables del pensamiento occidental.<sup>9</sup>

La antropología de Cassirer, ciertamente, como la del resto del simbolismo místico del llamado Círculo de Eranos (Otto, Jung, Eliade) —que entre 1933 y 1988 acaba “urdiendo un relato filosófico-científico de interés universal, pero también de actualidad abierta” (Ortiz-Osés)—, tiene el cuidado de no focalizar la “expresión simbólica” en el lenguaje, cuestión más acusada en Heidegger y que en un momento dado priva en la filosofía política anglosajona (Rorty, Rowls, Habermas). Mauricio Beuchot pareciera también tender a centrarse en el carácter lingüístico del pensamiento analógico, al margen o por encima de todas las otras capacidades humanas de captación de la realidad (corpóreas o “intra-ontoteológicas”, Merleau-Ponty); como desplazándolas. Esta postura no sería casual. El mismo M. Beuchot insiste en los vínculos de su filosofía con la teoría del lenguaje de Charles Sanders Peirce, a quien reconoce como un “genial lógico y pragmatisista”, pero no como simbólogo.

<sup>8</sup> O. Paz, *El arco y la lira*, México: FCE, 1972, p. 99.

<sup>9</sup> F. K. Mayr, “La existencia audio-visual”, en A. Ortiz-Osés, L. Garagalza y B. Solares (eds.), *Claves de la existencia*, Barcelona: Anthropos/Siglo XXI, 2013, pp. 368-372.

El pensamiento analógico, para nuestro autor, se expresa pues fundamentalmente como “capacidad lingüística”, como intelecto, más que como conjunto de facultades sensitivas, afectivas e imaginarias, que no están ausentes en su teoría, pero como por reflejo; no como condiciones o “realidad dada” de la “suprarrealidad proyectada del imaginario trascendental”, diría A. Ortiz-Osés, o simbólico.

Otro rasgo más con relación al campo de lo simbólico, como también lo explica J. J. Wunenburger siguiendo a P. Ricoeur, es que “el sujeto hace la experiencia de una no-separación entre él mismo y su representación, de suerte que el sentido se presenta de golpe como una donación o como una revelación que le ha sido destinada”. Y agrega:

el pasaje del sentido literal de la imagen al sentido figurado no resulta de una operación constructivista, sino de una orientación comprometida, participativa, que se deja conducir, trasportar, por el llamado del simbolismo, que se ensordece con el juego de presencia-ausencia [...]. Como lo ha verificado H. Corbin a propósito de la exegesis simbólica en las tradiciones religiosas sufíes, el pasaje de la letra al espíritu semeja una “reconducción” de una cosa participada a un principio de participación, que equivale también a una suerte de conversión interior.<sup>10</sup>

El sentido inaprehensible del símbolo depende así menos de la aplicación de un método científico que de lo que M. M. Davy denomina de un “apetito de significación”, de un profundo deseo, o antojo incontrolable, de acuerdo con el cual, el símbolo “se revela”. No puede comprenderse un símbolo analizándolo como si se tratara de un puro mecanismo lingüístico o categoría conceptual. Más aún: “El sentido simbólico no es comunicable, ni objetivable, si él no está efectivamente reapropiado por y en la duración interior de un sujeto. La aproximación didáctica de los símbolos no puede jamás ser sustituida por una aproximación que es necesario llamar iniciática”.<sup>11</sup>

Ciertamente M. Beuchot ha venido ocupándose desde hace tiempo de una bien sustentada teoría del símbolo y del ícono en relación

<sup>10</sup> J.-J. Wunenburger, *La vida de las imágenes*, ed. cit., p. 59.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 61.

con la analogía. La hermenéutica analógica intenta evitar la univocidad del mero signo al plantear el carácter de “proporcionalidad” e “iconicidad” de la noción de analogía que utiliza. La cuestión es si la analogía puede ocupar el lugar del *homo symbolicus* en su propuesta teórica; y si no ha habido hasta aquí cierta tendencia a la consideración del hombre como intelecto y menos como *physis*, con fuerte inclinación hacia una “analogía racionalizadora”. De manera que, ahora, podemos comprender mejor el desacuerdo de R. Panikkar con nuestro autor en una de sus conversaciones respecto de la analogía como término equivalente a símbolo o “acontecer simbólico”, “generalización dinámica y afectiva de la imagen”, constitutiva de la “factividad” y no de la mera sustantividad; “símbolo-motor”, como también le llama Bachelard; o “esquema”, de acuerdo con Durand, “generalización dinámica y afectiva de la imagen”.<sup>12</sup>

Para Panikkar, otro místico simbólico, la conciencia de una *solidaridad* universal, por ejemplo, no está al margen de una sensibilidad de los ritmos cósmicos, a los que la voluntad consciente ha sido el mayor de los obstáculos. El primer requisito para un encuentro de culturas, dice, es el diálogo, o sea, que nos comprendamos. Y “[...] la primera condición para la mutua comprensión, en el orden intelectual, es que hablemos un mismo lenguaje”. Pero, para saber que hablamos un mismo lenguaje, “hace falta un punto de referencia extralingüístico”.<sup>13</sup> Es decir: una *actitud* sensitiva, abierta y *afectiva*. Pues, para decirlo una vez más en términos de Schneider, “la realidad última de un objeto reside en su ritmo no en su aspecto material”, hay que abrir frente a ella, el oído, todos nuestros sentidos, y no sólo nuestra visión. O, como lo vuelve a advertir Wunenburger: “El sentido icónico del simbolismo, que está presente incluso en la percepción de las imágenes literarias que no escapan a una cierta visualización, pasa también por otros sentidos, que permiten precisamente ir más allá del simbolizante”.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid: Taurus, 1991, p. 53.

<sup>13</sup> R. Panikkar, “Encuentro de culturas”, en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (dirs.), *Diccionario de la existencia*, Barcelona: Anthropos/CRIM, UNAM, pp. 181-184.

<sup>14</sup> J.-J. Wunenburger, *La vida de las imágenes*, ed. cit., p. 60.

La comprensión del hombre como *animal symbolicus* y de la cultura como procesos de simbolización ha sido ensayada precisamente, como hemos venido diciendo, por Cassirer y más adelante por el Círculo de Eranos, fundado por el fenomenólogo de la religiones R. Otto —quien trabajó sobre todo alrededor de la figura de C. G. Jung, y al que visitaron periódicamente, por décadas, además de M. Eliade, entre otros, H. Zimmer, J. Campells, Walter Otto, V. Zuckerkandel y G. Durand—. Este último, autor de una teoría sobre las estructuras antropológicas de lo imaginario, parte precisamente del símbolo como unión de los contrarios, o mejor, trayectos encarnados en presentificaciones concretas precisas, derivados de nuestros gestos inconscientes sensorio-motrices (dominantes reflejas: postural, digestiva y rítmico sexual).

Esta relación entre *trayecto antropológico* y *arquetipo* o *imagen primordial*, más claramente la establece Jung al afirmar:

La imagen primordial debe estar en relación irrefutablemente con ciertos procesos perceptibles de la naturaleza que se producen sin cesar y que son siempre activos, pero por otra parte es asimismo indudable que se refiere también a ciertas condiciones interiores de vida del espíritu y de la vida en general.<sup>15</sup>

El arquetipo constituye el punto de unión entre lo imaginario y los procesos racionales. Lo que lo diferencia del simple símbolo es su falta de ambivalencia, su universalidad constante y su adecuación al esquema, como la rueda por ejemplo en tanto gran arquetipo del esquema cíclico, en contraste con la serpiente que no es más que símbolo del ciclo, sumamente polivalente.

De acuerdo con Durand, “los arquetipos se vinculan a imágenes muy diferenciadas por las culturas y en las que van a imbricarse varios esquemas”. En términos estrictos, los símbolos revisten tanta más importancia cuantos más ricos son en sentidos diferentes. De su compromiso concreto, el símbolo hereda su fragilidad extrema. “Mientras el esquema ascensional y el arquetipo del cielo permanecen inmutables el símbolo que los desmarca se transforma de escala en flecha volante,

---

<sup>15</sup> C. G. Jung, citado por Durand, en *Las estructuras...*, ed. cit., p. 54.

en avión supersónico o en campeón de salto”.<sup>16</sup> Pero al despojarse de su ambivalencia, el símbolo deviene en simple signo, convencional o institucionalizado.

Ya en el origen de la cultura occidental, en la Grecia clásica, priva la oposición cuerpo/alma; *mythos/logos*; tragedia /filosofía. Esta forma de conocimiento que basa su desarrollo en el principio del tercero excluido, ha construido, sin embargo, una imagen falsa del hombre, fundada en el desconocimiento del carácter polisémico elemental del proceso de interpretación humano, a través del cual, como argumenta Cassirer, el hombre da “forma simbólica” a su emoción frente al enigma.

Cada vez más, nuevas voces se suman a la comprensión del hombre como *homo symbolicus* y del símbolo como significado polivalente o polirrítmico. La “analogía”, tal y como lo entiendo, es un signo, que en el desarrollo histórico cultural aparece predominantemente unida al racionalismo. En la medida en que “la analogía asocia un contenido sensible con un contenido inteligible-alegórico”.<sup>17</sup> El propio Beuchot reconoce la analogía distinta del símbolo:

el símbolo se sirve de lenguaje y se reviste de lingüisticidad, aunque va más allá de ella. El símbolo, el discurso simbólico da la cuenta de la insuficiencia del discurso mismo (del lenguaje mismo) para expresar o manifestar el símbolo, lo simbólico, el contenido del símbolo, la simbolicidad. En este sentido, el símbolo, el lenguaje simbólico, el discurso de la simbolicidad exige un abordaje analógico, se hace necesaria una hermenéutica analógica para poder interpretarlo y la hermenéutica analógica es la que nos hace interpretar el símbolo recuperando su lado ontológico y no solamente su lado lingüístico.<sup>18</sup>

De manera que la hipótesis de si puede hablarse de la analogía como una “constante ontológica”, tendría aún que ponerse en juego a través de una investigación que diera cuenta tanto de su génesis como de sus metamorfosis. Un recorrido que, con seguridad, sería revelador.

<sup>16</sup> G. Durand, *Las estructuras...*, ed. cit., pp. 55 y 56.

<sup>17</sup> J.-J. Wunenburger, *La vida de las imágenes*, ed. cit., p. 53.

<sup>18</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, México: UAEM, 2010, p. 112.

¿Qué transformaciones sufre el pensamiento analógico más allá de la historia occidental? ¿Cuáles serían los hitos históricos principales del devenir del *homo analogicus* a lo largo de la historia humana? ¿Puede plantearse el desarrollo de una “ontología analógica” que precise a la “analogía” como medio para acercarse al sentido concreto, objetivo y simbólico de los avatares humanos?

## 3

Entre el hombre y su ser, dice O. Paz, hay un *hiatus*. La palabra es el puente con la que el hombre intenta salvar la distancia que lo separa de su realidad exterior. Desde la perspectiva de la hermenéutica del símbolo, en otras palabras, podemos decir que este restablecimiento de la unidad perdida entre conciencia y existencia ha sido el punto de partida del saber sapiencial de todas las culturas antiguas, expresada a través de la “redundancia simbólica”; según Durand, la palabra, pero también, el ícono, el gesto y el ritual. La música, la magia o la religión no son sino tentativas para recobrar la unidad perdida entre Dios y los hombres. Para cruzar a la otra orilla, “a diferencia de la anestesia propia de la conciencia objetiva”, propia de la modernidad, que pretende vaciar al yo de todas las resonancias interiores, “la marcha de la apropiación simbólica de las imágenes —hace notar Wunenburger— lleva al Yo a cambiar de ser, al contacto con la manifestación progresiva de sentido”:

La imaginación simbólica no debe ser demasiado identificada con una mera marcha intelectual, porque ella implica también una receptividad del sujeto frente a sus imágenes, y por tanto una dinámica afectiva compleja.<sup>19</sup>

El pensamiento teórico de Beuchot no me parece al margen de esta nueva “ciencia de lo imaginario” y/o hermenéutica simbólica. En su *Tratado de hermenéutica analógica...* sostiene:

---

<sup>19</sup>J.-J. Wunenburger, *La vida de las imágenes*, ed. cit., pp. 61 y 62.

El símbolo es uno de los paradigmas de texto, de objeto de la interpretación. Es el entrecruce del intérprete y el significado. Se da en la coincidencia de esos opuestos [...] Es cuando se ilumina nuestra capacidad de comprender, cuando las voces que resuenan cobran sentido. Es cuando se siente una extraña comunión con los demás, como en el símbolo religioso, en el ritual, en la liturgia. Pero incluso el símbolo no solamente da la sensación de unidad, también produce solidaridad, el compromiso con los demás que es precisamente los otros.<sup>20</sup>

En medio de una sociedad deshumanizada como la que vivimos, la hermenéutica impulsada por Beuchot asume la tarea de intentar orientar el sentido de la existencia, o si se prefiere, de la historia, quizá la recuperación de la unidad perdida entre conciencia y naturaleza, palabra y cosa, el nombre y lo nombrado; frente a una sociedad que promueve la indiferencia moral, intentar refundar la responsabilidad, no sólo de vivir con los otros, sino para-el-otro (Z. Bauman), en la proximidad y compromiso de su bienestar, que es el nuestro propio.

Haciendo uso de la “analogía”, Beuchot señala que “el hombre es un microcosmos”, un fragmento limitado del universo, y por ello mismo, sólo puede tener acceso a un conocimiento limitado del ser. A mi juicio, éste sería uno de los puntos de debate central de nuestra contemporaneidad. Acostumbrados como estamos, decíamos al inicio de estas líneas, a pensar que podemos “diseñar” nuestras vidas libremente, sin restricciones, cualquier intento de autolimitación, como advierte Bauman, es considerado el primer paso de un camino que conduce directamente al *gulag*, “como si no existiera otra opción que la de la dictadura del mercado y la del gobierno, como si no hubiera otro espacio para los ciudadanos salvo como consumidores”.<sup>21</sup>

La hermenéutica analógica sugiere, por el contrario, aprender a vivir con conciencia de nuestros *límites* e incluso con *humildad*, que para M. Beuchot, debiera vincularse con la “recreación de nuestros límites”: “Desentrañar qué es en verdad lo que nos ha permitido vivir y

---

<sup>20</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM/Itaca, 2009 (4a. ed.), p. 191.

<sup>21</sup> Z. Bauman, *En busca de la política*, México: FCE, 2002, p. 12.

en qué es en lo que debemos perseverar”. Una oportunidad, dice con el optimismo que lo caracteriza, para volver a alimentar una nueva resistencia, quizá “barroca”, en el sentido de “mestiza”. Sería deseable.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Z. (2005), *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona: Paidós.
- (2002), *En busca de la política*, México: FCE.
- Beuchot, M. (2009), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM/Ítaca.
- (2010), *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, México: UAEM.
- Cassirer, E. (1974), *El mito del Estado*, México: FCE.
- (1998), *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vol., México: FCE.
- Chevalier, J. y A. Gheerbrant (1991), *Diccionario de símbolos*, Barcelona: Herder.
- Durand, G. (1991), *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, España: Taurus.
- (2007), *La imaginación simbólica*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Ferrater Mora, J. (1994), *Diccionario de filosofía*, tomo 1, Barcelona: Ariel.
- Mayr, F. K. (2013), “La existencia audio-visual”, en A. Ortiz-Osés, L. Gargalza y B. Solares (eds.), *Claves de la existencia*, Barcelona: Anthropos/Siglo XXI.
- Paz, O. (1972), *El arco y la lira*, México: FCE.
- Panikkar, R. (2006), “Encuentro de culturas”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dirs.), *Diccionario de la existencia*, Barcelona: Anthropos/CRIM, UNAM.
- Schneider, M. (1998). *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas: ensayo histórico-etnográfico sobre la subestructura totemística y megalítica de las altas culturas y su supervivencia en el folklore español*, Madrid: Siruela.
- Wunenburger, J.-J. (2005), *La vida de las imágenes*, trad., palabras liminares y notas de H. F. Bauzá, ed. J. Baudino, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.



## Autores

DIANA ALCALÁ. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Medalla Gabino Barreda (1996). Profesora del Colegio de Ciencias y Humanidades. Ha coordinado diversas investigaciones, actualmente es responsable del Proyecto Filosofía medieval y hermenéutica (Papiit IN 404111-3) adscrito al Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT. Filósofo. Autor de más de 100 libros sobre filosofía medieval y novohispana, filosofía del lenguaje, filosofía analítica, estructuralismo y hermenéutica. Fundador del Seminario de Hermenéutica, del Instituto de Investigaciones Filológicas. Es miembro de la Academia Mexicana de Historia, de la Academia Mexicana de la Lengua y de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino. *Doctor Honoris Causa* por la Universidad Anáhuac del Sur y condecorado con la Medalla Anáhuac en Humanidades por la Universidad Anáhuac del Norte.

NAPOLEÓN CONDE GAXIOLA. Doctor en Filosofía y en Derecho. Profesor de la Escuela Superior de Turismo del IPN. Trabaja temáticas jurídicas y filosóficas. Es autor de veinte libros sobre hermenéutica analógica. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores y es miembro de la Asociación Filosófica de México, de la Asociación Nacional de Doctores en Derecho y del Seminario de Cultura Mexicana.

LUIS GARAGALZA. Doctor en Filosofía por la Universidad de Deusto y profesor titular de la Facultad de Filología de la Universidad del País Vasco (Victoria). Su trabajo de investigación se centra en las conexiones entre la hermenéutica filosófica, el lenguaje, el simbolismo y la cultura en un intento de explicitar las bases de una hermenéutica del lenguaje simbólico. Ha realizado relevantes traducciones particularmente de autores vinculados al Círculo de

Eranos. Entre sus obras destacan: *La interpretación de los símbolos* (1990) e *Introducción a la hermenéutica contemporánea* (2002). Colabora en el *Diccionario de hermenéutica*, dirigido por A. Ortiz-Osés y P. Lanceros. Coeditor de la Colección Hermenéusis, de la Editorial Anthropos de España. Ha coordinado el libro *Filosofía, hermenéutica y cultura. Homenaje a Ortiz-Osés* (2011) y codirigido junto a A. Ortiz-Osés y B. Solares el libro *Claves de la existencia. El sentido plural de la vida humana* (2013).

JOEL HERNÁNDEZ. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesor de Tiempo Completo del Colegio de Ciencias y Humanidades. Imparte la asignatura Filosofía de la historia en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Distinción académica Cátedra Especial Eduardo Blanquel Franco (2013). Entre sus ensayos destacan “Paul Ricoeur: palabra de liberación” y “La semántica metafórica (La sospecha simbólica)”. Es miembro del Seminario de Hermenéutica, del Instituto de Investigaciones Filológicas.

MANUEL LAVANIEGOS. Filósofo. Doctor en Arte y en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es investigador del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas, donde desarrolla investigaciones concernientes a la hermenéutica contemporánea para la comprensión del fenómeno religioso: Mircea Eliade, Paul Ricoeur, Gilbert Durand, Lluís Duch y Eugenio Trías, entre otros. Es profesor de Filosofía de la religión, en el posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus últimas publicaciones destaca “Friedrich y Turner: el paisaje romántico como viaje a los confines (Cuadernos de Hermenéutica 4, CRIM, 2012). Ha publicado los libros *Configuraciones trágicas. Teatro y filosofía* (1995), *La ceremonia imaginaria de Jean Genet* (1999) y *Cosecha Furtiva* (Poemas, 2008).

EDUARDO MANCIPE FLECHAS. Filósofo. Candidato a doctor en Ciencias Sociales y Humanas por la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Profesor de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de La Salle (Bogotá). Director del Grupo de Investigación Información, Desarrollo y Sociedad. Sus áreas de interés e investigación son la epistemología de las ciencias sociales y la aplicación interdisciplinar de la hermenéutica analógica.

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS (TARDIENTA, HUESCA, 1943). Fundador de la Filosofía simbólica. Su obra ha sido traducida a diversos idiomas. Ha escrito más de 300 artículos y 40 libros, entre ellos: *Metafísica del sentido*, *La diosa madre*, *Visiones del mundo*, *Museo de símbolos-interpretación de imágenes*, *La hermenéutica de Eranos*. Respecto a las claves de su obra, se trata de una filosofía del sentido y

sinsentido del hombre en el mundo, coafirmando una dialéctica implicativa o “dualéctica” de los contrarios. El estudio del sentido existencial del hombre en el mundo se realiza a través de la elaboración de una Hermenéutica simbólica, en la que se distingue la cosmovisión matriarcal-naturalista (preindoeuropea y vasca), patriarcal-racionalista (indoeuropea y semita) y fratriarcal-personalista (Hermes heleno y cristianismo, democracia política), apostando por la re-mediación de los opuestos y la desheroificación del hombre.

También ha publicado la edición de J.J. Bachofen, C.G.Jung y el Círculo Eranos. Director de la edición internacional del *Diccionario de hermenéutica*, del *Diccionario de la existencia* y de *Claves de la existencia*. Todo su pensamiento filosófico-antropológico es una búsqueda de sentido a través del arte y la religión, la filosofía y las ciencias humanas, la experiencia y la vivencia, la razón y el corazón. Ha formado un Círculo filosófico en torno a su cátedra en la Universidad de Deusto.

BLANCA SOLARES. Investigadora adscrita al Programa Estudios de lo Imaginario, del que es también fundadora (CRIM/UNAM). Actualmente dirige el Proyecto Hermenéutica e historia del mito. El mito en la música contemporánea (Papiit-IT400 212). Para la autora, lo imaginario, o ciencia de las imágenes, los símbolos, el arte y la religión, aluden al rasgo esencial de toda existencia humana, clave en la interpretación de lo real y su consecuente configuración de la cultura. Es autora de los libros: *Madre Terrible. La Diosa en la religión del México Antiguo* (2007) y *Uixtocihuatl o el simbolismo sagrado de la Sal* (2012), y del Prefacio a la redición *De la mitocrítica al mitoanálisis* de Gilbert Durand (Anthropos/Siglo XXI, 2013). Colabora con el Centro de Investigaciones sobre lo Imaginario, de Grenoble (Francia) y con el Círculo de Deusto (España).

VERÓNICA VOLKOW. Investigadora, escritora y poeta, adscrita al Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas, de la UNAM. Maestra en Historia del arte y doctora en Literatura comparada. Recibió en 2004 el Premio Pellicer por obra publicada y en 2005 el premio José Revueltas de Ensayo literario por *El Retrato de Jorge Cuesta* (Siglo XXI, 2009). Entre sus libros podemos citar *Los gladiadores demónicos* (2009), *Camino de vida. Ensayos de poesía mexicana del siglo XX* (2010) y *Miradas a la plástica mexicana del siglo XX* (2010). Asimismo los libros de poemas *Oro del viento* (2003), *Litoral de tinta y otros poemas*, (2006) y *Arcana* (2009).

*Actualidad de la hermenéutica analógica,*

editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas, siendo jefa del departamento de publicaciones CAROLINA OLIVARES CHÁVEZ, se terminó de imprimir el 4 de julio de 2014 en los talleres de Servicios Gráficos de Morelos S.A. de C.V., ubicados en Tulipán Holandés 206, colonia Tulipanes, 62388, Cuernavaca, Morelos, en papel Cultural de 90 g mediante el proceso de offset con un tiraje de 500 ejemplares. Se utilizaron en la composición tipos Adobe Caslon Pro 15/17, 11/14, 10/12, 9/11 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de ADDA STELLA ORDIALES; la composición tipográfica, de MARÍA GUADALUPE MARTÍNEZ GIL y la portada, de ITZEL NÁJERA LUNA basada en un diseño de Patricia Luna.