



**Mauricio Beuchot Puente**



**"Perfiles esenciales de la hermenéutica:  
hermenéutica analógica"**

**Mauricio Beuchot**

- 1. Introducción**
- 2. constitución y método de la hermenéutica en sí misma**
- 3. hacia un modelo de hermenéutica analógica**
- 4 hermenéutica y metafísica**
- 5. para una hermenéutica analógico-icónica útil a la investigación en las ciencias humanas**
- 6. la hermenéutica analógica y la postmodernidad**
- 7. analogía y diálogo**
- 8. hermenéutica y ética**
- 9. conclusión**
- 10. notas**

**1. Introducción**

**L**a hermenéutica es la disciplina de la interpretación, trata de comprender textos; lo cual es —dicho de manera muy amplia— colocarlos en sus contextos respectivos. Con eso el intérprete los entiende, los comprende, frente a sus autores, sus contenidos y sus destinatarios, estos últimos tanto originales como efectivos. Ahora asistimos a una explosión de la hermenéutica, que se ve omnipresente y variopinta, de matices muy diferentes. La hermenéutica nos muestra una cara múltiple. Pero, procurando no traicionar la gran diversidad de planteamientos de esta disciplina, trataré de reunir aquí algunos de sus rasgos, problemas y perspectivas más básicos, de modo que puedan servir de contacto inicial con ella (1).<sup>1</sup>

La hermenéutica tiene sus orígenes históricos desde los griegos. Aristóteles, en su *Peri hermeneias*, dejó muchas ideas inapreciables sobre ella. Los medievales, con su exégesis bíblica de los cuatro sentidos de la Escritura, fueron afanosos cultivadores suyos. El renacimiento llevó al máximo la significación simbólica de los textos, al tiempo que originó la filología más atendida a la letra. La modernidad lleva adelante esa filología, con tintes de científicismo, hasta que, en la línea del romanticismo, Schleiermacher resucita la teorización plenamente hermenéutica. Su herencia se recoge en Dilthey, que la aplica a la filosofía de la cultura y de la historia. De él supo recogerla Heidegger, en sus intrincadas reflexiones sobre el ser y el hombre. La transmite a Gadamer, el cual ha influido sobre otros más recientes, como Ricoeur y Vattimo. Esta genealogía de la hermenéutica sigue viva y actuante hoy en día (2).<sup>2</sup>

## 2. constitución y método de la hermenéutica en sí misma

Lo primero que tenemos que hacer con la hermenéutica, al igual que con toda disciplina cognoscitiva, es definirla. Hay que precisar cuál es su objeto y de cuántas clases; hay que discernir qué tipo de saber es, cuál es su método propio, y qué finalidad tiene en el ámbito de los saberes. Así aprehenderemos la especificidad de nuestra disciplina hermenéutica. Y lo haremos en función del acto mismo de interpretación en su proceso propio, el cual nos mostrará el tipo de pregunta que plantea y el camino por el que la responde.

### 2.1. Su naturaleza

He dicho que la hermenéutica es la disciplina de la interpretación; pues bien, ella puede tomarse como arte y como ciencia, arte y ciencia de interpretar textos. Los textos no son sólo los escritos, sino también los hablados, los actuados y aun de otros tipos; van, pues, más allá de la palabra y el enunciado. Una característica peculiar que se requiere para que sean objeto de la hermenéutica es que en ellos no haya un solo sentido, es decir, que contengan polisemia, múltiple significado. Eso ha hecho que la hermenéutica, para toda una tradición, haya estado asociada a la sutileza. Esta última consistía en la capacidad de traspasar el sentido superficial para llegar al sentido profundo, inclusive al oculto; también de encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno; y, en especial, de hallar el sentido auténtico, vinculado a la intención del autor, plasmado en el texto y que se resistía a ser reducido a la sola intención del lector. Tenemos ya tres cosas en la interpretación: el texto (con el significado que encierra y vehicula), el autor y el intérprete. El lector o intérprete tiene que descifrar con un código el contenido significativo que le dio el autor o escritor, sin perder la conciencia de que él le da también algún significado o matiz subjetivo. La hermenéutica, pues, en cierta manera, descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextualización después de una labor elucidatoria y hasta analítica.

### 2.2. Objeto y objetivo de la hermenéutica

Una ciencia se define por su objeto. Y acabo de decir que el objeto de la hermenéutica es el texto. Pero el texto es de varias clases (3).<sup>3</sup> Por eso más adelante tendremos que detenernos un poco en la noción de texto. Por ahora veamos no ya el objeto de la hermenéutica, que es el texto, sino el objetivo o finalidad del acto interpretativo. Este es la comprensión del texto mismo, la cual tiene como intermediario o medio principal la contextualización. Es poner un texto en su contexto y aplicarlo al contexto actual.

### 2.3. Ciencia o arte

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

### 2.4. División de la hermenéutica

En cuanto a la división de la hermenéutica en clases (y todavía no en partes), se han propuesto tres tipos de interpretación: (i) la intransitiva, o meramente cognitiva, como la filológica y la historiográfica, cuya finalidad es el entender en sí mismo; (ii) la transitiva, o reproductiva o representativa o traductiva, como la teatral y la musical, cuya finalidad es hacer entender; y (iii) la normativa o dogmática, como la jurídica y la teológica, cuya finalidad es la regulación del obrar. (4)<sup>4</sup> Pero a ello se puede objetar que toda interpretación cognitiva y normativa es reproductiva o traductiva (5).<sup>5</sup> Y eso es cierto; por lo cual quizá haya que poner como clasificación tres tipos de traducción, según tres finalidades que se le pueden dar: comprensiva, reproductiva y aplicativa. Y además podrían señalarse dos aspectos: uno en que se buscara la teoría del interpretar, y otro en el que se enseñara a hacer en concreto la interpretación; esto es, el aspecto teórico y el práctico. Con ello tendríamos la división interna de la hermenéutica, en dos partes: la hermenéutica *docens* y la hermenéutica *utens*, esto es, como doctrina y como utensilio, como teoría y como instrumento de la interpretación.

## 2.5. Teórica o práctica

Así, la hermenéutica no sería ciencia puramente teórica, ni ciencia puramente práctica, sino mixta de teoría y praxis, esto es, como *pura y aplicada*. Dice Aranguren: "toda *theoría*, además de ser *práxis* es a la vez, *poiésis*, al menos incoativamente, porque, como también ha hecho ver Zubiri, el saber implica el 'penetrar', 'registrar' e 'intervenir', y hay, por tanto, una unidad interna entre saber y modificar" (6).<sup>6</sup> Aranguren, pues, hace ver que la ética es teórica y práctica, y aquí encontramos analogía con la hermenéutica, al igual que la habíamos detectado entre esta última y la lógica. También podemos ver analogía entre la hermenéutica y la prudencia, como ya desde antiguo se había visto entre esta última y la lógica. Tiene un aspecto fuerte de acto prudencial.

## 2.6. Hermenéutica *docens* y hermenéutica *utens*

Así como en la escolástica se hablaba de lógica *docens* y lógica *utens*, es decir, la teoría lógica y la aplicación concreta de la misma en el razonamiento, así también se puede hablar de "hermenéutica *docens*" y "hermenéutica *utens*". Peirce entendía la lógica *docens* como sistema y la *utens* como lógica aplicada o metodología (7).<sup>7</sup> Aranguren hablaba de una "*ethica docens*" y una "*ethica utens*", y decía que no están tan dissociadas: "la separación entre la moral vivida o *ethica utens* y los tratados de ética [i.e. la *ethica docens*], que para casi nada la toman en cuenta, es incomprensible" (8).<sup>8</sup> Por eso prefiero hablar de una hermenéutica *docens*, como teoría general de la interpretación; y una hermenéutica *utens*, viva, que va al caso concreto, adaptando de manera proporcional las reglas que ha derivado de su doctrina y de su práctica, según lo que tiene de prudencia o *phrónesis*. Así, la hermenéutica es primordialmente teórica y derivativamente práctica, porque el que pueda ser práctica se deriva de su mismo ser teórica. Por eso he dicho antes que es ciencia y arte a la vez (9).<sup>9</sup>

También se podría hablar, como clases de hermenéutica, de una hermenéutica sincrónica y otra diacrónica, según se dé predominio a la búsqueda de la sistematicidad o de la historicidad en un texto. Igualmente de hermenéutica sintagmática y de hermenéutica paradigmática, según se insista en la linealidad horizontal y la contigüidad o en la linealidad vertical de asociaciones, es decir, una lectura en superficie y una lectura en profundidad.

## 2.7. Su metodología

He dicho que tradicionalmente la hermenéutica estuvo asociada a la sutileza (10).<sup>10</sup> Por eso se podría exponer la metodología de la hermenéutica en tres pasos que son tres modos de sutileza: (i) la *subtilitas intelligendi* —que yo preferiría llamar *subtilitas implicandi*—, (ii) la *subtilitas explicandi* y (iii) la *subtilitas applicandi* (11).<sup>11</sup> También se podrían trasladar estos momentos a la semiótica: el primer momento tocaría a la sintaxis. En ese primer paso se va al significado textual o intratextual e incluso al intertextual. La razón es que el significado sintáctico es el que se presupone en primer lugar; sin él no puede haber (como aspectos del análisis) semántica ni pragmática (12).<sup>12</sup> Además, la explicación pertenece a la semántica, pues tiene que ver con la conexión del texto con los objetos que designa. Y la aplicación toca a la pragmática, ya que puede entenderse como traducir o trasladar a uno mismo lo que pudo ser la intención del autor, captar su intencionalidad a través de la de uno mismo, y después de la labor sintáctica o de implicación dada por las reglas de formación y transformación o gramaticales, y tras la explicación-comprensión que da la búsqueda del mundo que puede corresponder al texto. Con la aplicación pragmática se llega a esa objetividad del texto que es la intención del autor (la *intentio auctoris*). Y en esto se usa un método hipotético-deductivo, o abductivo (como lo llamaba Peirce), método según el cual en la interpretación se emiten hipótesis interpretativas frente al texto, para tratar de rescatar la intención del autor, y después se ven las consecuencias de la interpretación, sobre todo mediante el diálogo con los otros intérpretes.

## 2.8. Los elementos del acto hermenéutico: texto, autor y lector

Ya que hemos visto que en el acto de interpretación confluyen el autor y el lector, y el texto es el terreno en el que se dan cita, el énfasis puede hacerse hacia uno o hacia otro, al extraer del texto el significado. Hay quienes quieren dar prioridad al lector, y entonces hay una lectura más bien subjetivista; hay quienes quieren dar prioridad al autor, y entonces hay una lectura más bien objetivista. Pero hay que mediar, y sabiendo que siempre se va a inmiscuir la intención del intérprete, tratar de conseguir, lo más que se pueda, la intención del autor (13).<sup>13</sup> Podríamos, así, hablar de una "intención del texto" (14),<sup>14</sup> pero tenemos que situarla en el entrecruce de las dos intencionalidades anteriores. Por una parte, hay que respetar la intención del autor (pues el texto todavía le pertenece, al menos en parte); pero, por otra, tenemos que darnos cuenta de que el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Lo hacemos decir algo más, esto es, decimos algo. Así, la verdad del texto comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector, y vive de su dialéctica. Podremos conceder algo más a uno o a otro (al autor o al lector), pero no sacrificar a uno de los dos en aras del otro.

En cuanto a la idea de autor, Eco distingue un autor empírico, un autor ideal y un autor liminal. El primero es el que de hecho deja un texto, con errores y con intenciones a veces equívocas. El ideal es el que construimos quitando o modificando esas deficiencias (y a veces inclusive hecho omnisapiente el autor). Y el liminal es el que estuvo presente en el texto, pero con intenciones en parte inconscientes (que no sabe que sabe o que no sabe que no sabe; pero me parece que éste se reduce al autor empírico, con sus puntos ciegos e inconscientes). También puede hablarse de un lector empírico, un lector ideal (y Eco no menciona el lector liminal). El primero es el que de hecho lee o interpreta, con sus errores de comprensión y mezclando mucho sus intenciones con las del autor y a veces anteponiendo las suyas y dándoles preferencia. El segundo sería el lector que capta perfectamente o lo mejor posible la intención del autor. (El lector liminal sería el que deja entrometerse intenciones suyas en el texto, pero éste me parece que se reduce al lector empírico, que basta y sobra para hacer esas desviaciones) (15).<sup>15</sup>

El texto posee un contenido, un significado. Ese contenido está realizando una intención, una intencionalidad (16).<sup>16</sup> Pero tiene el doble aspecto de connotación y denotación, de intensión y extensión, o de sentido y referencia. El texto tiene, en situación normal, un sentido y una referencia. Sentido, en cuanto susceptible de ser entendido o comprendido por el que lo lee o lo ve o lo escucha; referencia, en cuanto apunta a un mundo, sea real o ficticio, indicado o producido por el texto mismo. Sólo a veces el texto tendrá únicamente sentido y carecerá de referencia como en el caso de ciertas álgebras.

## 2.9. Los pasos del acto hermenéutico: el proceso interpretativo

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

La pregunta interpretativa es siempre con vistas a la comprensión. ¿Qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, ¿qué me dice a mí?, o ¿qué dice ahora?, y otras más. Puede decirse que la pregunta es un juicio prospectivo, está en prospecto, en proyecto. Se hace juicio efectivo cuando se resuelve la pregunta. Hay un proceso por el cual se resuelve dicha pregunta interpretativa, pues primero el juicio interpretativo comienza siendo hipotético, hipótesis, y después se convierte en tesis. La misma tesis es alcanzada por el camino de descondicionalizar la hipótesis, esto es, ver que se cumple efectivamente. Se trata de un razonamiento o argumento hipotético-deductivo.

## 2.10. El hábito o virtud de la interpretación

Lo que más importa de la actividad interpretativa es que llegue a constituir en el hombre un hábito, una virtud, la *virtus hermeneutica*. De la adquisición de esta virtud puede decirse que, aun cuando no sea muy claro que pueda enseñarse, sí puede aprenderse, como lo dice Gilbert Ryle (17).<sup>17</sup> No hay escuelas de sabiduría o de prudencia, pero sí hay escuelas de interpretación. Es como en el caso de la retórica; alguien puede ser naturalmente buen orador, un orador nato, pero la técnica o arte de la oratoria le ayuda a mejorar; así también al hermeneuta nato la técnica o arte de la hermenéutica le ayuda a incrementar esa virtud que ya tiene iniciada, hay un aumento interno o una *intensio* de esa virtud de esa cualidad que lo hace interpretar bien. Mucho más si el individuo no es un buen intérprete por naturaleza, sino que tiene que aprender el arte de interpretar, mediante el estudio, el trabajo y la imitación, para llegar a superar a quien le enseñe.

## 3. hacia un modelo de hermenéutica analógica

A continuación presentaré una propuesta que creo que podrá servir de punto intermedio y fungir como mediación entre las dos posturas extremas que encontramos hoy en día en la hermenéutica. Umberto Eco describe esta tensión como dándose entre quienes piensan que interpretar es recuperar el significado intencional del autor reducido a un solo significado, y los que piensan que interpretar es buscar significados al infinito, en un ejercicio que no termina (18).<sup>18</sup> Sabido es que la hermenéutica se ejerce en textos que pueden admitir polisemia, es decir, varios significados, por lo que una línea extrema de las que hemos mencionado trataría de aprehender el significado esencial de un texto, mientras que la otra lo fragmentaría en un sinfín de significados contingentes y aislados.

### 3.1. Hermenéutica positivista y hermenéutica romántica: univocismo y equivocismo

A esa primera concepción de la interpretación la llamo, por comodidad, "hermenéutica positivista", que busca el significado unificado o la reducción al máximo de la polisemia, y a la segunda concepción de la interpretación la llamo (con Ricoeur) "hermenéutica romántica", con igual riesgo de efectuar una simplificación excesiva. Por supuesto que estoy llevándolas a la exageración, por motivos expositivos y para darme a entender. No todos los "positivistas" eran univocistas completos ni todos los "románticos" eran equivocistas irredentos. Hablo de predominios. La hermenéutica positivista se pone como ideal la univocidad, la utilización de las expresiones en un sentido completamente igual para todos sus referentes, de modo que se pueda llegar lo más posible a la unicidad de comprensión. La hermenéutica romántica se abre camino hacia la equivocidad, permite el flujo vertiginoso de significados de tal forma que no se espere recuperar el significado del autor o del hablante, sino que el lector o intérprete estará completamente recreando el significado del texto o del mensaje a cada momento, sin objetividad posible, dando completa cabida a la propia subjetividad distorsionadora o, por lo menos, modificadora.

Como paradigmas de la hermenéutica positivista pueden ponerse, en el positivismo clásico, a John Stuart Mill y en el renovado, o neopositivismo, o positivismo lógico, por ejemplo, a Carnap. Stuart Mill, en su *System of Logic*, dice que en la ciencia, incluso la ciencia social, como la historia, todos los términos son unívocos y todas las definiciones son definiciones nominales estipuladas para ese efecto de unificación. En cuanto al positivismo lógico, son muchos los ejemplos, pero se puede tomar como un bloque, según lo que Hilary Putnam ataca en su libro *Verdad, razón e historia*, y que él mismo muestra que es un conjunto de tesis que se sigue sosteniendo por no pocos filósofos en la actualidad. Pero poco a poco se fue demostrando que el positivismo lógico incurría en contradicciones desesperadas, y que él mismo labraba su autorrefutación. En efecto, su ideal de un lenguaje perfectamente unívoco y de una ciencia unificada no pudieron lograrse plenamente en las ciencias humanas. Su mismo criterio de significado como lo verificable empíricamente y que rechazaba lo no unívoco era él mismo un enunciado inverificable empíricamente que se autorrefutaba. Fue además un criterio de significado que tuvo que atravesar sucesivas modificaciones, ataques como dogmático y que daba origen a varios dogmas del empirismo lógico, hasta el punto de quedar sumamente debilitado, rayano en la multivocidad. Russell, en su artículo sobre la vaguedad (19),<sup>19</sup> dice que toda palabra encierra un margen de ambigüedad, que incluso las variables lógicas lo son por permitir al menos cierto deslizamiento, y Hempel expone en un célebre artículo los incontables ajustes y cambios que tuvo como avatares el propio positivismo lógico. Del univocismo se pasó al equivocismo o casi.

El romanticismo, por su parte, que surge, al igual que el positivismo, a principios del siglo xix, después de la Ilustración, y como reacción a ella, tiende al otro extremo, del equivocismo, pero desemboca finalmente en una especie de univocismo. Los extremos se tocan, según parece. Schleiermacher utiliza como clave hermenéutica el *Gefühl*, el sentimiento. Filósofo y teólogo, ejercita su hermenéutica sobre todo en forma de exégesis bíblica, para la cual el sentimiento religioso es la llave maestra que puede llevar a la empatía con el hagiógrafo o escritor sagrado. En el conjunto de escritos suyos intitulado *Hermeneutik* (20),<sup>20</sup> permite el equivocismo en forma de relativismo, y sostiene que en realidad todas las escuelas interpretativas de la Biblia, o iglesias, son interpretaciones válidas y complementarias, todas verdaderas, según el punto de vista que cada una adopta. En cada una de ellas se realiza una conexión empática con el texto bíblico y con el autor del mismo, ya sea un profeta o un evangelista. Pero es aquí donde Schleiermacher llega a una postura univocista, a despecho del

equivocismo del que había partido, pues cree que puede hacerse una inmersión en el autor sagrado y su cultura, tan honda, que no sólo se da una fusión de subjetividades, sino incluso un rebasamiento de la subjetividad del autor que conduce a la máxima objetividad. Es decir, el intérprete, el hermeneuta, llega —según Schleiermacher— a conocer al autor mejor de lo que se conoce éste, llega a superar el conocimiento que el autor del texto tiene de sí mismo, lo trasciende en cuanto a sus motivaciones, intenciones y contenidos conceptuales, de modo que no queda lugar sino para una interpretación lo más objetiva que se pueda desear. Que se trata de pasar del equivocismo al univocismo, nos lo aclara Vattimo, cuando critica a Schleiermacher diciendo que su ideal de identificación con el otro descansa en la idea de autotrasparencia del sujeto y, en definitiva, en una ontoteología de la presencia plena ahistórica. Aun con diversos matices, esto nos muestra que los extremos se tocan: el univocismo incurre en el equivocismo y el equivocismo en el univocismo.

### **3.2. Autorrefutación del relativismo y de la hermenéutica equivocista**

Hemos visto que el univocismo positivista llegó a la contradicción, a la situación paradójica de resultar imposible. Pero también el relativismo de la hermenéutica romántica, que se perpetuó, al menos en algunos aspectos, a través de Nietzsche, en Foucault, Derrida y Vattimo, puede recibir la misma acusación de autorrefutante. En efecto, el relativismo absoluto encierra contradicción semántica y pragmática. Contradicción semántica en los mismos términos que se unen, y en lo que se expresa; pues, paradójicamente, el enunciado que expresa el relativismo, a saber, que todo es relativo, es él mismo un enunciado absoluto. Tiene que serlo, ya que su cuantificador universal no le permite ser relativo. Es, como se dice en la lógica de cuantores, un enunciado abierto, abierto hacia el futuro, a los posibles, que no puede restringirse a lo contingente y, por lo mismo, con efectos escondidos de proposición necesaria. Hay que restringir, pues, el propio relativismo, hay que ponerle límites, y los límites de lo relativo sólo pueden venir de aceptar algo como universal y necesario, aunque sean muy pocas proposiciones, esto es, unos cuantos principios. Pero ya eso evitará que se desborde la vertiginosa corriente del relativismo que no para, y ayudará a dar cabida a un relativismo moderado, mitigado. Ni todo absoluto ni todo relativo.

### **3.3. La hermenéutica analógica**

Para lograr ese punto intermedio entre la hermenéutica positivista y la romántica, he propuesto un modelo que llamo analógico, cuyo rendimiento, fertilidad y viabilidad se comienza a mostrar de varias maneras, sobre todo en hermenéuticas como la histórica, la psicoanalítica y la bíblica, por ejemplo. Ya que el modelo positivista es univocista, y el romántico equivocista, este modelo que propongo se ubica en la analogía, que es intermedia entre lo unívoco y lo equívoco. Según nos dice la semántica, lo análogo tiene un margen de variabilidad significativa que le impide reducirse a lo unívoco pero que también le impide dispersarse en la equivocidad. La semántica de lo análogo ya ha sido trabajada por Aristóteles y algunos medievales, que llegaban a decir que lo análogo es preponderantemente diverso, respeta las diferencias; pero evita la pura diferencia al punto de poder ser tratado incluso en silogismo, de manera silogística dinámica, no cerrada y fija. Con él se daba ciencia.

Lo análogo, la significación analógica y, por lo mismo, la interpretación analógica, abarca la analogía metafórica, la analogía de atribución y a analogía de proporcionalidad. En la metáfora decimos "el prado ríe", y lo entendemos por analogía de proporcionalidad (aunque impropia o translaticia) entre la risa del hombre y lo florido del prado: ambos se relacionan con la alegría. La analogía de proporcionalidad propia asocia términos que tienen un significado en parte común y en parte distinto, como "la razón es al hombre lo que los

sentidos al animal". La analogía de atribución implica una jerarquía, en la que hay un analogado principal, al que se atribuye el término de manera más propia y otros analogados secundarios, a los que se atribuye por relación a ese término principal, por ejemplo "sano" se atribuye al organismo, al clima, al alimento, a la medicina y a la orina; pero al organismo porque de modo propio tiene salud, al alimento porque la conserva, a la medicina porque la restituye y a la orina porque la manifiesta como signo. Todos esos tipos de analogía (de desigualdad, de atribución, de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia o metafórica) constituyen el modelo analógico.

Pues bien, el modelo hermenéutico analógico permite, por su elasticidad, interpretar tanto textos metafóricos y otros textos figurados, como textos no figurados o no trópicos, sino históricos, psicológicos, sociológicos, etc., que por la atribución y la proporcionalidad no pierdan la riqueza de sus diferencias principales pero que también puedan manejarse discursivamente. En el plano de lo metafórico, se acerca mucho a la hermenéutica que Paul Ricoeur despliega en su obra *La metáfora viva* y en los planos de la atribución y la proporcionalidad hay autores que han aplicado este modelo que propongo al psicoanálisis, como lo hace Felipe Flores (21),<sup>21</sup> y comienza a hacerse en la historia, en la exégesis bíblica y en la filosofía política por Ambrosio Velasco.

La analogía de atribución implica varios sentidos de un texto, pero que se organizan de manera jerarquizada, esto es, de manera tal que, aun cuando caben diferentes interpretaciones del texto, sin embargo, hay unas que se acercan más a la objetividad del texto que otras. La analogía de proporcionalidad implica diversidad en el sentido, pero diversidad que se estructura siguiendo porciones coherentes, resultando una interpretación respetuosa de la diversidad, pero que busca no perder la proporción, no caer en lo desproporcionado. Esto es una búsqueda de la posibilidad de atender a las diferencias, a la diversidad de sentidos y la diversidad de las interpretaciones, sin caer empero en la dispersión relativista del significado, en el equívoco. Lo analógico es un afán de domeñar lo que es dable de la interpretación, de suyo abocada a eso tan huidizo y difícil como es la comprensión del sentido.

Este modelo analógico de la interpretación, que elude la univocidad inalcanzable y evita la caótica equivocidad, puede ayudar también a suavizar la ardua polémica entre la hermenéutica y la pragmática. La pragmática ha sido heredera del positivismo, a través de la filosofía analítica, como se ve en uno de sus impulsores más preclaros, Yehoshua BarHillel, muy amigo de Carnap (con quien escribió un célebre trabajo sobre la formalización de la pragmática en el proceso de la comunicación). En cambio, se ve a la hermenéutica más bien como heredera del romanticismo, a través de Dilthey, que recoge elementos de Schleiermacher y los transmite a Gadamer y a Ricoeur. Tanto la pragmática como la hermenéutica tienen que ver con la interpretación, sólo que la pragmática recalca la objetividad, la confianza en que se puede recuperar el significado del hablante o del autor, el *speaker's meaning*, mientras que la hermenéutica da mayor cabida a la subjetividad, a la intromisión de la subjetividad del lector o intérprete. Pues bien, la interpretación analógica me parece que permite lo más de objetividad interpretativa, que postula la pragmática, y lo menos posible de subjetividad, haciendo caso a la experiencia de la hermenéutica.

Ciertamente falta mucho por desarrollar en cuanto a la estructura y la función de la hermenéutica analógica, pero, a mi leal saber y entender, es lo que alcanzo a ver como lo más satisfactorio filosóficamente (22).<sup>22</sup>

#### 4 hermenéutica y metafísica

Como otro punto de mi exposición, abordaré la delicada y a veces conflictiva relación entre hermenéutica y metafísica u ontología. Debido a la crisis de fundamentos que se alega en la filosofía reciente, se ha pensado que la hermenéutica no puede tener fundamentación en la ontología. O se le da sólo una fundamentación ontológica muy débil, por considerar que la ontología ha sido afectada por el sesgo hermenéutico que ha tenido en la actualidad. Esto se ve en la ontología hermenéutica que plantea Gadamer, y en la ontología débil que para ella propone Vattimo. En todo caso, es un proceso de desontologización de la hermenéutica. Ciertamente la hermeneutización de la ontología ha sido muy benéfica para esta última, pues le ha restado pretensiones; pero ello no autoriza para llegar a la desontologización de la hermenéutica misma. Por eso se impone una reontologización de la hermenéutica.

#### **4.1. La fundamentación ontológica de la hermenéutica**

Y, en verdad, la hermenéutica determina un tipo de ontología que la acompaña y la fundamenta. Ya Coreth insiste en la naturaleza fundante de la metafísica y el apoyo que da a la hermenéutica; pero yo quisiera además insistir —después de exponer sus consideraciones— en un planteamiento más fundado en el acto mismo de interpretación, que nos revela la naturaleza de la propia hermenéutica como *virtualmente ontológica*, como ya preñada de contenidos metafísicos; e insistir, asimismo, en el carácter analógico intrínseco que tiene la interpretación, por lo cual exige un esclarecimiento ontológico o metafísico; pero, justamente, analógico.

#### **4.2. La hermenéutica como espacio de posibilidad de la metafísica**

Gadamer considera que la hermenéutica no puede llevar a un concepto fuerte de verdad, sino solamente a algo muy disminuido. Por lo mismo, no puede conducir a una metafísica en sentido pleno y fuerte. Es la herencia del cuestionamiento de la metafísica hecho por su propio maestro, Heidegger. Según Gadamer, la hermenéutica nos da una mentalidad de acuerdo con la cual no se puede pretender nada absoluto. Hay un cierto sentido de la relatividad, de lo dado en contexto, como el hombre en una tradición, de la que no puede pretenderse exento, incluso para innovar o hasta para liberarse. Por eso la hermenéutica sólo puede tener una ontología relativa, en el camino de la crisis de la metafísica occidental (23).<sup>23</sup>

Por su parte, Vattimo, que a su vez es discípulo de Gadamer, habla de que la hermenéutica es el lenguaje común o la *koiné* de la filosofía actual, sobre todo postmoderna. Vattimo continúa la crisis de la metafísica que viene del segundo Heidegger, muy influido por Nietzsche. La metafísica tiene una vocación nihilista, el ser está llamado a aniquilarse poco a poco, y por ello sólo puede hablarse de una metafísica débil. Una metafísica que no es del presente (la de la presencia, como lo fue la tradicional), ni siquiera del futuro (la de las posibilidades, del proyecto del que hablaba Heidegger), sino tan sólo del pasado, de lo que se recuerda y se conmemora para protegerlo del olvido. Nietzsche ya había dicho que no hay hechos, sino sólo interpretaciones. Vattimo dice que el único hecho es el de la interpretación, es el único evento, el cual es carcomido por los medios masivos de comunicación, que han hecho que la mediación devore los extremos que une: el sujeto y el objeto. Por eso la única metafísica que se puede tener es una metafísica débil. Ella es la que acompaña a la hermenéutica (24).<sup>24</sup>

#### **4.3. La metafísica como espacio de posibilidad de la hermenéutica**

Dije que todo acto interpretativo comienza con una pregunta interpretativa, que aspira a una comprensión. Pero la comprensión requiere preguntar por sus condiciones de posibilidad. La

comprensión se da cuando lo particular embona en lo universal que lo contiene, y allí cobra sentido. De hecho la hermenéutica se mueve en la tensión entre lo parcial y lo total, entre lo individual y lo universal. Así, la pregunta hermenéutica se inscribe en una pregunta más amplia, que es su condición de posibilidad. Conduce a ella. Es su horizonte más amplio, el cual no puede alcanzar desde "su intención objetivamente limitada, de pregunta" (25).<sup>25</sup> Tiene un horizonte atemático que la circunda.

Pero el entender ese horizonte total atemático no es ya tarea de la hermenéutica, sino de la metafísica. Es la pregunta por el ser. En la hermenéutica, la totalidad es la tradición, el mundo de la experiencia y de la comprensión, mundo de la cultura; en la metafísica, la totalidad es el ser. Más allá de la tradición y del mundo, está el ser. Por eso algunos han pretendido que no se puede rebasar la tradición ni los límites del propio mundo, cultural; pero se olvidan de que sólo se puede interpretar el mundo a la luz del ser, al modo como, también, sólo se puede conocer el ser a partir del mundo. Hay un "círculo a la vez hermenéutico y metafísico" (26).<sup>26</sup> Así como no podemos salir del círculo hermenéutico, así tampoco podemos escapar del círculo metafísico.

Se pregunta por las condiciones de posibilidad del mundo cultural. Todo mundo está a la vez limitado y abierto; y su apertura nos lanza al ser. Ya al conocer su limitación, sus límites, lo estamos trascendiendo. "Por nuestras preguntas se amplía continuamente nuestro mundo. Sus límites son rotos y mantenidos abiertos. El mundo del hombre es un mundo esencialmente abierto" (27).<sup>27</sup> Nótese que no puede estar definitivamente cerrado, como tampoco indefinidamente abierto. No está cerrado al ser, a la metafísica; ni está totalmente abierto a la deriva, pues lo estaría al relativismo nihilista, se estaría cosificando de alguna manera la nada, como antes se cosificaba el ser, haciéndolo ente. Así, al hacer temático ese horizonte atemático del ser, la hermenéutica da paso a la metafísica.

Además de la comprensión, la comunicación forma parte de la *hermeneia*, de la hermenéutica completa. Y las condiciones de la comunicación llevan a la pregunta por el ser. Según el propio Coreth, cada hombre tiene un mundo histórico, condicionado por su tiempo y su ambiente. Los hombres se comunican entre sí por un horizonte mayor, que conecta esos horizontes menores. Podríamos decir que los mundos menores o microcosmos se conectan a través del macrocosmos, del mundo mayor. Ese mundo mayor es el del ser, el horizonte metafísico. El horizonte del ser comunica a los hombres, crea comunidad más allá de las culturas. Más aún, en la posibilidad de ese diálogo humano se da la posibilidad de la metafísica. El que ese diálogo sea posible atestigua a favor de la posibilidad de la metafísica.

Mas esa misma tematización del horizonte del ser sólo es posible por una reflexión trascendental, por una pregunta trascendental. No una pregunta trascendental que conduzca sólo al sujeto, como en Descartes, Kant y hasta Husserl, sino un preguntar que reúne al sujeto y al objeto. Pregunta trascendental desde lo condicionado del horizonte del mundo por lo incondicionado del horizonte del ser. "El ser se muestra como el fundamento abarcante que trasciende y posibilita a la vez sujeto y objeto, mundo e historia y, sin embargo, en este acontecer se revela de forma atemática y objetiva" (28).<sup>28</sup> De esta manera, la hermenéutica interpreta un ser históricamente situado, en su mundo. Y a la pregunta: ¿cómo, entonces, puede pasar al ser transhistórico y transmundo?, la respuesta es que esto se da en la afirmación metafísica, contextualizada en un mundo pero siempre mirando hacia el horizonte del ser, de lo real, en el que se inscribe lo que intenta decir.

#### 4.4. La hermenéutica como virtualmente metafísica

Añadiré, para acabar este apartado, a las consideraciones de Coreth, que postulan la metafísica desde las condiciones de posibilidad de la hermenéutica, como de una manera *a priori*, algunas consideraciones tomadas del mismo acto interpretativo, que conducen a la metafísica de una manera más *a posteriori*. El intérprete se enfrenta a un texto; pero ese texto apunta a un mundo, crea un mundo posible o abre a un mundo ya dado. Este apuntar hacia un mundo es algo connatural al texto, y nos deja con el problema de su estatuto ontológico (real, ficticio, posible, etc.), con lo cual entramos a la metafísica.

Además, si con Peirce decimos que el acto interpretativo consta de un signo, un objeto y un interpretante (no exactamente el intérprete, sino algo que ocurre en él), tenemos que aceptar que lo que se presenta al intérprete primero tiene carácter de objeto y después de signo; pero es un objeto diferenciado, sólo en una reflexión posterior será real o ideal. Eso lo determinará el interpretante, en una especie de ontohermenéutica, que despliega la virtualidad ontológica de la interpretación misma.

El interpretante y el objeto parecen coincidir con lo que Frege denominaba sentido y referencia. El sentido, que es lo que captamos con la mente al conocer una expresión, conduce a la referencia, que es la realidad representada. Dado su carácter de mediador, es inevitable que el sentido nos conduzca a la pregunta por la referencia; y eso nos conduce ya a la pregunta ontológica.

Y, ya que el signo es también un objeto, el texto nos remitirá a su carácter ontológico, de objeto, de ser. El signo como objeto nos remite al signo como signo, pero el signo como signo vuelve a remitirnos al signo como objeto, y allí la pregunta ontológica se vuelve ineludible. Sólo entendiendo al signo como objeto podremos entenderlo como signo, y eso nos lanza a la ontología, a la metafísica. La hermenéutica nos conduce a la ontología o metafísica, y a una hermenéutica analógica sólo puede acompañarla y fundamentarla una ontología o metafísica analógica también. La analogía nos hace llegar a la metafísica, porque nos hace abordar no sólo el sentido de un signo, o el sentido de un texto, sino también el sentido del ser.

### **5. para una hermenéutica analógico-icónica útil a la investigación en las ciencias humanas**

Un aspecto muy típico de la investigación en las ciencias humanas es la interpretación de textos. En estas ciencias es donde más tiene lugar ese arte de interpretar que nos acerca a documentos, a diálogos y a acciones significativas. Ciertamente se hacen otras cosas, por ejemplo analizar y explicar, pero también, y sobre todo, se interpreta para comprender. Inclusive a veces llegamos a sentir que en estas disciplinas se unen y fusionan la comprensión y la explicación, llegamos a un recodo del camino en el que casi se puede decir que comprender es explicar y viceversa (29).<sup>29</sup>

Esta labor de interpretación, tan cara a las ciencias humanas, ha sido confiada a esa disciplina tan compleja que denominamos "hermenéutica". (También se la podría llamar "pragmática", al menos en parte, pues una y otra tienen la misma finalidad, a saber, captar la intencionalidad del hablante o autor). Lo que vemos en las ciencias humanas son cosas hechas por el hombre, con alguna intencionalidad. Y ésta puede quedarse sin llegar a ser completamente comprendida si sólo aplicamos análisis sintácticos y semánticos. La aprehensión de la intencionalidad requiere la intervención de la pragmática y la hermenéutica. Es decir, nos obligamos a aplicar la interpretación a los textos para desentrañar la intencionalidad que les fue impresa.

Como hemos visto, los textos son de varias clases: pueden ser escritos, hablados, e incluso actuados. Todo lo que tiene una significación viva, no completamente inmediata y clara, es susceptible de interpretación. Y es donde se plantea la necesidad y vigencia de la hermenéutica. Se ha llegado a decir que la hermenéutica es ahora el instrumento universal de la filosofía y el método por excelencia de las ciencias humanas. Por lo menos muestra la ventaja de tener una gran apertura y la posibilidad de acotarla con ciertos límites, dados por el contexto concreto. Eso permite integrar las particularidades culturales, por ejemplo europeas y latinoamericanas, o, incluso, occidentales y orientales.

El interpretar, en las ciencias humanas, puede definirse como reintegrar un texto humanístico a su contexto vivo. Reintegrar significa aquí no tanto integrar, que eso suena algo impositivo, sino ayudar al texto a cobrar — al menos en parte— el sentido inicial que tuvo, por medio de la recuperación — parcial también— de la intencionalidad del autor. Hay una especie de lucha entre el autor y el lector en la arena del texto. Algunos humanistas creen que necesariamente ganará el lector, y que siempre la interpretación será subjetiva. Hay otros que se empeñan en darle el triunfo al autor y esperan que la interpretación sea objetiva. Pero yo prefiero pensar que más bien hay un entrecruce entre lo objetivo y lo subjetivo. No se puede alcanzar la plena objetividad, pero tampoco tenemos que renunciar a ella y abandonarnos al subjetivismo. Hay lo que yo llamo una interpretación limítrofe, que reúne en una línea lo subjetivo y lo objetivo, y que, aun aceptando la intromisión de la subjetividad, nos deja la suficiente objetividad para que podamos decir que no traicionamos al autor cuyo texto estamos interpretando. No creo que sea válido el escepticismo de algunos que ya no aceptan nada como objetivo, y hacen toda interpretación completamente relativa a la subjetividad del intérprete. Hay que luchar por la objetividad para la hermenéutica, a pesar de que haya que reconocer la injerencia de la subjetividad. Ciertamente no se puede obtener una lectura de un texto completamente unívoca y como una copia de la que originalmente quiso el autor; pero ello no autoriza para caer en una lectura completamente equívoca y desdibujada. Algo se puede alcanzar, a saber, una lectura intermedia, que no carezca de objetividad, pero que tampoco tenga pretensiones desmedidas. Ahora que muchos, en las ciencias humanas, renuncian a la objetividad y se entregan a la lectura subjetiva, desentendida y despreocupada, yo quisiera defender aún la objetividad, aunque sea de una manera moderada. Una defensa módica pero suficiente.

Aquí interviene lo que a mí me gusta llamar la hermenéutica analógico-icónica. Analógica, porque centra la interpretación o la comprensión más allá de la univocidad y de la equivocidad (30).<sup>30</sup> El positivismo ha sido univocista, y nos ha frenado mucho en el saber; pero ahora muchos exponentes de la postmodernidad se han colocado francamente en la equivocidad, y eso también frena el conocimiento. Pues bien, entre la univocidad y la equivocidad encontramos la analogía, la analogicidad. Ella nos hace abrir las posibilidades de la verdad, dentro de ciertos límites; nos da la capacidad de tener más de una interpretación válida de un texto, pero no permite cualquiera, y aun las que se integran se dan jerarquizadas según grados de aproximación a la verdad textual. Esa jerarquía y esa proporción son aspectos de la analogía, que es el nombre que la matemática griega daba a la proporcionalidad. La analogía permite, pues, diversificar y jerarquizar. Es un contextualismo relativo, no absoluto, y ello nos da la posibilidad de abrir nuestro espectro cognoscitivo sin perdernos en un infinito de interpretaciones que haga imposible la comprensión y caótica la investigación, sobre todo en el movedizo terreno de las humanidades. No creo que el plantear la analogía, el límite proporcional, que tiene que ver mucho con la prudencia, la moderación epistémica y práctica, sea entibiar el agua ni trivializar la interpretación. Es algo arduo y complicado el buscar la adecuada proporción que se debe dar a cada interpretación, para eliminar las que sean

irrelevantes o falsas, y para dar a las relevantes una jerarquía según grados de aproximación a la fidelidad al texto, lo cual haga que algunas de ellas tengan esa unidad proporcional de la verdad del texto, proporcional o analógica como la verdad misma, en cuanto propiedad trascendental del ser, que también es analógico.

La hermenéutica que yo propongo es, como he dicho, además de analógica, icónica. Esto significa que se vincula con aquel tipo de signo que algunos llaman icono y otros símbolo. Icono le llama Charles Sanders Peirce (31),<sup>31</sup> y es la acepción que le doy aquí. El icono abarca otros tres tipos de signo: imagen, diagrama y metáfora. Es la analogía (32),<sup>32</sup> que abarca lo que se acerca a la univocidad, como la imagen, lo que oscila entre la univocidad y la equivocidad, como el diagrama, y lo que se acerca a la equivocidad, como la metáfora, pero sin caer en dicha equivocidad. Con eso, la iconicidad-analogicidad permite encontrar la discursividad cercana a lo unívoco donde ésta se requiere, de manera axiomática o casi, y obliga a un tipo de significatividad de tipo apegado al modelo, como la que tiene la imagen icónica, aunque no sea mera copia. Permite además una interpretación que no se queda en la estructura discursiva aparente o superficial de un texto, sino que avanza a su estructura profunda, por la semejanza de relaciones, como en el diagrama, y no sólo con el modelo de la imagen, que, en su modalidad excesiva de copia, fue el que privilegió el positivismo. Y también permite tener una interpretación que siga el modelo de la metáfora, de la metafóricidad. Ese fue el que privilegió Paul Ricoeur (33).<sup>33</sup> Pero la metáfora es sólo uno de los modos de la analogía, el de la proporcionalidad impropia, y hay que dar cabida a la proporcionalidad propia y a la atribución. También privilegiaron a la metáfora muchos postmodernos, pero dando cabida a una desmedida ambigüedad constitutiva del lenguaje; la cual puede ser aquí sujeta por los otros modos de la analogía. En el modelo de Ricoeur, basado en la metáfora, la interpretación se da como tensión entre el significado literal y el metafórico; la verdad textual está en tensión dinámica o dialéctica entre la verdad literal y la metafórica (o alegórica, o simbólica). Pero creo que hay que ampliar la tensión más allá de lo metafórico y abarcar a toda la analogía, a la analogicidad completa. Esto nos permite ser más radicales que Ricoeur y hablar de la analogía (no sólo de la metáfora) como modelo de la hermenéutica, y del icono, según hemos visto, como algo coextensivo con la analogía.

Por eso propongo una hermenéutica analógico-icónica. Analogía e icono que nos permitan la recuperación del sentido de una manera que no se vea mutilado por el univocismo ni fragmentado por el equivocismo. Hay que añadir que el icono es un signo que tiene la peculiaridad de que es sinecdótico (y hasta metonímico), además de metafórico, es decir, con un fragmento nos da el conocimiento de la totalidad, la parte nos conduce al todo, el fragmento nos lleva al conjunto. Nos hace preverlo, adivinarlo, deducirlo desde la hipótesis de la que partimos. En el conocimiento nos humillamos y tenemos que reconocer que vamos al todo iniciando con una pequeña parte. Pues bien, el icono nos da la posibilidad de partir de un conocimiento fragmentario y avanzar hasta la totalidad, hasta el universal. No una totalidad que atrapamos de manera completa, sino matizada, contextual. Del fragmento, de los fragmentos, vamos de manera no apriorística, sino aposteriorística, al todo, al universal. De hecho, la abducción de la hipótesis se basa en las analogías, y conduce a un universal analógico, icónico, un tanto hipotético y revisable, pero que nos da la seguridad que se puede alcanzar en el conocimiento humano. Es decir, la analogicidad nos hace universalizar, pero con cuidado, con límites. La analogía nos obliga a atender a los elementos contextuales y particulares, y el icono nos obliga a interpretar desde hipótesis parciales y diagramáticas de los textos, hasta la totalidad del texto, hasta la comprensión más completa que es alcanzable. Igualmente nos hace darnos cuenta de que nuestra objetividad va a ser fragmentaria, limitada, pero suficiente.

Por eso a esta hermenéutica analógico-icónica se le podría llamar también hermenéutica del límite, o limítrofe, pues trata de poner un límite y además se coloca en el límite. Pone límite a la univocidad y a la equívocidad, y se pone en el límite donde la univocidad y la equívocidad se tocan, recupera algo de cada una y engendra algo nuevo. Así, la analogía y la iconicidad nos colocan en el límite donde se juntan el hombre y el mundo, en el límite del lenguaje y del ser, de la natura y la cultura. Por eso se puede tener hermenéutica y ontología. No sólo hermenéutica, sino además ontología; en el límite donde se juntan el lenguaje y el ser, y se interpenetran sin confundirse, y se tocan sin devorarse (34).<sup>34</sup> Es decir, podemos asimilar la lingüistización y la historización de la filosofía, pero sin perder el asidero fuerte de lo ontológico. Nos pone en el límite, como está en el límite el propio ser humano, con su carácter de mestizo del universo, de microcosmos. La analogía es limítrofe, por eso el hombre, el ser limítrofe, es un análogo. Y el hombre también es un icono del universo, del macrocosmos.

Esta hermenéutica analógico-icónica me ha permitido colocarme en varios límites. Sobre todo en el límite del lenguaje y del ser, de la textualidad y la contextualidad, de la lengua y el habla, de la estructura y el contenido, de la diacronía y la sincronía, de lo sintagmático y lo paradigmático. Si, como quiere Ricoeur, la sincronía es el lenguaje y la diacronía es el acontecimiento histórico (35),<sup>35</sup> en el límite se juntan y se puede establecer una ontología que conjunte lo óptico del acontecimiento y lo cultural del lenguaje. Una ontología limítrofe, analógica e icónica. Es una ontología pragmatizada (con la lingüistización y la historización), pero también lleva a una pragmática ontologizada, en quiasmo recíproco, según lo hacía Merleau-Ponty (36).<sup>36</sup> En el límite del lenguaje y el ser encontramos una ontología hermeneutizada y una hermenéutica ontologizada, el límite nos permite una ontología hermenéutica y una hermenéutica ontológica. En el límite de la lengua y el habla se nos permite una filosofía del lenguaje que atienda a la sistematicidad de la lengua y a los juegos de los actos del habla. En el límite de lo sintagmático y lo paradigmático se nos permite una hermenéutica que sea lineal y al mismo tiempo vaya en profundidad, que repita y juegue, que reproduzca e invente. Mejor aún, que, al repetir, sea creativa, porque siempre intenta ir más allá. Además, en algún momento alguien dijo que la filosofía ya ha interpretado mucho la realidad, que de lo que se trata ahora es de transformarla. Pues bien, una hermenéutica analógica se coloca en el entrecruce de la interpretación del mundo y de su transformación, interpreta para transformar. Así, nos hace sentir la obligación de colocarnos en el límite de fusión donde se juntan el bien individual y el bien común, para comprometernos con la construcción de la sociedad.

El propio bien común es analógico e icónico. Hace que el hermeneuta intente no sólo interpretar, sino también transformar; y, si se quiere, transforma con su interpretación, con su misma interpretación opera una transubstanciación de la realidad social ofrecida, dada. Al ser límite, es fusión, sobre todo de horizontes. El horizonte del individuo y el de la colectividad, de lo personal y lo comunitario. Nos lleva esto a una filosofía comprometida, a una interpretación responsable del otro y de los otros, para lograr su mejoramiento integral.

Finalmente, una hermenéutica analógico-icónica nos compromete con la sociedad. No nos lleva a encerrarnos en la torre de marfil, sino a preocuparnos por ese bien que puede derramarse sobre los muchos, distribuirse entre los demás, que escape al interés de uno mismo. Es una investigación, la que se da en hermenéutica, que puede conducir al bien del hombre en la sociedad. Y lo principal es que la interpretación analógico-icónica nos acerca al hombre como microcosmos, con lo cual nos acerca a lo humano sin perder lo cósmico, a lo cultural sin perder lo natural. Por eso creo que puede ser un instrumento de acceso a estas

ciencias tan peculiares y complejas como son las ciencias humanas.

## 6. la hermenéutica analógica y la postmodernidad

La hermenéutica analógica puede servir, entre otras cosas, para analizar comprensiva y críticamente algunos temas de la filosofía de la postmodernidad, en la cual la hermenéutica ha llegado a tener un lugar preponderante (37).<sup>37</sup> La postmodernidad ha hecho tomar muy en cuenta temas tales como la crisis de la epistemología, el rechazo del humanismo, el predominio de la técnica y la comunicación, la precariedad de la ontología y la muerte del sujeto, así como el retorno de la religión y de la mística. Es preciso no simplificar demasiado las distintas corrientes y pensadores; además, hay que atender a las lecciones positivas y a las aportaciones aprovechables que da el pensamiento postmoderno; pero es necesario hacer, sobre todo, una crítica de varias inconsistencias y hasta frivolidades de sus propuestas.

Para ello se deben examinar, dentro de su marco o contexto, las líneas principales de la postmodernidad con algunos de sus representantes más connotados. Asimismo, hablar del imperio de la hermenéutica, principalmente con Foucault, Derrida y Vattimo. Examinar la crisis postmoderna de la epistemología, y tratar de hacer una propuesta: la hermenéutica analógica como alternativa de solución. Igual atención reclaman el neoconservadurismo y la antropología filosófica de la época tecnológica. Abordar un punto específico y muy importante de la época tecnológica: la cultura de la comunicación en esa postmodernidad llamada neoconservadora. Pero también atender a fenómenos un tanto sorprendentes, como el neoaristotelismo y el comunitarismo postmodernos. De singular importancia será afrontar las críticas al sujeto, a la metafísica y al humanismo, con el fin de ofrecer algunas respuestas y propuestas. De manera natural eso prolonga el examen de la crisis del sujeto, y se vincula con la hermenéutica como posible rescate y ubicación de cierta noción de sujeto. Todo ello da paso al tema de la religión y la experiencia religiosa en la postmodernidad antimoderna, pero también la religiosidad en la postmodernidad neoconservadora. Eso conduce igualmente al misticismo en el seno de la postmodernidad que profetiza la secularización, sin que se cumpla esa profecía; antes bien, parece ir más allá de la misma secularización, ya comenzada por la modernidad y congénita a ella; esta secularización no parecía poderse detener, y ahora ha tomado otros rumbos distintos en el camino del espíritu. Todas esas cosas me parecen enfiladas hacia la exigencia de un modelo analógico de la hermenéutica.

Estas son sólo algunas de las facetas de la postmodernidad, pero las suficientes para comprenderla y poder enjuiciarla. Ciertamente de manera muy breve y compendiosa, pero tratando de no traicionar la diversidad y multiplicidad de corrientes, autores y posturas. Ocupémonos en ver, sobre todo, lo que la postmodernidad dice acerca de la religión y la mística. En ambos casos, no se trata de rechazo completo, ni siquiera fuerte, sino de un rechazo débil, muy difícil de precisar. Este rechazo débil conlleva una aceptación de la metafísica, también aceptación débil, pero al fin y al cabo aceptación. En el caso de la metafísica, este rechazo/aceptación débil parece significar que, dada la caída de los fundamentos de la modernidad, no se puede hacer ya una ontología como la que se trató de hacer en la modernidad. Ella era sobre todo egológica y esencialista. Por eso tuvo opositores muy decididos en el romanticismo y el existencialismo. Y por eso también la postmodernidad ha incorporado ahora las críticas de Nietzsche y del segundo Heidegger hacia esa metafísica moderna. La postmodernidad se muestra antiesencialista, viendo en dicha metafísica prepotente una actitud violenta. Habla de la vocación nihilista de la metafísica, por la muerte lenta del ser, que se va debilitando hasta el punto que sólo permite una ontología débil. Pero me parece que no toda metafísica es susceptible de incurrir en la acusación que la

postmodernidad le dirige. Se refiere de modo específico a la metafísica egológica moderna, no a toda metafísica. En ese sentido, creo que una metafísica analógica no recibiría esa crítica, sino que podría integrar los elementos más aceptables de la postmodernidad, y abriría nuevos rumbos al pensar del ser. No se trata de destruir la metafísica, sino de aprovechar esta crisis suya para reconstruirla y renovarla.

En cuanto a la religión, el nihilismo mencionado se refleja en la secularización de la sociedad y del pensamiento. Se rechaza la referencia fuerte a lo religioso, como si eso fuera una trascendencia violenta, una violencia religiosa, la prepotencia de algunas actitudes e instituciones de orden religioso. Pero también aquí la postmodernidad, en lugar de acabar con la religión, está ayudando a buscar una purificación de la misma. No puedo aceptar todas las críticas de la postmodernidad a la religión (que van sobre todo hacia un aligeramiento excesivo de la moralidad), ni tampoco adherirme a todas sus propuestas. Pero sí me parecen oportunas algunas aportaciones que hace. Buscar una religiosidad más sencilla y menos sistemático-racional, ya que fue la misma modernidad la que quiso sistematizarlo todo, hasta el misterio. Buscar una religiosidad más espontánea, que deje más lugar al sentimiento y menos a la razón, son cosas aceptables. Son además cosas todas ellas que nos recuerdan el carácter analógico del conocimiento religioso, que es un esfuerzo limitado por acceder a lo que se escapa a la razón. Nos recuerda lo que muchos místicos trataron de señalar al hablar de una teología negativa. Mas, sin embargo, también muchos místicos, como el Maestro Eckhart, usaban la analogía para expresar los contenidos de su experiencia mística, ciertamente muy cerca de la mencionada teología negativa.

Se trata de ver, sobre todo, algunas manifestaciones empíricas o fenomenológicas de la religiosidad en estos tiempos, señalando nuevas oportunidades que se abren a la religión misma, pero también criticando algunos elementos que se perciben, y que, a mi juicio, "debilitan" demasiado la religiosidad, haciéndola correr el peligro de volverse superficial, relativista e indefinida. Así, me parece pertinente hacer un llamado a la modalidad analógica del pensamiento que, sin perder sus raíces en la vivencia religiosa, en la experiencia mística y en el símbolo o el mito como expresiones suyas, busca afanosamente lo que sea alcanzable de acceso al pensar intelectual y hasta racional, por medio de una teología atenta a la analogicidad. No tanto una teología negativa, cuanto una teología analógica, que involucra la negatividad como un momento suyo, y luego busca acceder a una expresión lo más positiva que se pueda alcanzar.

Se impone, pues, el acceso a un modelo analógico de la hermenéutica, pues la hermenéutica ha oscilado entre la univocidad del cientificismo moderno y la equivocidad del relativismo postmoderno. Le hace falta una dimensión analógica, abierta a considerar varias propuestas de verdad interpretativa, de interpretaciones válidas, pero dentro de ciertos límites que se pueden precisar de manera suficiente. De esta forma se evitará tanto el univocismo de una sola interpretación verdadera como el equivocismo de todas o por lo menos demasiadas interpretaciones como válidas y complementarias, a pesar de que estamos viendo su palpable confrontación y conflicto. Todo ello, me parece, serán cosas provechosas que podrá darnos un modelo analógico de la hermenéutica, como respuesta al reto de los tiempos más recientes, tanto en contra del univocismo que caracterizó a la modernidad como en contra del equivocismo que se manifiesta en el relativismo postmoderno.

## 7. analogía y diálogo

Esta lucha contra el relativismo absoluto, insostenible, abre a un relativismo relativo, o relativismo analógico, basado en la dialogicidad intersubjetiva del hombre, pero que cree que

mediante ella se toca lo objetivo de la realidad, ciertamente no sin la mediación del hombre, en el encuentro entre hombre y mundo. Quisiera explicitar de manera más clara el carácter dialógico de esta racionalidad que he llamado "analógica"; sobre todo — añadiría yo— como constitutiva de la misma. Esto se puede recalcar aludiendo al carácter dialógico de toda la teoría de la argumentación de Aristóteles, como lo hacía ver Eric Weil y me esforcé por recalcarlo en otro trabajo (38).<sup>38</sup>

De hecho, la analogía es el instrumento lógico de la filosofía; y, al ser la lógica aristotélica dialógica, la analogía tiene que serlo. Sobre todo porque se tiene que persuadir a los oyentes de que la mediación analógica, su equilibrio, están bien logrados. Y para eso lo mejor es proceder junto con ellos a través del diálogo. Tiene que discutirse entre los usuarios de la analogía su pertinencia y su adecuación. Es el lado hermenéutico y pragmático de la teoría aristotélica de la verdad (junto con el lado de la coherencia y el de la correspondencia). La mayoría de las reglas de la argumentación aristotélica son para llegar dialógicamente al establecimiento de la analogía y a su prueba.

Dentro de este contexto dialógico del filosofar analógico, se plantea, además, la pregunta de si, dado que la analogía trata de conjuntar la universalidad y la particularidad de alguna manera, en esa parte de universalidad se encontrará introducida la noción de validez. La respuesta es que sí, pues precisamente la noción de validez necesita la de universalidad. Aunque puede haber interpretaciones y argumentos que valen para una circunstancia (o para un auditorio) particular, las que de hecho sirven y son imprescindibles, son las que alcanzan validez universal. Lo que la analogía hace en estos casos es obligarnos a no perder de vista que, a pesar de la universalidad de las reglas, tenemos que tomar en cuenta y no perder de vista la particularidad de los casos concretos (como lo exigen la abstracción y la universalidad analógicas), a la hora de ver su concordancia o correspondencia con las reglas, leyes y principios universales. La analogía implica una dialéctica o dinámica entre lo universal y lo particular, que quiere apresar lo más que sea posible de lo universal pero sin olvidar su dependencia de lo particular y el predominio de este último.

Sobre este contexto dialógico, también se puede preguntar si, dada la intervención de la comunidad de hablantes, se tendría en la racionalidad analógica en definitiva una noción de verdad como consenso. La respuesta es que no sólo ella. En la misma teoría aristotélica de la verdad se contienen y se manejan los tres tipos más frecuentes de teorías sobre la verdad: la de coherencia o sintáctica, la de correspondencia o semántica y la de consenso o pragmática. En la actualidad se suele negar mucho la de correspondencia, para quedarse con la de coherencia y/o la de consenso. Pero no son incompatibles, a pesar de que en la actualidad se piense que la de correspondencia lo es. Aristóteles acepta, como la base, la verdad de coherencia o sintáctica (que desarrolla más en los *Analíticos Primeros* y *Segundos*); después se encabalga la verdad como correspondencia o adecuación (la cual desarrolla en el libro *Gamma* de la *Metafísica*, y que Tarski recupera con el nombre de "verdad semántica"); pero también tiene el Estagirita la noción de verdad como consenso o pragmática (es la que desarrolla en la lógica de los *Tópicos* y en la *Retórica*). Lo que Eric Weil y otros estudiosos muestran es que de hecho el paradigma de la lógica aristotélica son los *Tópicos*, que son dialógicos; con lo cual la lógica es eminentemente de tipo pragmático, pero involucra no sólo la verdad como consenso, sino, a través de la sintaxis y la semántica, también una verdad como coherencia y otra como correspondencia. En realidad, el consenso no puede de suyo y por sí mismo dar la verdad completa, siempre tiene condiciones de restricción que apuntan a la correspondencia; indican que el consenso nos ha llevado a la realidad, que el diálogo pragmático nos ha hecho atinar al núcleo de la verdad como correspondencia. El acuerdo o

consenso viene a ser sólo un índice o síntoma de que se da una correspondencia con la realidad, de que se ha atinado (al menos hipotéticamente) al mundo, al ser.

Y es que ese problema se presenta siempre al abordar el conocer, sobre todo desde la perspectiva de la tradición filosófica realista, para hacerla comprensible al pensamiento actual. ¿Cómo se puede conocer la realidad desde un marco conceptual sin caer por ello en el relativismo? Es bien sabido que la actual filosofía hermenéutica, en muchas de sus expresiones, tiende al relativismo. Mas, por otra parte, también debe decirse que un realista puede aceptar que hay cierto relativismo en el conocer, sin caer en el relativismo total. De hecho, si se considera relativismo (mitigado) el decir que hay una perspectiva, un enfoque, eso viene a ser casi una verdad de Perogrullo. Más bien el problema es el de cuáles son los límites de ese relativismo limitado, moderado. ¿Todos los conocimientos se obtienen filtrados por el marco conceptual o hay algo que escapa a éste? Por ejemplo, se puede decir que las esencias se captan mediante ese marco conceptual o que son independientes de él. Hay quienes sostienen que las esencias de las cosas son meamente construidas por los cognoscentes, según sus enfoques y sus intereses (así los nominalistas). Hay otros que afirman que las esencias se dan independientemente del cognoscente, por parte de la realidad sola (así los realistas). De acuerdo con el realismo, no se puede decir que la realidad es el mero resultado del encuentro entre hombre y mundo, pues si se encuentran ya se daban de antemano.

De esta última forma no se puede decir que las esencias, al menos no todas, esto es no las esencias o clases naturales, sean construidas cognoscitivamente por el hombre. Sólo se podrá decir que como esencias universales se dan de manera fundamental, presupositiva y dispositiva en la realidad, en las cosas, y de manera formal o propia en la mente humana. Pero como esencias individuales se dan de manera formal en las cosas mismas (además de que son esencias dinámicas, esto es, dadas de alguna manera, pero con una evolución accidental). Hay cierta analogía en las esencias, son universales análogos. Y hay también iconicidad en ellas, son iconos o signos icónicos de sus referentes, de modo que con un conocimiento muy fragmentario y parcial de los mismos, podemos llegar a una universalización válida.

Aquí se centra el momento de la interpretación de ese fenómeno del conocimiento. Si se privilegia el lado del conocer, se incurre en el idealismo; si se privilegia el lado del ser, se entra en el realismo. Tal vez es difícil dar una participación e importancia equitativas a los dos lados del fenómeno, pero por lo menos hay que ser lo más justos que se pueda. No hay nada tan ontológico que no tenga algo de epistémico; pero tampoco hay nada tan epistémico que no tenga algo de ontológico; esto es, no hay nada tan real que no se haya filtrado por el conocimiento, ni nada tan cognoscitivo que no recoja a la realidad misma, o por lo menos se refiera y apunte a ella.

El problema está en que si de entrada se adopta ante el fenómeno del conocimiento una postura epistémica, nunca se pasará a lo ontológico, e injustamente se lo borraré. En cambio, si se adopta una postura ontológica, se seguirá dando su lugar a lo epistémico, y no se lo borraré. Esto se parece al problema de la relación, en lógica modal, de la modalidad *de dicto* y la modalidad *de re*. Si se toma como punto de partida la modalidad *de dicto*, no se puede pasar a la modalidad *de re*; en cambio, si se parte de la modalidad *de re*, sí se puede pasar a la *de dicto*. Así, en esta última postura, se conserva lo *de dicto* y además se acepta lo *de re*; en cambio, en la primera sólo se puede aceptar lo *de dicto* y rechazar lo *de re*. Hay rechazo y reduccionismo injustificado.

Esto repercute, como hemos dicho, en el conocimiento. Tenemos que evitar tanto una

epistemología idealista, subjetivista y relativista como una realista absolutista, objetivista a ultranza, pretendiendo que todo lo conocido está dado sin ninguna participación del sujeto cognoscente. Si se adopta un punto de vista que haga justicia tanto al ser como al conocer (es decir, que les dé su lugar adecuado, esto es, al conocer como ser y al ser como conocer), los cuales se unen en el fenómeno del conocimiento humano, se partirá del realismo pero se atenderá a lo que de participación y construcción del hombre hay en el proceso cognoscitivo. Y, a diferencia de esto, si se parte del idealismo o del relativismo subjetivista, no se podrá pasar a ningún realismo. De lo epistemológico a lo ontológico no es válida la consecuencia; en cambio, de lo ontológico a lo epistemológico sí, y así no se pierde ninguno de los dos polos. Sólo de esa manera se puede dar cuenta del proceso entero del conocer.

## 8. hermenéutica y ética

La perspectiva hermenéutica permea no sólo, como he dicho, la metafísica, deparando una metafísica hermenéutica o una hermenéutica metafísica. También prepara para una ética hermeneutizada, la plantea de manera distinta, y tiene que ser considerada en relación con ella. Igualmente, la hermenéutica analógico-icónica remite a la ética a la dimensión metafísica, abierta por la hermenéutica misma, donde ambas se aposentan, se mueven y conviven. Trataré de señalar algunos indicios o índices de esa afectación que se producen entre la hermenéutica y la ética, como ámbitos de la realidad humana.

La hermeneutización de la ética nos conduce a plantear pocos principios como puntos de partida. El primero y principal lo encontramos en algo de lo que se ha dicho que es un principio formal o vacío: "haz el bien y evita el mal". Pues, se añade, cada quien puede entender el bien (y, consiguientemente, el mal) como le plazca, no habría ninguna unanimidad. Por ende, no se podría universalizar el contenido material de ese principio formal. Pero hay algo de lo que podemos echar mano, y es el estudio de la naturaleza del hombre. Hacer una lectura de la naturaleza humana como un texto, para extraer de él las consecuencias y aplicaciones que necesitamos para dirigir su conducta. Sin ese conocimiento del hombre, sin esa interpretación de su ser, tendremos una ética muy formal y muy pura, pero completamente vacía. Es preciso llegar a lo material, a lo valorativo, a lo axiológico. Y ese paso de la naturaleza al valor, del ser al deber ser, no es falaz; no es esa falacia naturalista de la que tanto han acusado los positivismo, sino que es un paso válido, que efectuamos constantemente, ya que la hermenéutica nos hace ver que en la trama de nuestros juicios descriptivos hay elementos valorativos. Como mediación entre la metafísica y la ética, la hermenéutica nos ayuda a construir el puente de una antropología filosófica, una filosofía del hombre. Ella nos lleva a conocer al hombre para así normar convenientemente su conducta (39).<sup>39</sup>

La importancia de dilucidar lo más posible un criterio de moralidad se ve sobre todo ahora, cuando muchos pensadores han querido convencernos de que no hay criterios, ni reglas, ni principios. Sólo existiría el punto de vista, el enfoque, la circunstancia, todo relativo a la persona. Pero eso es dejar la moral al individuo, a sus intereses y caprichos. Por ello conviene, aun sea moderadamente y sin rigideces morbosas, plantear criterios claros y firmes. Tal vez sean pocos y muy generales, pero suficientes para que la persona los aplique en su acción concreta. Es una de las cosas más difíciles esta búsqueda de criterios orientadores a la vez que educadores de la libertad.

Ahora es cuando más parece conveniente volver a una ética de virtudes, que nacen de esa aplicación de la analogía que es la virtud, entendida como el término medio, ya que la

analogía es proporción, medida, medida. Sobre todo la prudencia, puerta de las virtudes, es la que se muestra como más necesaria. Educación de virtudes, no de solas leyes o reglas, ni, mucho menos, de meros contenidos que sólo llevarían a la confusión. Hay que buscar la estructuración de la vida moral: ciertas leyes y reglas, como el ideal de la caridad, del amor; la proyección a obras de misericordia, que acrisolan el corazón del hombre y lo hacen solidario, más allá de lo obligatorio, por esa empatía o compasión que tan propia es de la interpretación; el ver el bien como un don, y vivir en la perspectiva de los dones, de la donación, de la oblatividad. Además, ver eso como una bienaventuranza, como gracia, en la línea de la gratuidad, contraria a la envidia, a la soberbia narcisista y a la cerrazón frente al prójimo. Eso haría a nuestra ética hermenéutica un tratado bastante completo.

La perentoriedad de una ética hermenéutica se ve en que presenta una alternativa a las ofrecidas por los que ahora detentan la enseñanza de la moral, que son — por desgracia— los medios de comunicación masiva. Duele pensar en los patrones de conducta y paradigmas morales que inculcan, por ejemplo, el cine y la televisión. Es necesario un paradigma muy diferente de acción moral.

La hermenéutica sirve a la historia no sólo al interpretarla, sino al recordarle lo que debe ser evitado, lo que estuvo mal, lo que más vale que no se repita. Señalar errores y subrayar aciertos. El juicio de la hermenéutica se vuelve juicio ético cuando da pie para cualificar de bueno o malo moralmente lo que se relata como hecho histórico. Descubre sentido, pero también abre la posibilidad de una imputación ética, de bondad o maldad. La hermenéutica da paso a la ética al posibilitar el paso de lo meramente descriptivo a lo valorativo, al juicio práctico moral.

Pero la hermenéutica, sobre todo con su analogicidad y su iconicidad, abre también camino a la ética como interpretación de las realidades vitales, como lo ha hecho ver Vattimo (39)<sup>39</sup> (y también a otra dimensión, como lo ha hecho ver él mismo, a saber, la de lo religioso) (40).<sup>40</sup> Una conexión de la filosofía con la ética es el carácter que la hermenéutica le ha dado a ésta de interpretación de la vida mediante la interpretación de la muerte (41).<sup>41</sup> La filosofía ha sido considerada en una extensa tradición como *meditatio mortis*; por eso la hermenéutica nos hace recordar ese aspecto capital del filosofar mismo. La vida del hombre tiene como ingrediente principal la reflexión, y el tope de la vida con la muerte no puede sino ponerlo a pensar. Ciertamente es en buena medida misterio, pero el hombre siempre ha ensayado el filo de su reflexión con los misterios, por más que en la mayoría de los casos no llegue sino a producir pequeños rasguños en ellos. Tocar el misterio, la gran ambición — y necesidad— del hombre.

Se ha dicho que la muerte se ha vuelto un asunto privado, mientras que la sexualidad se ha vuelto un asunto público (siendo que antes era al revés). La vida sexual, las costumbres sexuales, casi de todo tipo, se exhiben en los medios de comunicación, mientras que la agonía del moribundo se esconde, se oculta a la vista de los demás; parece que aterra ver el proceso del morir. Antes era casi un acontecimiento público, que congregaba a la familia y deudos en torno al moribundo, y ahora sólo muy pocos soportan estar presentes, o están solamente los más cercanos a la persona. Inclusive se ha acuñado en los hospitales la expresión "enfermos terminales" para evitar la alusión directa a la muerte.

En ese espíritu, parece que también ahora la pregunta por la muerte se ha querido esconder, y hasta sabotear. Sin embargo, es la pregunta más rica. Tal vez haya sido la muerte, el misterio de la muerte, uno de los máximos factores de admiración y perplejidad en el hombre, de modo que es lo que más lo ha movido a hacer metafísica. De hecho la metafísica, al ser una

trascendencia de lo físico, va más allá de lo dado y hurga en el misterio, en la posibilidad o no posibilidad de algo más allá de la muerte. Pero no sólo eso; esta meditación no se queda en la metafísica, avanza a la ética y a la religión; es la que las conecta, de hecho. Ha habido épocas de la filosofía, como hace poco el existencialismo, en que la muerte sirvió de motivo más importante del filosofar mismo. Tanto Heidegger como Sartre vieron a profundidad el carácter de ser-para-la-muerte que tiene el hombre. Pero justamente del sentido que se dé a la muerte dependerá la actitud filosófica con respecto a esta vida presente. El propio Heidegger, a mi modo de ver, dio a la vida filosófica un fuerte carácter de hermenéutica de la muerte, de *meditatio mortis*.

Sólo si la muerte se pone como pregunta para el hombre, como problema y cuestión, se vuelve, además de un hecho ineludible, una responsabilidad que afecta la vida. ¿Qué significa para mí la muerte? ¿Qué quiero que mi muerte signifique para mí? ¿Qué deseo que signifique para los demás? Casi siempre, espontáneamente, pensamos que queremos algún tipo de recuerdo nuestro en el interior de los semejantes. Es el recuerdo, la rememoración, la *anamnesis* y el llevar a los otros, o ser llevado por los otros, *en el corazón*. Para algunos a eso se reduce el que quede algo de nosotros después de la muerte. Para otros el perdurar, el pervivir, la inmortalidad, el inmortalizarse o ser inmortalizado es el resultado de la acción salvadora de un Dios. Y eso nos hace pasar de la ética a la religión misma.

La hermenéutica nos hace percatarnos de un hecho aparentemente trivial —Kant fue muy claro en ello—: es muy distinta la actitud del hombre ante la muerte si se tiene la creencia en la inmortalidad que si no se tiene. En caso de no tenerse, la muerte es mero término; pero, si se tiene, la vida presente continúa de alguna forma en la otra. Además, con ello entronca la idea de que el comportamiento en esta vida tendrá repercusiones en otra. En efecto, cuando se acepta la idea de la inmortalidad, de inmediato se asocia con la idea de un Dios juez, y con la sospecha de que la conducta moral actual labra en la otra el premio o el castigo; pero esa posibilidad de ser premiado o castigado por lo que se ha hecho reclama la creencia en la libertad. Si no hay libertad, no hay responsabilidad, y, por ende, no podrá haber sanción alguna. Esto ciertamente condiciona la vida y la determina con ciertas perspectivas. Mas frente a esto pueden adoptarse varias actitudes. Dejando de lado la espinosa idea de la predestinación, puede asumirse la actitud de miedo y de vigilancia para no ser merecedor de castigo, por pensar en un Dios premiadador y castigador —sobre todo castigador— que está listo para atrapar al hombre pecador en cuanto se le acabe el tiempo de su libertad con la muerte. O se puede tener otra actitud muy distinta, la de pensar en la otra vida como el encuentro con un Dios bueno, que ha hecho un llamado y una invitación al hombre para que viva como hijo suyo, para ser después llevado a la plenitud del amor en ese encuentro gozoso con Él.

Pero aun en una postura no religiosa, la ética tiene que ponerse muy en el fondo como meditación de la muerte, como hermenéutica de esa seguridad radical, y produce entonces la hermenéutica una ética basada en las convicciones propias, como ha querido Kai Nielsen. Se busca el altruismo, se busca la satisfacción por haber cumplido consigo mismo y con los demás. De cualquier forma, la interpretación de la muerte (y, por lo mismo, de la vida) conecta la ética con la hermenéutica. Pero también es lo que conecta la ética con la metafísica, ya que la percepción del tiempo y la meditación sobre él es lo que más abre nuestra intelección metafísica seria, comprometida y auténtica.

## 9. conclusión

De esta manera, vemos que la naturaleza de la hermenéutica es ser un arte y ciencia de la

interpretación que tiene por objeto la comprensión del texto con cierta sutileza y penetración. Se divide en hermenéutica teórica y en hermenéutica práctica o aplicada; la primera es la recolección de principios y reglas que guían la interpretación sutil y adecuada, la segunda es la aplicación de esos principios y reglas en la interpretación concreta de un texto. Para ello pone el texto en su contexto apropiado. Su metodología es la sutileza, tanto de entender un texto, como la de explicar o exponer su sentido y la de aplicar lo que dice el texto a la situación histórica del intérprete. Recorre los movimientos metódicos de la apropiación o acercamiento y del distanciamiento objetivo.

En el acto hermenéutico hay un texto, un autor y un intérprete. El texto puede ser de varias clases: escrito, hablado y actuado (o plasmado en otros materiales, y aun se ha tomado como texto el puramente pensado). Precisamente la sutileza interpretativa o hermenéutica consiste en captar la intencionalidad significativa del autor, a pesar de la injerencia de la intencionalidad del intérprete. El intérprete pone en juego un proceso que comienza con la pregunta interpretativa frente al texto; sigue con el juicio interpretativo del intérprete, juicio que suele ser primero hipotético y luego categórico; y se pasa de hipotético a categórico mediante una argumentación que sigue una inferencia hipotético-deductiva, o retroductiva, o abductiva. En todo caso, la argumentación interpretativa sirve para convencer a los otros miembros de la comunidad o tradición hermenéutica acerca de la interpretación que se ha hecho.

Y tiene que hacerse el hábito de la buena interpretación, ir adquiriendo con el estudio y con la práctica esa virtud, y sobre todo teniendo buenos modelos o paradigmas de intérpretes. No para quedarse allí. Eso únicamente le dará la incoación del hábito. Tendrá que esforzarse por avanzar en él, inclusive superar a sus maestros, rebasar su propia tradición.

Además, podemos ver que a la hermenéutica puede acompañarla una ontología o metafísica. A veces se ha pretendido que la hermenéutica excluye la metafísica. Pero más bien excluye la metafísica preotente y unívoca, que es violenta, como la de la modernidad. Por eso ahora, en el momento de la postmodernidad, no debe olvidarse que hay distintos tipos de metafísica. Y de este modo se abre una nueva oportunidad para la ontología o metafísica, a una nueva clase de esta disciplina. Sobre todo, a una ontología o metafísica analógica.

Y es que, en definitiva, se abre la puerta a un pensar analógico, a una racionalidad analógica (y no sólo a una hermenéutica analógica), que no caiga en la prepotencia de la univocidad, del univocismo, ni en el relativismo de la equivocidad, del equivocismo. Es una racionalidad abierta y a la vez rigurosa, que no se cierra en el único enfoque y en la única verdad, de modo reduccionista; pero tampoco se abre indefinidamente a cualquier enfoque y las demasiadas verdades, sino que reconoce un límite para las verdades y los enfoques, de modo que, pasando ese límite, se da lo falso y lo erróneo. Pero ya se ha dado cabida al pluralismo, a un pluralismo dialogante, pues la analogía hay que establecerla mediante el diálogo, en el diálogo de los que están en el camino de su búsqueda.

## Notas

<sup>1</sup> **Resumo muy apretadamente aquí temas que he abordado en *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM, 1997.** Ver además M. Beuchot, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1989; M. Beuchot - R. Blanco (comps.), *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, México: UNAM, 1990; y M. Beuchot, *Hermenéutica, postmodernidad y analogía*, México: Miguel Ángel Porrúa-UIC, 1995. Añado aquí nuevas elucubraciones sobre la analogía y la iconicidad en la hermenéutica. Han surgido

de un diálogo muy fructífero con mi amigo Ricardo Blanco.

<sup>2</sup> Cf. M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano: Bompiani, 1989 (2a. ed.