





HERMENÉUTICA ANALÓGICA, HISTORICIDAD Y FILOSOFÍA



HERMENÉUTICA ANALÓGICA,  
HISTORICIDAD Y FILOSOFÍA

Mauricio Beuchot



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SINALOA  
MÉXICO, 2013

Primera edición: noviembre de 2013

D. R. © MAURICIO BEUCHOT

D. R. © UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SINALOA  
Ángel Flores s/n, Centro, Culiacán, 80000  
(Sinaloa)  
DIRECCIÓN DE EDITORIAL

ISBN: 978-607-737-009-3

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

Editado e impreso en México

# Índice

Presentación.....	9
<i>Juan Carlos Ayala Barrón</i>	
I. Introducción.....	11
II. Nihilismo y analogía en Nietzsche.....	15
III. La hermenéutica de las formas simbólicas en Ernst Cassirer.....	35
IV. Hermenéutica y analítica del ser-ahí en Heidegger .....	53
V. Hermeneutas de hoy.....	73
VI. Exposición de la hermenéutica analógica .....	91
VII. Hermenéutica analógica y filosofía de la historia .....	107
VIII. Sobre la cosmovisión, desde una hermenéutica analógica.....	109
IX. Hermenéutica analógica y diversidad .....	143

X. Conclusión: la hermenéutica analógica y su repercusión en la filosofía .....	159
--	-----



## Presentación

El libro HERMENÉUTICA ANALÓGICA, HISTORICIDAD Y FILOSOFÍA analiza diversas vertientes de la hermenéutica con lo que el Dr. Mauricio Beuchot ofrece una visión general de las aplicaciones de la hermenéutica a la historia, a la filosofía y la propia realidad de la que formamos parte. En otras palabras, la concibe como una herramienta metodológica útil a los problemas de nuestra contemporaneidad y del propio pensamiento, pero agrega una visión propia, una construcción teórica particular: la hermenéutica analógica. Para ello, retoma los planteamientos de diversos autores que aportaron su particular punto de vista y desde los cuales él mismo nos descubre los aportes a su propuesta.

El libro es esclarecedor en tanto que mantiene una estructura que se organiza bajo el siguiente esquema:

1. En el primer ensayo hace un planteamiento claro del problema que se trata, dedicando una buena parte a esclarecer los distintos enfoques que se dan a la historia y a la filosofía. El resultado presenta una aplicación a la filosofía de la historia de nuestro tiempo, de interés no solamente para los estudiantes y especialistas, sino para la sociedad en general. Es una prueba de que la filosofía puede incidir en la sociedad, desde la teoría, para iluminar la práctica.

2. El libro tiene, también, una argumentación conducente y convincente. Así, ayudándose de un notable instrumental filosófico, nos hace ver cómo la comprensión de la historia necesita una teoría hermenéutica que ilumine la interpretación de nuestra realidad histórico-social y supere el relativismo excesivo. De esta forma logra una mediación que resulta valiosa para la filosofía actual.
3. Asimismo, se siguen a detalle los planteamientos y argumentos de varios filósofos y hermeneutas que han abordado esos caminos de la filosofía de la historia y los han usado críticamente. Beuchot hace una excelente recopilación de esas teorías y las aplica de manera adecuada a la filosofía de la historia para profundizar en sus raíces epistemológicas, pero asomándose a su perspectiva teleológica, que es la que le da sentido.
4. Finalmente, me parece que la principal aportación del libro es el análisis del papel de la hermenéutica en relación con la historia, algo que necesita la filosofía actual, sobre todo en nuestro país, donde se está profundizando en las metodologías para la investigación histórica de la filosofía mexicana.

Por todo lo anterior, considero que esta obra es sumamente valiosa y aporta un caudal teórico muy importante que servirá como herramienta para una investigación histórico-filosófica no solo de México, sino del mundo.

Juan Carlos Ayala Barrón  
Líder del Cuerpo Académico Humanismo e Identidad Cultural  
de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAS

## I. Introducción

En esta obra trataré de presentar a varios autores para señalar el camino que ha seguido la hermenéutica hacia una hermenéutica analógica.

Así, en el capítulo primero, se abordará el tema de Nietzsche como analogista, concretamente en el ámbito del nihilismo; fue alguien que se opuso al nihilismo decadente de su tiempo, pero no para caer en un equivocismo que no conduce a nada, sino a un nihilismo analógico, que él llamaba clásico o positivo.

Después, en el segundo capítulo, se hablará de la hermenéutica del símbolo, de Cassirer, que él denominó filosofía de las formas simbólicas. Es uno de los hitos más relevantes en la historia de la interpretación del símbolo y su uso para hacer filosofía.

Viene en seguida, en el capítulo tercero, la hermenéutica como análisis del ser ahí, en el libro de Heidegger *El ser y el tiempo*, que es uno de los que marcaron la historia de la hermenéutica, al igual que la de la ontología. Y es que, en la historia de la hermenéutica Heidegger ocupa un lugar de principalidad, sobre todo en esa época suya de *El ser y el tiempo*; de ahí que tomemos de esta obra algunas de sus reflexiones vertebrales para esclarecer la función de la hermenéutica en la filosofía actual.

Veremos, a continuación de ello, en el cuarto capítulo, a algunos hermeneutas recientes, tales como Vattimo, Ferraris y Gron-

din, que, con orientaciones bastante diferentes, son los que marcan el paso a la hermenéutica de hoy.

El capítulo quinto se ocupa de dar una exposición sucinta de la hermenéutica analógica, para ver cómo trabaja con los significados de los textos, procurando evitar las interpretaciones unívocas y las equívocas. Las interpretaciones analógicas tienden a recuperar el significado de manera ponderada y equilibrada.

Aparece después, en el sexto capítulo, una aplicación de la hermenéutica analógica a la historia. Y es que la filosofía de la historia ha sido un campo muy propicio para la hermenéutica, por lo que resulta conveniente para ella una hermenéutica analógica, que eluda la interpretación unívoca del devenir histórico, pretenciosa de un sentido único, así como la interpretación equívoca del mismo, que lo deja prácticamente sin sentido.

El capítulo séptimo contiene una disquisición sobre la idea de cosmovisión, algo tan indispensable para el ser humano, y se hará esto desde el punto de vista de una hermenéutica analógica. Todo ser humano tiene una cosmovisión, la de su propia cultura, pero también con ingredientes y disposiciones personales, y allí entra la interpretación, por lo cual cabe aplicar una hermenéutica analógica a ese trabajo de aprendizaje y de crítica.

En el capítulo octavo se abordará el tema de la diferencia, en relación con la hermenéutica analógica. Si en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad, también una hermenéutica analógica tiene que privilegiar la diversidad. Y esto es muy pertinente hoy en día, que tanto se debate el problema del multiculturalismo.

El noveno capítulo, que también quiere ser conclusivo, esto es, una conclusión que se siga de nuestros pasos anteriores, anticipa la repercusión de una hermenéutica analógica sobre el todo de la

filosofía, es decir, conjetura o atisba cómo será la filosofía a la luz de la hermenéutica analógica.

Estos aspectos de la hermenéutica analógica, tanto teóricos como prácticos pueden ser de utilidad tanto a los que se inician en el conocimiento de esta propuesta como a los que tratan de aplicarla a campos diversos.



## II. Nihilismo y analogía en Nietzsche

### 1. ANTECEDENTES

El nihilismo es un fenómeno de pensamiento muy antiguo que ha estado asociado a la religión, como en el budismo, pero que también se ha asociado a la crítica de la religión, como en el nihilismo decimonónico. En este capítulo me propongo estudiar el concepto de nihilismo de Nietzsche, para seguir, a su luz, el de la época reciente hasta la actualidad, a saber, en Heidegger y en Vattimo. Nietzsche nos brinda el concepto original de nihilismo, el cual será después recibido, a partir de él, por Heidegger y por Vattimo; este último autor tiene la ventaja de que hace algunas aplicaciones del nihilismo nietzscheano al tiempo actual.

El término «nihilismo» aparece en pensadores idealistas como Jacobi, románticos como el famoso Jean-Paul, Turgeniev, e igualmente en Dostoyevski.<sup>1</sup> También se halla en los anarquistas rusos y en Paul Bourget, de quien lo toma el propio Nietzsche. Tal vez deba decirse que tiene diferentes connotaciones en cada uno de ellos (como parece encontrarlas en los nihilistas de hoy); pero el nihilismo actual, llamado de la posmodernidad, llega a través de

<sup>1</sup> H. Fries, *El nihilismo*, Barcelona: Herder, 1967, pp. 23 ss.

Nietzsche, por eso es tan importante para nosotros, sobre todo para nuestro concepto de hermenéutica.

Terminaré haciendo algunas reflexiones sobre el nihilismo desde una hermenéutica analógica. Creo que se puede hablar del nihilismo en un sentido positivo como nihilismo analógico, algunas de cuyas características trataré de señalar en su lugar y momento.

## 2. EL NIHILISMO SEGÚN NIETZSCHE

En diversos sentidos, Nietzsche es nihilista y anti-nihilista.<sup>2</sup> Se opone al nihilismo europeo de su época, que es tibio y autocomplaciente; es más bien pesimismo y decadentismo, esto es, nihilismo incompleto. Por eso llama al nihilismo verdadero y pleno, que acaba con todos los valores establecidos y afirma la voluntad de poder, según una procesión y desarrollo que veremos más adelante.<sup>3</sup> Lo que él ve como nihilismo tibio y falso es el predominio de los débiles sobre los fuertes, o, como los llama en *Humano, demasiado humano*, de los espíritus débiles sobre los espíritus fuertes.<sup>4</sup> El nihilismo, entendido como decadencia, tiene, pues, una connotación médica, de enfermedad y debilitamiento; pero

<sup>2</sup> Para la comprensión del nihilismo nietzscheano me ha servido mucho R. Ávila Crespo, «Una forma divina de pensar». Nietzsche y el problema de la nada», en *Convivium* (Barcelona), Segunda serie, n. 19 (2006), pp. 65-84.

<sup>3</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2000 (6a. ed.), pp. 207 ss.; M. Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid: Akal, 2000, pp. 29 ss.; J. Manzano, *Friedrich Nietzsche, detective de bajos fondos*, México: UIA, 2002, pp. 83-97.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, V, 229-230, México: Editores Mexicanos Unidos, 2000 (4a. reimpr.), p. 178.



es mucho más, alcanza la cultura misma. La debilidad y la fortaleza se dicen aquí por relación a la voluntad de poder, de modo que los espíritus fuertes son los que se atreven a ejercer esa voluntad de poder de la que han logrado adueñarse. Esta decadencia, como enfermedad de la civilización o de la cultura es general, ataca a toda la humanidad.

¿Cómo describe Nietzsche este estado de decadencia? La decadencia se manifiesta, en primer lugar, como un desorden en los instintos. Los instintos que deberían gobernar al hombre están esclavizados. Frente a ese desorden, el decadente se refugia en la razón, y la pone como dominadora y ordenadora de esos instintos principales. La lógica miope y la moral mojigata hacen ese trabajo. Inclusive, la justicia que proclaman no es más que la venganza de su resentimiento, originado por su impotencia ante las fuerzas interiores.

Los débiles se impusieron a los fuertes por obra de ciertas artimañas; una de ellas fue la educación. La pedagogía decadentista, so pretexto de mejorar moralmente al hombre, lo ha domesticado, lo ha hecho bestia de trabajo, dócil y mediocre. De esto se ha encargado, sobre todo, la educación religiosa, con su idea de pecado. Con ella presenta al hombre su debilidad y lo sojuzga, con la conciencia de que nunca podrá vencer sus instintos y pasiones.<sup>5</sup> También la idea de virtud ha hecho lo suyo:

Hasta el presente no se ha enseñado sino la virtud, el desinterés, la piedad, la negación de la vida. Yo enseño a decir *sí* a lo que fortalece; *no* a lo que nos agota. Se ha llamado Dios a todo lo que debilita;

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, trad. A. Froufe, Madrid: EDAF, 1998, I, 187.

comprendí que el *hombre bueno* era una autoafirmación de la decadencia. La *piEDAD*, la virtud superior para Schopenhauer, es más peligrosa que cualquier vicio. Hay que respetar a la *fatalidad* que dice a los débiles que desaparezcan.<sup>6</sup>

Precisamente el *amor fati* y el eterno retorno son remedios que plantea Nietzsche para la decadencia y el nihilismo.

La conexión del nihilismo con el tema religioso se ve principalmente en que conlleva la muerte de Dios. Esto se encuentra en la misma definición que nuestro filósofo da del nihilismo:

Nihilismo: los valores supremos perdieron su crédito. Falta contestar al *por qué...* Nihilismo radical: creencia en una absoluta desvalorización de la existencia, cuando se trata de los supremos valores que se reconocen, más la idea de que no tenemos el más mínimo derecho a suponer un más allá o un en sí *divino*.<sup>7</sup>

En efecto, uno de los rasgos del nihilismo es, según Nietzsche, lo expresado por el grito del loco y de Zaratustra: «Dios ha muerto». Esta frase ha levantado muchas polémicas en cuanto a su interpretación correcta. Me parece que no quiere decir precisamente que no haya algo trascendente, sino que el hombre necesita volver su mirada a la inmanencia. Significa que los fundamentos en los que se apoyaban los valores tradicionales han caído. Significa que las esperanzas que antes se tenían han desaparecido. Así, pues, no hay que interpretar esta muerte de Dios como la de un ente trascendente, sino la de toda una ideología.<sup>8</sup> En efecto, rela-

<sup>6</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 2-3.

<sup>8</sup> *Ibid.*, II, 43.

cionada con el decadentismo y el nihilismo, la creencia en Dios es incluso ganancia:

Ventaja de la hipótesis cristiano-moral: *antídoto* contra el *nihilismo* práctico y teórico: *a)* Da al hombre un valor absoluto en oposición a su pequeñez, a su contingencia en el devenir. *b)* Da al mundo, no obstante el mal, el carácter de perfección, comprendida la *libertad*: el mal parece pleno de sentido. *c)* Proporciona al hombre un *conocimiento adecuado* de los valores absolutos. *d)* Evita que el hombre se desprecie y que se declare contra la vida.<sup>9</sup>

Esta situación acarrea en la modernidad la angustia y el sentimiento del absurdo. No se trata, tampoco, de un nihilismo ontológico, según el cual la nada sería mejor que el ente, el no ser que el ser, sino que es un nihilismo axiológico, es la nada de valor en la moral decadente que se aposenta por doquier.<sup>10</sup> Esto hace que sea la axiología la que nos permita romper ese nihilismo, es decir, estudiar el nihilismo axiológico para oponerle los valores que serán los de la vida auténtica. Para ello Nietzsche propone dos cauces: primeramente, criticar el idealismo, que es la causa del nihilismo moderno; con ello se superará la metafísica. Y, en segundo lugar, transmutar los valores, para que a la sociedad decadente suceda el superhombre.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, «La moral como manifestación contra naturaleza», trad. P. González Blanco, México: Editores Mexicanos Unidos, 1999 (3a. reimpr.), pp. 37-44. Ver también L. Sagols, *¿Ética en Nietzsche?*, México: UNAM, 1996, pp. 126 ss.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Ia. parte, «De la virtud que hace regalos», III, trad. A. Sánchez Pascual, México: Alianza, 1995 (reimpr.), p. 123:

Por eso Nietzsche estudia las etapas de este nihilismo, explora la historia de la axiología, para poder destruirla, superarla.<sup>12</sup> La historia del nihilismo que Nietzsche relata es la siguiente. Su preludio es el *pesimismo*, como el de su maestro Schopenhauer. Es una mezcla de disgusto, rebeldía y nostalgia, con algo de romanticismo, pues se basa en el dolor para decir que es mejor el no ser que el ser, y sofoca la vida con el ascetismo, inspirado en el budismo. Pero es la misma decadencia, sólo que disfrazada: «[E]l simple hecho de preguntarse si el no ser vale más que el ser, ¿no es en sí una enfermedad, un signo de decadencia?».<sup>13</sup> Nietzsche llega a decir, sin ambages: «el pesimismo es preformación del nihilismo».<sup>14</sup>

Hay un pesimismo que es fruto de la debilidad, y se manifiesta como historicismo; hay otro pesimismo que es fruto de la fuerza, y es la *analítica* del valor. De este último, que es una lucha cuerpo a cuerpo con la nada, se pasa al *nihilismo incompleto*, que es una especie de aceptación de ella, pero que se queda corta. Es incompleto porque, aun cuando contempla la caída de los valores tradicionales, sigue con el fundamento. En lugar de Dios, pone a los ídolos. Por eso propicia el fanatismo, el sectarismo y el totalitarismo. Es el nihilismo de los librepensadores, que son como curas laicos, defienden los valores de la moral cristiana, pero secularizados. El deber kantiano ocupa el lugar de Dios. También lo ocupa el progreso que proclaman los socialismos, que no es sino

««Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre» —¡Sea ésta alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad!».

<sup>12</sup> Esta historia es esquematizada por M. Heidegger, en «El nihilismo europeo», en el mismo, *Nietzsche*, Barcelona: Destino, 2000, vol. I, pp. 81-83.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, II, 41.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 9.

el bienestar instituido para todos. El bienestar, la comodidad, es un elemento de nihilismo muy fuerte. Es un nihilismo incompleto porque no busca ninguna transvaloración de los de los valores imperantes hasta el momento, no los derrumba. Con todo, aquí la religión ya está superada, en cuanto secularizada.

Del nihilismo incompleto se pasa al nihilismo completo, el cual tiene dos fases: pasivo y activo. En el *nihilismo pasivo*, los valores tradicionales se desploman, porque se acepta la ausencia de fundamento; con todo, en esta conciencia de la nada axiológica, la inteligencia arrastra a la voluntad, pues, en lugar de proponer nuevos valores, solamente se acepta la ausencia de ellos. Todo es complacencia en el sinsentido. Pero es una especie de vuelta al idealismo, sólo que a la inversa: es una metafísica idealista que encumbra la nada:

El ojo del nihilista idealiza en feo, es infiel a sus recuerdos; los deja caer, deshojarse; no los protege contra la decoloración lívida que vierte la debilidad sobre las cosas lejanas y pasadas. Y lo que deja de hacer hacia sí mismo, no lo hace tampoco hacia todo el pasado del mundo: él lo deja caer.<sup>15</sup>

En este nihilismo pasivo se capta que no hay verdad, pero no se propone ninguna nueva verdad. Por eso en él hay mucho rechazo de la religión, pero nada más.

Eso obliga a que, posteriormente, se pase a un *nihilismo activo*, con voluntad de destrucción y aun de construcción. En un primer momento, se trata de un nihilismo activo destructivo: estos nihilistas o decadentes activos son los más conscientes, ya que

<sup>15</sup> *Ibid.*, II, 43.

promueven la destrucción de los valores tradicionales. Actúan como incendiarios, como terroristas de la humanidad, «aunque no se trate más que de una convulsión, un furor ciego».<sup>16</sup> Es decir, son activos, tienen una actividad, pero sin cabeza. Sin embargo, el nihilismo activo es ya una superación del pasivo o negativo: «Hay un nihilismo activo: signo del aumento de poder en el espíritu. Y uno negativo: decadencia y retroceso del poder del espíritu».<sup>17</sup> Aquí la religión es combatida frontalmente, pero falta pasar a una etapa más avanzada, que es la final.

En esa última fase del nihilismo, la del nihilismo activo constructivo, surge la posibilidad, aunque remota, de que el propio nihilismo sea superado. Aquí entra la voluntad de poder afirmativa, la cual defiende la vida contra la nada, crea valores en lugar de lamentarse por la caída de los valores tradicionales, en lugar de llorar la muerte de Dios. Se trata de lo que el propio Nietzsche denomina un *nihilismo clásico*, en el que se da la posibilidad de que surja, por la difícil situación, la distinción entre los decadentes y los creadores. La dificultad funcionará como pedagogía para producir «hombres que tendrán *todas* las cualidades del alma moderna y la fuerza de transformarlas en salud».<sup>18</sup> Lo explica así:

La filosofía experimental, como yo la vivo, intenta la posibilidad del nihilismo sistemático; no para detenerse en el *no*, sino para ir hasta lo contrario, la afirmación dionisiaca del mundo, que quiere el círculo eterno. Mi fórmula en este punto es *amor fati*. A tal fin son necesarios y deseables los lados de la existencia hasta ahora negados, por amor a ellos mismos, como si fueran los lados de la existencia

<sup>16</sup> *Ibid.*, II, 14.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>18</sup> *Ibid.*, II, 377.

más poderosos, fecundos y verdaderos. También es menester valorar los lados de la existencia que hasta ahora han sido solamente afirmados, comprender de dónde nace tal valoración, y cuán poco es obligatoria para una valoración dionisiaca de la existencia. Con esto adivinaba yo en cuán otra dirección debe figurarse la elevación del hombre, en una raza más fuerte, de hombres superiores, más allá del bien y del mal.<sup>19</sup>

Aquí la religión ya está totalmente superada por esos nuevos valores (dionisiacos) que trae consigo la voluntad de poder.

Este nihilista clásico, todavía decadente, es llamado por Nietzsche «el último hombre», y tendrá que dar paso al «superhombre», que será el que opere la transvaloración total y definitiva. El superhombre será la superación del nihilismo. Será producto de la educación de la voluntad de poder afirmativa, que llevará a un *nihilismo extático*, nuevo y vencedor del nihilismo anterior. Es la estimulación de la creatividad por el desprecio de los mediocres, incluso de ese último hombre, que, dolido por la muerte de Dios, se entrega al bienestar, al confort. En cambio, el superhombre es un héroe, sacrifica su hedonismo en aras de la superación.<sup>20</sup> Nietzsche lo llama también nihilismo clásico extático, y es el que él prefiere y propone; ya no es un anhelo de la nada, sino, al contrario, del verdadero ser, esto es, de la vida y sus valores. Es una voluntad de verdad que se asume como voluntad de poder.

Pues bien, de esta manera se ve que Nietzsche es un nihilista muy peculiar, un nihilista del nihilismo, es decir, que en su propuesta de nihilismo mantiene una superación del nihilismo basa-

<sup>19</sup> *Ibid.*, 1041.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, ed. cit., Ia. parte, «De la guerra y el pueblo guerrero», pp. 79 ss.

da en la voluntad de poder, esto es, de ser, de valor y de sentido. Este examen del nihilismo fue retomado por varios pensadores, como Oswald Spengler (*La decadencia de Occidente*, 1918) y otros, entre ellos Heidegger, a quien ahora pasaremos, pues es uno de los que más ha reflexionado sobre el nihilismo en nuestro tiempo, en la herencia nietzscheana.

### 3. EL NIHILISMO DE NIETZSCHE SEGÚN HEIDEGGER

En un primer momento, Martin Heidegger retoma la reflexión sobre el nihilismo europeo del siglo XIX realizada por Nietzsche. En ese sentido, es un continuador suyo. Heidegger comienza haciendo una lectura muy personal o peculiar de Nietzsche, en la que lo ve como un gran metafísico, el último. Por eso interpreta como metafísica nietzscheana los cinco grandes puntos de su doctrina: 1) la vuelta al nihilismo clásico, 2) la transvaloración de los valores válidos hasta el momento, 3) la voluntad de poder, 4) el eterno retorno de lo mismo y 5) la muerte de Dios para dar vida al superhombre.<sup>21</sup>

Según Heidegger, el pensamiento de Nietzsche es una metafísica u ontología, aunque parezca axiología, porque ciertamente habla del valor y del sentido, pero éstos se encuentran en el ser; es ver el lado del ser que es valor. Precisamente el nihilismo que Nietzsche encuentra y critica es no querer ver la nada en relación con el ser, es miedo de pensar la nada, de profundizar en ella, no querer comprender su esencia, como no querer pensar en la

<sup>21</sup> M. Heidegger, *art. cit.*, pp. 35-40.



muerte para no pensar en la vida.<sup>22</sup> Por eso Nietzsche tiene que oponer una cierta metafísica a esa metafísica mala:

Puesto que reconoce al nihilismo como movimiento, y sobre todo como movimiento de la historia occidental moderna, pero no es capaz, sin embargo, de pensar la esencia de la nada porque no es capaz de preguntar por ella, Nietzsche tiene que convertirse en el nihilista clásico que expresa la historia que ahora acontece. Nietzsche reconoce y experimenta el nihilismo porque él mismo piensa de modo nihilista. El concepto nietzscheano de nihilismo es él mismo un concepto nihilista. A pesar de todo lo que *comprende*, no es capaz de reconocer la esencia oculta del nihilismo porque lo comprende de antemano y exclusivamente desde la idea de valor, como el proceso de desvalorización de los valores supremos. Nietzsche tiene que comprender así el nihilismo porque, manteniéndose en la senda y en el ámbito de la metafísica occidental, piensa a esta última hasta su final.<sup>23</sup>

Ciertamente Nietzsche se centra en el valor, pero, como dice el propio Heidegger, en la idea de valor se oculta una idea de ser, por lo que la visión de Nietzsche es metafísica. Esta interpretación que hace Heidegger de Nietzsche como el último gran metafísico ha levantado muchas polémicas, pero tiene su atractivo. Es fuerte porque suena a que Nietzsche, al ser el último gran metafísico, es como lo que él mismo llama «el último hombre» antes del superhombre que ha de venir. (¿O es ya la metafísica del superhombre, al modo como es la transvaloración o axiología de éste?)

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 51.

Lo que dice Heidegger —por discutible que sea— me parece que encierra una gran verdad. Ciertamente, el nihilismo nietzscheano, más que con el ser, tiene que ver con el valor, el sentido y el fundamento. De ahí la importancia de la declaración de la muerte de Dios. Es algo que sabe captar Heidegger, y dedica un estudio a interpretarla.<sup>24</sup>

La interpretación del nihilismo de Nietzsche por Heidegger ha sido cuestionada por muchos, pero no deja de ser interesante: al que es visto como gran negador de la metafísica, lo ve como un gran metafísico, el último de los grandes. Por otra parte, esta interpretación heideggeriana de Nietzsche ha tenido seguidores notables, como el siguiente pensador que estudiaremos.

#### 4. EL NIHILISMO DE NIETZSCHE Y HEIDEGGER SEGÚN VATTIMO

Gianni Vattimo retoma el nihilismo precisamente de Nietzsche y Heidegger. Se centra sobre todo en el «segundo» Heidegger, el lector de Nietzsche, y llega a decir que ambos —Nietzsche y Heidegger— están unidos en la misma empresa: la de declarar el nihilismo (uno lo hace proclamando la muerte de Dios, el otro la muerte de la metafísica), y añade que eso es precisamente en lo que consiste la posmodernidad. Gran conocedor de ambos pensadores ha hecho interpretaciones de cada uno de ellos,<sup>25</sup> y además los ha aplicado de modo muy original a las problemá-

<sup>24</sup> M. Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"» (1936-1940), en *Holzwege*, 1950, pp. 193-247.

<sup>25</sup> G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona: Península, 1996; el mismo, *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa, 1990 (2a. reimpr).

ticas actuales de la posmodernidad; por eso llega a decir que la posmodernidad es el cumplimiento de eso que ellos llamaron el nihilismo pleno o completo.<sup>26</sup>

Comenzaremos tomando en cuenta un libro que es paradigmático de la versión vattimiana del nihilismo, a saber, *El fin de la posmodernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*.<sup>27</sup> Allí se ve el sentido y la repercusión que tiene el nihilismo en nuestra época llamada de tardomodernidad o posmodernidad; precisamente a partir de Nietzsche. Vattimo señala dos sentidos principales, uno teórico y otro práctico. El teórico nos señala los presupuestos filosóficos en los que el nihilismo de Nietzsche sirve de base al actual; el práctico nos muestra algunas de las repercusiones que éste ha tenido en la conducta cotidiana de nuestra época.

En cuanto a los presupuestos teórico-filosóficos, el nihilismo es visto por Vattimo como algo que Nietzsche señaló y que deseó superar. Lo que señala es el nihilismo pasivo, y lo que promueve es el nihilismo activo, tratando de llegar al nihilismo completo o pleno, que prepare su propia superación o, más bien, su consumación: el advenimiento del superhombre. Vattimo sigue preferencialmente la interpretación que Heidegger hace del nihilismo nietzscheano. De manera muy clara se proclama inserto en la tradición nietzscheano-heideggeriana. Según él, lo que señalan filosóficamente tanto Nietzsche como Heidegger es lo mismo, y es, además, lo que se está cumpliendo en nuestra era posmoderna.

<sup>26</sup> G. Vattimo, «Los dos sentidos del nihilismo en Nietzsche», en el mismo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 207-215.

<sup>27</sup> G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México: Gedisa, 1986 (1a. reimpr.).

Es, pues, en el fondo, una cuestión de interpretación de Nietzsche, de hermenéutica nietzscheana.

En primer lugar, el nihilista consumado de Nietzsche es el que sabe que el nihilismo es nuestro destino, es nuestra única chance. Lo diferente en la posmodernidad es que ahora es precisamente cuando podemos ser nihilistas cabales. Y la muerte lenta de la metafísica, proclamada por Heidegger, tiene el mismo efecto que la proclamación de la muerte de Dios hecha por Nietzsche. Vatimo dice:

También sobre los contenidos y modos de manifestarse del nihilismo concuerdan la tesis de Nietzsche y la de Heidegger, más allá de las diferencias de formulación teórica: para Nietzsche todo el proceso del nihilismo puede resumirse en la muerte de Dios o también en la 'desvalorización de los valores supremos'. Para Heidegger, el ser se aniquila en cuanto se transforma completamente en valor. Esta caracterización del nihilismo es urdida, por parte de Heidegger, a fin de que ella pueda incluir también al nihilista consumado de Nietzsche; aun cuando para Heidegger parece haber algo posible y deseable más allá del nihilismo, mientras que para Nietzsche la realización del nihilismo es todo cuanto debemos esperar y augurar.<sup>28</sup>

Este párrafo es muy significativo. De acuerdo con lo allí dicho, Heidegger prevé una salida del nihilismo, mientras que Nietzsche no le ve ninguna salida; lo ve como destino y lugar de llegada. Heidegger criticó el humanismo, pero busca un sustituto suyo como destino para el hombre. De hecho, es una vuelta al origen, a los orígenes de la filosofía en Grecia, desde los presocráticos,

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 24.

cuando todavía no estaba contaminada por esa decadencia. Eso está en la línea de su destrucción de la metafísica, y de su historia de la metafísica como historia de la destrucción del ser, en una muerte lenta que va llevando poco a poco a la desaparición de la metafísica misma.

Según Vattimo, Nietzsche ve el nihilismo en la crisis de los valores supremos, y Heidegger lo ve en la transformación del ser en valor. Utilizando terminología marxista, Vattimo agrega que es la reducción del ser al valor de cambio, no al valor de uso, que es más digno. Y tal es la situación en la que nos encontramos — asegura— pues todo ha venido a convertirse en objeto de venta, dentro de un consumismo hedonista del que no se ve la salida: «Si seguimos el hilo conductor del nexo nihilismo-valores, diremos que, en la acepción nietzscheano-heideggeriana, el nihilismo es la transformación del valor de uso en valor de cambio».<sup>29</sup>

Vattimo ve esto en muchos de los pensadores de la posmodernidad. Ese nihilismo se encuentra en Derrida y su idea de la desconstrucción; se halla en Rorty y su neopragmatismo; lo mismo en muchos otros. Si acaso, dice con un poco de sorna, los de la escuela de Frankfurt son nostálgicos de Dios y de la metafísica, pues han buscado alguna reconstrucción de lo que estaba destruyéndose. Esta destrucción es algo que Deleuze supo ver, esto es, la glorificación de los simulacros y de los falseamientos de la realidad, que es la cultura de la escenografía en la que nos encontramos ahora:

Así —y se encuentran ejemplos por todas partes— se reacciona a la desvalorización de los valores supremos, a la muerte de Dios, sólo

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 25.

con la reivindicación —patética, metafísica— de otros valores «más verdaderos» (por ejemplo, los valores de las culturas marginales, de las culturas populares, opuestos a los valores de las culturas dominantes; la destrucción de los cánones literarios, artísticos, etcétera).<sup>30</sup>

Recuérdese que ya el propio Nietzsche hablaba de que el mundo verdadero se había convertido en fábula, es decir, la realidad se había falseado, y que no era que hubiera una realidad verdadera detrás de la falsa, sino que sólo nos quedaba la falsa como realidad única.

Para Heidegger, la decadencia era la técnica, el advenimiento del mundo tecnológico o, más precisamente, de la tecnocracia. Y éste es en verdad el que se ha impuesto, es el que ha triunfado. Y ahora está globalizado, instalado por todas partes. Esa presencia del nihilismo la contempla Vattimo sobre todo en la tecnología más reciente, la informática y los medios masivos de comunicación. La información que recibimos de los periódicos y de la televisión nos abruma de tal manera que la realidad ha quedado ocultada, falseada. Aquí Vattimo reúne las voces —un tanto apocalípticas— de sociólogos como Baudrillard, Lipovetsky y Sartori, que ven al ser humano devorado por una sociedad en la que todo está al descubierto, en la que todo se dice y todo se proclama, a tal punto que la verdad comienza a desaparecer. La realidad se nos vuelve realidad virtual, la televisión nos da la impresión de estar viendo la misma realidad natural, y en verdad sólo se nos da una realidad filtrada o reconstruida (y hasta construida) por los medios de información.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 28.

Sobre esto insiste Vattimo en otra obra suya, *La sociedad transparente* (1989), donde afirma:

De hecho, la intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea misma de *una* realidad. Quizá se cumple en el mundo de los *mass media* una «profecía» de Nietzsche: el mundo verdadero, al final, se convierte en fábula.<sup>31</sup>

Esto se ve, además, en la repercusión que tienen los medios masivos de comunicación sobre las ciencias humanas. Se han vuelto co-dependientes: las ciencias humanas dependen de los medios de comunicación y, a su vez, se han vuelto instrumentos suyos: «Las ciencias humanas son a un tiempo efecto y medio de un ulterior desarrollo de la sociedad de la comunicación generalizada».<sup>32</sup> Son las que hacen una sociedad transparente, cuya transparencia se reduce a mostrar la pluralidad de mecanismos y armazones internos con los que se va construyendo nuestra cultura; pero se sigue en la línea del simulacro, la escenografía y el engaño, que Nietzsche denunciaba como nihilismo; y no se ve clara la salida.

## 5. REFLEXIÓN

Visto desde una hermenéutica analógica, el nihilismo activo clásico, extático o constructivo de Nietzsche nos puede ayudar mu-

<sup>31</sup> G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990, p. 81.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 91.

cho a salir de la actual situación de marasmo cultural, más en la línea del nihilismo pasivo o decadente, y cada vez más establecida, filistea y perezosa, pero que cada vez nos cansa y asquea más.

La interpretación del nihilismo activo de Nietzsche, hecha por Heidegger, peca de inclinación hacia el univocismo. Para él ese nihilismo decadentista se encuentra en la técnica, pero le ve una salida en la recuperación de los orígenes de la filosofía en los presocráticos. Pero esto resulta sospechoso e insuficiente si no se queda en una voluntad de destrucción de la filosofía, sobre todo de su núcleo metafísico. ¿Por qué no sale a una metafísica nueva, sino que se queda en la destrucción de la misma? Uno esperaría que, después de la *pars destruens* del discurso, se llegara a la *pars constuens* de la misma. Y esta incompletud de la *Destruktion* heideggeriana se puede ver, asimismo, en la desconstrucción de Derrida. En el fondo hay allí una voluntad de univocidad de origen, pero con una salida equivocista en las consecuencias.

En cambio, vemos el otro polo en la interpretación del nihilismo nietzscheano hecha por Vattimo. Se inclina demasiado hacia el equivocismo. No se mantiene, dentro de una equivocidad inevitable, en el equilibrio dentro de lo permisible, sino que mantiene esa destrucción heideggeriana de la metafísica, sólo que no tan fuerte. Proclama una metafísica débil, pero es tan débil que no admite ninguna estructura ontológica, ni esencias ni causas. Con ello se debilita tanto la metafísica, que no queda prácticamente nada de ella, es una destrucción de la misma tan violenta como la violencia metafísica que se pretendía denunciar. Incurre en lo mismo que reclama, se autorrefuta.

Por eso una visión del nihilismo nietzscheano, desde una hermenéutica analógica, nos puede dar una perspectiva más equilibrada y útil. Tendríamos, así, un nihilismo realizable, practicable,



y que, a despecho de lo que muchos han creído, nos lleve a una solución más promisoría. No que desemboque en una síntesis y superación como la que pretendía la dialéctica hegeliano-marxista, sino con una dialéctica diferente, casi incompleta o trágica, que no supere ni sintetice los opuestos, sino que los haga convivir, que se den cuenta de que existen porque co-existen. En la línea de Heráclito, es lograr un tercer elemento, a partir de los dos opuestos, que reside en la convivencia de los mismos. Convivencia difícil, coexistencia pacífica sólo porque se ha negociado, armonía de los contrarios difícilmente lograda, siempre frágil. Pero es una coexistencia suficiente, una armonía que basta para mantener el ser y el devenir activos, vivos. Es el nihilismo activo, clásico, inclusive extático. Es un nihilismo analógico (ya que el nihilismo unívoco es decadente y el equívoco es incompleto).

## 6. CONSECUENCIAS

Vemos, de esta manera, lo fundamental del contenido del nihilismo nietzscheano y su gran presencia en la actualidad. Nietzsche señala y denuncia el nihilismo inauténtico de su época (de todas las épocas) y propone y promueve un nihilismo que él considera como auténtico. El inauténtico es el pesimismo, el decadentismo y el nihilismo pasivo. El auténtico es el activo, el clásico, el que llega a llamar «extático», que es el que conduce al superhombre. Heidegger lo interpreta en sentido metafísico, como una tesis ontológica, de un gran metafísico, el último de todos. Vattimo interpreta a Nietzsche como el gran profeta que vaticinó el nihilismo que se encuentra ahora y que sólo podremos superar adoptando el suyo: el pleno, el activo, el completo.

Podrán ser discutibles sus interpretaciones del nihilismo nietzscheano, pero, en el fondo, ellos señalan algo que sí vemos más o menos claramente en el propio Nietzsche, a saber, que es sólo una voluntad de poder la que nos puede sacar de ese nihilismo malo. Sólo que uno y otro interpretan diferentemente esa voluntad de poder, uno como muerte inacabable de la metafísica y otro como debilitamiento de las pretensiones de ésta. Creo que eso nos indica que el nihilismo y la voluntad de poder nos retan, de maneras distintas, a buscar esa pervivencia del ser frente a la nada.

Y, sobre todo, lo más aleccionador de este recorrido por el nihilismo nietzscheano es que, además de las interpretaciones que hemos visto, se le puede dar una desde la perspectiva de la hermenéutica analógica, un nihilismo analógico, que sea en verdad el que nos saque del callejón sin salida.

### III. La hermenéutica de las formas simbólicas en Ernst Cassirer

#### 1. ANTECEDENTES

En este capítulo abordaremos la hermenéutica de Cassirer, que se especializa en la difícil interpretación del símbolo. De hecho, es toda una filosofía de las formas simbólicas, y constituye uno de los clásicos de la hermenéutica simbólica.

Ernst Cassirer (1874-1945) destacó por sus estudios sobre el símbolo y la cultura. Perteneció a la Escuela de Marburgo; ésta y la de Baden eran en Alemania las dos grandes representantes de la corriente neokantiana. Por eso tiene tan profundas raíces en Kant y su filosofía trascendental, desde la cual estudió la estructura general del conocer; además, los fenómenos científicos, en la epistemología o filosofía de la ciencia, y, sobre todo, las formas simbólicas, que son los elementos fundamentales de la cultura. Eso le dio una visión de conjunto sobre el hombre o la antropología filosófica.

El neokantismo promovió el estudio de la cultura y de los valores humanos, pero Cassirer hizo mucho más: supo llegar a lo más central de la cultura, que es el símbolo. Por eso, para dar un contexto a su obra sobre las formas simbólicas, ofreceremos una perspectiva de este filósofo. Primero veremos su vida y sus obras principales. Luego, una panorámica de su filosofía y, por supues-

to, de su trabajo sobre el simbolismo. Con esto se apreciará más la importancia de su contribución.

## 2. VIDA

Veamos, pues, primero algunos rasgos de la biografía de Ernst Cassirer.<sup>1</sup> Nació en Breslau, el 28 de julio de 1874. A los 18 años entró a la Universidad de Berlín, donde se centró en el estudio del derecho. En busca de sus intereses filosóficos, literarios y artísticos, pasó a la Universidad de Leipzig, luego a la de Heidelberg, y volvió a la de Berlín. Tomó un curso sobre Kant impartido por Georg Simmel en 1894, y eso lo orientó definitivamente a la filosofía. Otto Liebmann y Hermann Cohen habían iniciado un movimiento de vuelta a Kant, el neokantismo. Simmel lo remitió a los libros de Cohen. Luego fue a Marburgo a estudiar con el propio Cohen. Pero antes leyó las obras de Kant, las de Cohen, así como Platón, Descartes y Leibniz. En 1896 empezó a asistir a las clases de Cohen, luego trabajó con él. Cohen tenía su propio sistema, pero basado en Kant, y tratando de superar algunas inconsistencias que veía en el genio de Königsberg. Realizó el intelecto, pero también subrayó las limitaciones que Kant le había encontrado, por ejemplo, la necesidad de atender a las emociones. Por eso cultivó con tanto empeño la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia o epistemología. Bajo la dirección de Cohen, hizo su disertación doctoral sobre Leibniz.

<sup>1</sup> D. Gawronsky, «Cassirer: his Life and his Work», en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston, Ill.: The Library of Living Philosophers, 1949, pp. 1-37.

Tras el doctorado, fue a Berlín, donde ya vivía su familia. Se centró en la epistemología de las ciencias modernas. Después de su boda se mudó a Munich, donde residió un año. En 1903 volvió a Berlín, y empezó a trabajar sobre el problema del conocimiento, proyectando toda una historia de la epistemología. Cohen lo presionó a seguir una carrera docente, y fue testigo de los dos primeros volúmenes de su obra sobre el conocimiento, concluidos en 1904. Se publicaron en 1906 y 1908. Apoyado por Dilthey, fue docente privado de historia de la filosofía en la Universidad de Berlín. En 1910 estudió la idea de función en relación con la de substancia. Puso el acento en la relación, más allá de las substancias que conecta. Es algo de la episteme del tiempo. En 1914 organizó una edición de las obras de Kant. En la introducción, se distinguió por sus comentarios a la *Crítica del juicio*, que es precisamente en la que se trata del símbolo y de la estética. Estudió la poesía, sobre todo la de Goethe. La guerra le hizo pensar en los mitos sociales, estudiados por Georges Sorel. Ellos fueron la base de su teoría de las formas simbólicas. En 1917 tuvo la intuición de esa teoría, y empezó a trabajar. Quiso ir más allá de las estrecheces de los planteamientos de Kant y de Cohen. Su lectura de Goethe le hizo ver que todas las formas simbólicas (lenguaje, arte, mito y religión) son una síntesis del mundo y de la mente. Revelan la estructura de la mente humana, por eso él tenía que estudiar la estructura de las formas simbólicas, que, de hecho, era el estudio de la cultura. Pasó en 1919 como profesor titular a la Universidad de Hamburgo, donde tenía la Biblioteca Warburg, con materiales para su investigación sobre las formas simbólicas. También estudió la teoría de la relatividad de Einstein y la criticó. En 1929 asistió al Segundo Congreso Universitario, en Davos, Suiza, donde tuvo una sonada polémica con Heidegger, que había

roto con el neokantismo, y negaba la axiología y la antropología filosófica, poniendo en su lugar la ontología fundamental. Después de eso, Cassirer fue nombrado rector de la Universidad de Hamburgo en 1930.

En 1933, a causa del nazismo, se exilió a Inglaterra y enseñó en la Universidad de Oxford, de 1933 a 1935. Este último año pasó a la Universidad de Göteborg, en Suecia. Allí estudió problemas de la nueva física, como el de la causalidad y el indeterminismo, sobre lo cual publicó un libro en 1937. En él explica cómo la ciencia usa sistemas de símbolos. En 1941 va a los Estados Unidos, donde enseña en la Universidad de Yale como profesor visitante. Su idea era permanecer allí dos años y volver a Suecia, pero la II Guerra Mundial lo obligó a permanecer otro año. En 1944 pasó de New Haven a New York, a la Universidad de Columbia. En su periodo americano siguió trabajando sobre el símbolo, a través del lenguaje, el mito y el rito. Allí murió, el 13 de abril de 1945.

Uno de sus alumnos, Dimitry Gawronsky, decía de él:

Cassirer fue un hombre profundamente religioso. Se preocupó poco por los diferentes ritos, rituales, confesiones o denominaciones; estas cosas sólo han diseminado a la humanidad en demasiados grupos y de tiempo en tiempo los pone a unos en contra de los otros. Más bien el núcleo esencial de toda religión verdadera, el sentimiento cósmico, un amor tan amplio como el universo y tan intenso como la luz del sol, estuvo siempre vivo en su corazón. Fue este sentimiento el que movió incesantemente a Cassirer a explorar todas las cosas materiales y espirituales, que llenaron su corazón de profunda simpatía por todo lo bueno en el mundo, lo que impulsó su voluntad a luchar por ese bien. Y este sentimiento fue la fuente de su humor encantador: el Todo Infinito estuvo siempre presente en su

mente, nunca le permitió tomarse a sí mismo o sus cosas demasiado en serio, y fue, por lo tanto, capaz de bromear durante horas de la manera más espirituosa y simpática.<sup>2</sup>

Lo cual habla de su gran modestia y bonhomía, sin demérito de su gran erudición y seriedad teórica.

### 3. OBRA

En la línea de la historia de la filosofía, Cassirer escribió sobre Leibniz (1902), sobre la historia del derecho natural (1917), *Kant, vida y doctrina* (1918), sobre la filosofía del Renacimiento (1927), sobre el platonismo de Cambridge (1932), sobre la filosofía de la Ilustración (1932), sobre Descartes (1939). Además, editó obras de Leibniz y, sobre todo, de Kant. Igualmente, publicó *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia de la época moderna* (4 vols., 1906-1920, 1957), abarcando desde el humanismo hasta los sistemas post-hegelianos.

En la línea especulativa, escribió *Concepto de substancia y concepto de función* (1910), *Crítica de la teoría de la relatividad de Einstein* (1921), *La forma del concepto en el pensamiento mítico* (1922), *Filosofía de las formas simbólicas* (3 vols., 1922-1925), *Lenguaje y mito* (1925), *Un ensayo sobre el hombre* (1944) y *El mito del estado* (1946).

Así, sus obras principales son las siguientes:<sup>3</sup> *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg: N. G. Elwert,

<sup>2</sup> D. Gawronsky, art. cit., p. 36.

<sup>3</sup> C. H. Hamburg - W. M. Solmitz, «Bibliography of the Writings of Ernst Cassirer», en *ibid.*, pp. 881-910.

1902; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I, Berlin: Bruno Cassirer, 1906; vol. II, *ibid.*, 1907; vol. III, *ibid.*, 1920; *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin: Bruno Cassirer, 1910; *Freiheit und Form*, Berlin: Bruno Cassirer, 1916; *Kants Leben und Lehre*, Berlin: Bruno Cassirer, 1918; *Zur Einsteinischen Relativitätstheorie*, Berlin: Bruno Cassirer, 1921; *Idee und Gestalt. Fünf Aufsätze*, Berlin: Bruno Cassirer, 1921; *Philosophie der symbolischen Formen*, I) *Die Sprache*, Berlin: Bruno Cassirer, 1923; II) *Das mythischen Denken*, *ibid.*, 1925; III) *Phänomenologie der Erkenntnis*, *ibid.*, 1929; *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Leipzig: B. G. Teubner, 1925; *Die Philosophie der griechen von den Anfängen bis Platon*, Berlin; Ulstein, 1925; *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig: B. G. Teubner, 1927; *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig: B. G. Teubner, 1932; *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen: Mohr, 1932; *Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze*, Berlin: Bruno Cassirer, 1932; *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, Göteborg: Höskolas Arsskrift, 1936; *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*, Stockholm: Bermann-Fischer Verlag, 1939; *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Göteborg: Höskolas Arsskrift, 1942; *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven: Yale University Press, 1944; *The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press, 1946.



#### 4. EL NEOKANTISMO

En la segunda mitad del siglo XIX hubo en Alemania un regreso a Kant, que encontró como denominación la de neokantismo. Veamos algunos de sus rasgos.<sup>4</sup> Tuvo diversas manifestaciones, entre las cuales, dos muy importantes: la Escuela de Marburgo y la de Baden. La primera, centrada en la universidad de esa ciudad, y la segunda, en las universidades de Friburgo de Brisgovia y de Heidelberg. Los maestros de la primera fueron Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924); los de la segunda fueron Wilhelm Windelband (1848-1915) y Heinrich Rickert (1863-1936).

Contra el materialismo, los neokantianos profesan un cierto espiritualismo. Pero, por influencia del positivismo, no son fáciles para la metafísica. Por ello no vuelven a Hegel, sino al criticismo de Kant y a su trascendentalismo (no realismo, sino idealismo). Se centran en el espíritu y sus obras, por ello privilegian la teoría del conocimiento y la filosofía de la cultura. La escuela de Marburgo da gran importancia a la teoría del conocimiento y la lógica, y la de Baden, en seguimiento de Lotze, a la axiología y la filosofía de la cultura (Rickert).

Los de Marburgo estudian la voluntad de un modo formal kantiano, a través del deber. Dan privilegio a la razón teórica sobre la práctica. Ven lo práctico con el prisma de la lógica, incluso en el derecho (Stammler y Kelsen) y reducen la religión a la moral. Pero su moral es más social que la de Kant, incluso llegaba a coquetear con el marxismo (Karl Vörländer).

La escuela de Baden abordó más la historia (Windelband), hasta desembocar en el historicismo, la axiología (Hugo Müns-

<sup>4</sup> B. Delfgaaw, *La filosofía del siglo veinte*, México: Promexa, 1979, pp. 44-52.

terberg, 1863-1916) y el uso de la fenomenología (Emil Lask, 1875-1915). Natorp recibió el influjo de Husserl, esto es, de su fenomenología, y el de la filosofía de la vida. En esta línea siguió Cassirer, cultivando las ciencias del espíritu y la filosofía del hombre.

## 5. PENSAMIENTO

Cassirer continúa, pues, en la línea del neokantismo de Marburgo, pero lo amplía mucho con su interés en tantos temas.<sup>5</sup> Va más allá que Cohen y Natorp, al dar mucha importancia a la experiencia humana, tanto para la cultura como para el conocimiento científico. Sobre la noción de substancia pone de relieve la de la función, sobre todo en la física. La ciencia admite conceptos-límite, que no pueden tener ningún contenido intuitivo. Pero tienen una función importante en la construcción de lo intuitivo.<sup>6</sup> Son relaciones entre los objetos, dan la trama conceptual de los objetos empíricos. Por ejemplo, las entidades inferidas y las leyes físicas; son elementos formales universales dentro de la filosofía trascendental. Mas, ya que su noción de experiencia es sólo otra dimensión del pensamiento, no sale del pensamiento y, por lo mismo, del trascendentalismo neokantiano.

Otro tema que estudió mucho, además del conocimiento científico, fue el de la cultura. Ésta tiene como base la expresión sim-

<sup>5</sup> Lo cual se aprecia en sus propios estudios sobre Kant, por ejemplo en *Kant, vida y doctrina*, México: FCE, 1974 (2a. reimpr.), pp. 318 ss.; cf. G. Cacciatore, «Cassirer interprete di Kant», en *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, vol. CVI (1995), pp. 5-40.

<sup>6</sup> Esto se ve en sus obras *Filosofía de la Ilustración*, México: FCE, 1972 (2a. ed.) y *El problema del conocimiento*, México: FCE, 4 vols. 1953-1974.

bólica, sobre todo en el arte y la religión. Por eso hizo un estudio de las formas simbólicas, que viene a ser una crítica neokantiana aplicada a la cultura. La crítica de la razón pasa a ser crítica de la cultura. Habla de usar la fenomenología, que entiende en sentido hegeliano y en sentido husserliano, siempre en registro trascendental. Ataca las epistemologías objetivas, diciendo que la función es la que crea el objeto o la substancia. Sólo hay definiciones funcionales, no substanciales, del hombre, de la cultura, etc. Por ello, el hombre es un animal simbólico. En efecto, su conocimiento, incluso el sensible, es simbólico. Además, el lenguaje es emotivo, enunciativo y simbólico. Crea un mundo de símbolos, que es la cultura. Por eso la unidad de las actividades del hombre (todas simbólicas) no está en una sustancia metafísica (la *psique*), sino en una función simbólica, esto es, en una unidad funcional que da orden a sus actividades simbólicas.

Cassirer se dedicó mucho al estudio de manifestaciones culturales o simbólicas específicas, como el mito, el lenguaje, el arte, etc.<sup>7</sup> Incluso habló del mito del estado.<sup>8</sup> El lenguaje comienza con una fase de expresión sensible,<sup>9</sup> pasa a una fase de expresión intuitiva<sup>10</sup> y luego a una fase de expresión conceptual.<sup>11</sup> Tiene mucha importancia la expresión de la relación, base del juicio.<sup>12</sup> El *mito* es constituido por la conjunción de algo artístico, creativo y de algo teórico, explicativo; lo primero crea sentimentalmente las formas míticas, y lo segundo aporta la fe objetiva en esas

<sup>7</sup> E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, México: FCE, 1951, pp. 88 ss.

<sup>8</sup> E. Cassirer, *El mito del estado*, México: FCE, 1968 (2a. ed.).

<sup>9</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, México: FCE, 1971, t. I, pp. 133 ss.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 159 ss.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 260 ss.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 290 ss.

formas. El mito es una forma de pensamiento, con sus propias categorías.<sup>13</sup> También es una forma de intuición, que estructura el espacio, el tiempo y el número.<sup>14</sup> Pero, sobre todo, el mito es una forma de vida, que ayuda a la conciencia de sí mismo, con la idea de yo, o alma, y los ritos, que conllevan culto y sacrificio.<sup>15</sup> La *religión* se basa en la actividad mítica, pero añade algo: el sentido de lo finito, dado en la individualidad humana. En *El mito del estado*, vincula los mitos religiosos con los mitos políticos. Tienen su origen en la dificultad y riesgo de ciertas empresas humanas, para las cuales la religión inventa una magia poderosa y una mitología aledaña a ella. Los mitos políticos no son más que un sucedáneo de los anteriores, todos destinados a dar seguridad al hombre. La actividad simbólica del *lenguaje* está más cerca de la ciencia, que no nace de la experiencia externa, sino de una necesidad de poner orden en los datos sensibles, de otra manera caóticos, señalando algunos núcleos conceptuales (sobre todo de conceptos-límite), que expresa en forma simbólica. Finalmente, el *arte* es visto, igualmente, como una actividad simbólica, con una estética funcionalista.

Como se ve, Cassirer adoptó y elaboró o desarrolló las ideas que Kant dejó solamente señaladas, como las de símbolo, concepto-límite, lenguaje, religión y arte o estética.

Pero, sobre todo, Cassirer estudia la auto-evolución de la conciencia en los materiales culturales que la proyectan. La ve en las formas creadas por la mente, que la reflejan a ella como su espejo. Tal es la cultura. Se ve el curso del espíritu objetivo, la cultura es su manifestación o expresión.

<sup>13</sup> *Ibid.*, t. II, pp. 51 ss.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 105 ss.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 197 ss.

La forma simbólica es una composición del mundo, que surge de la mente, y tiene que ser medida dentro de su contexto cultural, en el marco del cual cobra sentido, tiene que ser deducida del principio fundamental de su propia formación.<sup>16</sup>

Esta filosofía de las formas simbólicas es una filosofía de la creación. La creatividad es la que se deduce de su proceder: ir desde los materiales de creación hasta la fuente de la actividad creadora, el acto creador. Y es que la forma simbólica «representa el proceso mismo de creación».<sup>17</sup> Prolongarse demasiado en la línea del objeto creado llevaría a la metafísica; prolongarse demasiado en la línea del acto creador llevaría a la psicología. Pero Cassirer evita lo uno y lo otro: no hace metafísica ni psicología, sino que provoca la interacción de ambas.

El *creatum* es la semilla de una forma simbólica. Su proceso debe ser estudiado más allá de lo metafísico y lo psicológico, en un análisis crítico que supera a ambos. Una forma simbólica abarca el lenguaje, el arte y el mito, y es, en términos de Goethe, una revelación de lo interior a lo exterior, una síntesis del mundo y el espíritu.<sup>18</sup> Es el mundo de la vida, plasmado como forma del espíritu. Es lo que hace el artista.

El símbolo transforma la metafísica y le da vida. Precisamente la vida es la realidad que se encierra en las formas simbólicas. Es el ser que no es vacío y formal, sino materializado en objetos de cultura, intenso. La filosofía de las formas simbólicas trata de captar esa refracción de la vida en numerosas manifestaciones. Éstas crecen y se desarrollan. Tienen tres momentos: expresión,

<sup>16</sup> E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, ed. cit., pp. 132 ss.

<sup>17</sup> R. S. Hartman, «Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms», en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. cit., p. 293.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 295.

presentación, significado. En la fase de la *expresión*, la mente da a sus experiencias un medio fisiognómico, y así surgen el mito y el arte, que se encuentran con el lenguaje: el enunciado. De este modo surge la nueva dimensión, la de la *presentación*. El enunciado se mueve hacia una objetivación mayor, en tres pasos: la *mímica*, en la onomatopeya y las interjecciones, muy fisiognómicas aún; la *analógica*, en la que las relaciones de los objetos son expresadas en las relaciones de los sentidos; y la *simbólica*, en la que desaparece toda similaridad entre el lenguaje y los objetos. Esta última forma, la simbólica, hace pasar al espíritu de lo fisiognómico a lo presentativo, y así, al nivel del significado.

El gesto es la manifestación primera de la espontaneidad del espíritu. Así se sigue un proceso de abstracción de los materiales fisiognómicos y se llega a lo que sólo es símbolo, pura forma simbólica. Es que el símbolo trasciende su materialidad y apunta hacia lo que se contiene en las más elevadas formas de significado. Su materialidad es subsumida en su función de significar. Es la pregnancia o preñez simbólica.<sup>19</sup> Es un misterio de la actividad creadora por excelencia: la artística.

Hay aquí una conjunción de substancia y función, pues nunca pierden su interdependencia: la función simbólica se da en una substancia material, el símbolo funciona en el medio substancial que lo hace cosa, objeto. Pero, por supuesto, tiene la primacía la función simbólica sobre la substancia simbólica. Es un todo significativo que se construye solo y se interpreta por sí mismo.<sup>20</sup>

El gesto primario de los primitivos desemboca en la obra de arte moderno más significativa y sutil. Por fina que sea, la obra

<sup>19</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, ed. cit., t. III, pp. 226 ss.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 107-114.

de arte tiene el mismo poder de simbolización que el gesto primario, directo y escueto. Y es que la simbolización es un poder. Cassirer señala este poder como un poder de condensación. El poder significativo de la mente se condensa y concentra en una forma simbólica con una fuerza inusitada. Es la energía creadora del espíritu.

En el símbolo, la cultura se revela en un objeto, el espíritu en la materia. Es como ver el futuro, desde el pasado, en el presente. Es una especie de adivino, o, mejor, de profeta. Cada símbolo condensa toda la evolución cultural. Es la función natural de la conciencia y es la función cultural más natural (más allá de la paradoja). El acto simbólico es libre, es el acto más humano. El símbolo representa de alguna manera todas las culturas.

Hay una tensión entre el símbolo y la realidad. Pero, más que metafísica, es trascendental, en el sentido kantiano o hegeliano. Es como la mónada leibniziana, que ella sola contenía todo el universo.<sup>21</sup> El símbolo contiene el principio de las formas que representa, la ley de sus estructuras, la génesis de su formación. Va más allá de la similitud de las formas, a su ley interna. Tiene una dialéctica que mueve la totalidad en su desarrollo y desenvolvimiento. Los símbolos reúnen opuestos, los ponen en contacto, y avanzan negándose y aniquilándose el uno al otro.

Con una especie de lógica del símbolo, Cassirer trató de apresar la vida del símbolo, y por ello hubo de acudir a una dialéctica, como la de Hegel. También usa, como Hegel, una fenomenología, pero en sentido diferente. Cassirer logra ver las formas simbólicas poco a poco estructurándose en una unidad orgánica, en un todo viviente, que se va manifestando al paso de esas formas que

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 354.

avanzan. Pero, a diferencia de Hegel, no busca un sujeto que sea substrato o substancia de ese proceso.

El símbolo, según Cassirer, condensa un significado universal en una realidad particular y concreta. Es un punto en el que lo universal se hace concreto. En él debe ser detectado el movimiento de lo que allí se da detenido. Dado que el proceso simbólico no termina nunca, su estudio es vivo, de carácter asintótico. Y, como no se puede abarcar todo el proceso, lo compendia, lo adivina o conjetura en ese símbolo concreto y fragmentario. «No sólo “*ex analogia universi*”, sino más bien “*ex analogia hominis*” debemos entender el mundo». <sup>22</sup> Esto lo dice Cassirer en tono muy analógico:

Todas estas funciones se completan y complementan, pero cada una de ellas abre un nuevo horizonte y muestra un nuevo aspecto de lo humano. Lo disonante se halla en armonía consigo mismo; los contrarios no se excluyen mutuamente sino que son interdependientes: «armonía en la contrariedad, como en el caso del arco y de la lira». <sup>23</sup>

Así, el filósofo de las formas simbólicas se transforma en filósofo del hombre. El hombre es la forma simbólica por excelencia. Es un proceso según la energía de armonización. No hay que buscar, detrás de las formas simbólicas, una metafísica; sus elementos metafísicos son, en cuanto metafísicos, incognoscibles. Pero detrás de la totalidad simbólica hay, sin duda, una metafísica; una metafísica de la armonía leibniziana con un énfasis en el huma-

<sup>22</sup> R. S. Hartman, art. cit., p. 315.

<sup>23</sup> E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: FCE, 1987 (12a. reimpr.), p. 334.



nismo. Las formas simbólicas, todas ellas, tienden a mostrar la unidad del hombre. Es el conjunto de los símbolos universales.

Los múltiples lenguajes dividen al hombre, mientras que las funciones lingüísticas lo unen. Así, los símbolos son los que pueden comprender el mundo en un instante: «[P]ara Leibniz el concepto de símbolo constituye una especie de *vinculum substantiale* entre su metafísica y su lógica». <sup>24</sup> El mundo del hombre, más que de objetos, es de símbolos. Incluso el concepto es anticipado por el símbolo.

La gran variedad de formas simbólicas es a un tiempo fruto de armonía y de discordia. Es la antinomia o dialéctica de la cultura. Lo mismo que realiza la construcción de la cultura es lo que mueve a su destrucción. Por eso hay que buscar su integración. El hombre va integrando esa variedad en la armonía. Precisamente la cultura es el proceso de su auto-liberación. Se va fabricando, va siendo su materia y su forma. De manera kantiana, ya no son polos del ser, sino polos del conocer: «Ya no son dos polos del ser que se encuentran en una oposición real irreductible sino son los términos de una oposición metódica que simultáneamente es una correlación metódica». <sup>25</sup>

Hay una especie de separación del hombre con respecto al mundo, una diferenciación de él. Y en eso consiste la cultura. Se vuelve incluso el polo opuesto del mundo, de la naturaleza. Llega a antropomorfizar la naturaleza. Al mismo tiempo que el hombre realiza sus formas simbólicas, realiza su propia alma. Pero tiene que «volver» de alguna manera a la naturaleza, conectarse con el mundo. Esto lo hacía antes la metafísica. Pero, en línea kantiana,

<sup>24</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, ed. cit., t. III, p. 62.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 22.

Cassirer piensa que hay una crisis de la metafísica. Y es que, en realidad —según él—, la metafísica separa al hombre de sus creaciones, lo enajena o aliena de ellas. Por eso la metafísica tiene que ser suplida por el simbolismo. El simbolismo señala la unidad del hombre y su mundo, a la vez que es el vehículo del hombre hacia la moralidad. La existencia del hombre es su mejor símbolo, y debe plasmarse en la vida en sociedad.

Cassirer sigue desarrollando el concepto de símbolo en muchas de sus manifestaciones; es uno de los que más lo ha trabajado.<sup>26</sup> Por eso ha ganado tantos seguidores en este campo. Es un clásico que ha dejado estela tras de sí.

#### 6. CONSECUENCIAS: IMPORTANCIA DE CASSIRER PARA UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

El desarrollo del neokantismo en otros países ha sido reflejo del de Alemania. O se ha seguido la escuela de Marburgo o la de Baden, o se han tendido puentes entre ambas. Dado que se centraba tanto en el conocimiento, este movimiento fue desplazado por corrientes que iban más a la realidad, como la fenomenología y el existencialismo, que llegan a la ontología o metafísica.

Pero Cassirer dejó un influjo notable en todos los que, después de él, trabajaron sobre el símbolo y el simbolismo. Marcó a la mayoría de los principales estudios e investigaciones sobre las ciencias de la cultura, el símbolo, el mito. En cuanto al lenguaje y el símbolo, lo continúa, entre otros, su célebre discípulo esta-

<sup>26</sup> E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México: FCE, 1975, pp. 157 ss.

dounidense, Wilbur Marshal Urban, como se ven en la obra de éste, *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo* (1939). También se ve la influencia de Cassirer en europeos que han estudiado el símbolo, como Mircea Eliade y Karl Kerényi. Además, en su obra sobre el símbolo y el mito, lo cita mucho el gran Paul Ricoeur, *La simbólica del mal*. Y muchos otros que estudiaron esos temas lo tomaron muy en cuenta. En España, lo han aprovechado Luis Cencillo, José María Mardones y Lluís Duch, así como Andrés Ortiz-Osés y su escuela, dentro de la cual se cuenta Luis Garagalza.<sup>27</sup>

De hecho, han sido tan importantes los estudios de Cassirer en torno al simbolismo, que no se los puede dejar de lado. Nos da una guía invaluable, sobre todo para resaltar el valor cognoscitivo que tiene el símbolo, al que hay que añadir, sin duda, el valor emotivo y motivador.<sup>28</sup>

Pero, sobre todo, la importancia de Cassirer radica en el impulso que dio al estudio del ser humano. Es célebre por haber definido al hombre como animal simbólico. Pues bien, él mismo cumplió esta definición en su vida, su obra y su pensamiento, y ahora es uno de los que nos han abierto el camino hacia el mundo del simbolismo, y uno de los que mejor nos han guiado a través de él.

Por lo demás, Cassirer es un antecedente remoto de la hermenéutica analógica. En efecto, buscó siempre una interpretación que no fuera unívoca ni equívoca; es decir, no tuvo pretensiones

<sup>27</sup> L. Garagalza, "El lenguaje como forma simbólica en la obra de E. Cassirer", en B. Solares (coord.), *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*, Barcelona: Ánthropos, 2001, pp. 125-139.

<sup>28</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México: UNAM, 2007, pp. 16 ss.

cientificistas, de obtener del símbolo una comprensión científica, como ha hecho el reduccionismo positivista. Pero tampoco se ha librado a un relativismo como el que es propio del equivocismo, sino que guardó siempre la proporción, buscó siempre llegar a una interpretación de los símbolos lo más respetuosa y abierta que fuera posible.

## IV. Hermenéutica y analítica del ser-ahí en Heidegger

### 1. ANTECEDENTES

En este capítulo veremos cómo plantea Heidegger la hermenéutica; más precisamente, la hermenéutica de la facticidad, en *El ser y el tiempo*. Ya lo había hecho en cursos previos a ese libro, de 1927, en los que la hermenéutica, para él, no es tanto la disciplina de la interpretación de textos, como para Schleiermacher, ni el fundamento de las ciencias del espíritu, como para Dilthey, sino, según aparecerá aquí —y es como lo plantea en su magna obra— como un modo de existir propio del hombre o, como él lo llama, un *existenciarío* del ser ahí, por el que desarrolla la profundización de lo que comprende. El ser ahí es el hombre, porque es el único que es consciente de que está ahí, en el mundo.

Yo observo allí la inclinación de Heidegger a una hermenéutica demasiado unívoca, una hermenéutica de la univocidad, a saber, una que pretende desentrañar demasiado el significado de la facticidad del ser ahí. Gadamer, un alumno muy prominente de Heidegger, da testimonio de ello. Dice:

Él mismo [Heidegger] habló de la significación que Aristóteles adquirió para él y de que muy pronto orientó su camino, porque los

múltiples significados del ser que Aristóteles había distinguido se juntaron para él en una unidad que tenía que existir.<sup>1</sup>

Es decir, aun cuando Heidegger no llega a la univocidad del ser, pues acepta que no se le puede tratar como un género, sin embargo, se inclina mucho a ella, o, por lo menos, renuncia a la analogicidad del ser, y con ello se le presentan grandes problemas. Antes de abordarlos, resumamos esa parte de su magna obra.

## 2. EL «SER AHÍ»

Los capítulos de la primera sección del libro de Heidegger *El ser y el tiempo*, realizan una exégesis o análisis fundamental y preparatorio del «ser ahí», que se da en el hombre.<sup>2</sup> Así, el ente cuyo análisis emprende Heidegger es cada uno de nosotros mismos. Mas, aunque se trata del hombre, no es exactamente el hombre; no es el hombre en cuanto hombre, sino el hombre en cuanto ente, referido al Ser. Así, Heidegger deslinda la analítica del ser ahí con respecto a la antropología, la psicología y la biología: se trata de una ontología. El ser de este ente, al que llama el «ser ahí» (*Dasein*), es la existencia.<sup>3</sup> Y dice que en esto sigue a Dilthey, Husserl y Scheler.

Los caracteres del ser, cuando se refieren al «ser ahí», se llaman *existenciaros*; cuando corresponden a los otros modos del

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002, p. 166.

<sup>2</sup> Ver también A. de Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, Puebla: UAP, 1986 (2ª. Ed.).

<sup>3</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México: FCE, 1955 (se abreviará como SyT), p. 55.

ente, *categorías*. Por eso el ente es un quién (existencia) o un qué (ser presente en el más amplio sentido). De acuerdo con ello, Heidegger advierte que la analítica del existir es distinta de toda antropología, psicología y biología, y anterior a ellas. Además, el estudio del ser ha estado vinculado, en la historia de la metafísica, con la noción de presencia u objetividad. Es lo que subsiste, lo que está presente. Por eso Heidegger quiere reformular el problema del ser en relación con el tiempo, con la historia. Y esto sólo puede hacerse comenzando por el ente que se pregunta por el ser, esto es, por el hombre. Por eso se comienza con un análisis del ser del hombre. Y del ser del hombre en su cotidianeidad. Es el hombre término medio, visto a partir de los modos de ser del hombre (actuales o posibles, aunque estas últimas no se actualizan todas). Se comprende a partir de una precomprensión, de un horizonte abierto que hace posible la comprensión misma. Su primera posibilidad es la de ser, es el hombre como poder ser, el cual es el concepto de la existencia. Así, lo que podría llamarse la esencia del hombre es su existencia (porque, al ser poder ser, no es propiamente una esencia). La estructura fundamental del «ser-ahí» es el «ser en», el «ser en el mundo». Éste «ser en» es el fundamento del «ser en el mundo» del «ser ahí».

El hombre propiamente es posibilidad, no se reduce a lo que está dado, a lo que es un «ser a la mano». No es algo simplemente presente, sino sobre todo posible, futuro. El hombre se determina por sus modos posibles de ser. Ya que se trata de una analítica existencial, esos modos serán o bien existenciales o bien categorías. Después de definir la esencia del hombre como existencia o poder ser, se pasa a la noción de ser en el mundo. Es un ser en el mundo de las cosas y las personas. El ser un «ser en» es un existencial, el primero de todos: «Ser en», en nuestro sentido,

mienta, por lo contrario, una estructura del ser del “ser ahí” y es un “existenciario”». <sup>4</sup> El «ser ahí» es siempre un «ser en». Pero está como referido a la posibilidad, al futuro, como proyecto. Y su ser en el mundo es, precisamente, un «curarse de», un cuidado del mismo. Es otro existenciario: «Frente a estas significaciones pre-científicas, ónticas, se usa la expresión “curarse de” en la presente investigación como un término ontológico (un existenciario) para designar el ser de un posible “ser en el mundo”». <sup>5</sup> De hecho, la mundanidad es una determinación existencial del «ser ahí».

Así pues, el modo fundamental de ser del existir es el «estar en el mundo». Es el primer existenciario. El hombre es, así, un ser en el mundo. El mundo es algo del «ser ahí», un carácter suyo (un existenciario, como se dijo: «“Mundo” designa, finalmente, el concepto ontológico-existencial de la *mundanidad*»). <sup>6</sup> Las cosas son, primeramente, utensilios, medios para los fines del proyecto. Inclusive lo es la contemplación o teoría, pues se vincula a la práctica mediante la técnica. Por eso las cosas no son en sí, sino para nosotros, como instrumentos. La instrumentalidad de las cosas es anterior a su presencia u objetividad (su forma de ser es, primero, la de «seres a la vista» y, luego, la de «seres a la mano»): «El ser a la mano es una determinación ontológica categorial de unos entes tales como son en sí». <sup>7</sup> Por eso el mundo es la condición de posibilidad para que las cosas sean. Y, como las cosas son instrumentos para el «ser ahí», aunque el «ser ahí» sólo es un ser en el mundo, también vale la inversa: sólo hay mundo si hay «ser ahí». Los utensilios que más dan información, por referirse siem-

<sup>4</sup> SyT, p. 66.

<sup>5</sup> SyT, p. 69.

<sup>6</sup> SyT, p. 78.

<sup>7</sup> SyT, p. 85.



pre a otra cosa, son los signos. Ahí se da la referencia y la señal, es donde puede surgir la significatividad.

Pero aquí se ve ya el univocismo de Heidegger, singularmente cuando en esta parte menciona la analogía, precisamente en el to mismo, y habla de ella sin ningún aprecio, antes bien, la considera como algo que perjudicó a la ontología o metafísica y que debe evitarse en ella. En el § 20 explica:

La escolástica considera el sentido positivo de la significación de «ser» como una significación «análoga», a diferencia de la unívoca y de la meramente homónima [o equívoca]. Siguiendo a Aristóteles, en quien se encuentra anticipado el problema, como en los comienzos de la ontología griega en general, se fijaron varias modalidades de la analogía, por las que se distinguen las «escuelas» en la manera de concebir la función semántica del término «ser».<sup>8</sup>

Añade que en ese problema Descartes no profundizó, más aún, lo eludió; se quedó sin aclarar la semántica de «ser». Pero también agrega: «Cierto que por lo que quiere decir el ser mismo no pregunta más la ontología medieval que la antigua».<sup>9</sup> Con lo cual está declarando insuficiente la teoría antigua y medieval de la analogía, y por lo mismo está descalificándola. Con todo, Heidegger, por influjo de Brentano, se queda sin la doctrina de la analogía, en la univocidad, con una ontología unívoca, como se siente que ya era el ideal de su maestro Husserl con su «ontología formal».

<sup>8</sup> *SyT*, p. 108. Allí cita la exposición del cardenal Cayetano, el clásico tratado *De nominum analogía*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

Viene una discusión de la noción cartesiana de mundo, como extensión o espacialidad.<sup>10</sup> Heidegger la critica duramente, y quiere obtener una concepción más ontológica de mundo. El mundo no son las cosas que hay dentro del mundo, que son intramundanas, ni la naturaleza, que también está en el mundo. Mundo es ontológicamente un carácter del existir mismo. En virtud de la índole constitutiva del existir, no hay un mero sujeto sin un mundo. El mundo es, a la vez, la totalidad de los instrumentos y la totalidad de los significados.

Heidegger analiza el «ser con» del «ser ahí». Si el «ser en» era un primer existenciario, el «ser con» es otro. Y, de manera singular, el «ser ahí» se encuentra con los otros. Pero «los otros» no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno».<sup>11</sup> Y este co-ser es sobre todo «curarse de» (en el sentido de «tener cuidado de»). Es procurar por ellos, es estar *por mor* de ellos. Eso requiere un «estado de abierto» que tiene que darse tanto en uno como en otros, en todos. («Este “estado de abiertos” de los otros, constituido desde un principio con el “ser con”, también contribuye, pues, a constituir la significatividad, es decir, la mundanidad fijada al existenciario “por mor de”»).<sup>12</sup> En efecto, el ser relativamente a otros es muy distinto del ser relativamente a otras cosas ante los ojos. Ello obliga a tratar de ser cotidianamente «sí mismo», y no «uno», en el sentido impersonal de «uno piensa que esto o lo otro», como al decir «se piensa esto o lo otro». Heidegger explica: «Todos son el otro y ninguno él

<sup>10</sup> SyT, pp. 110-128.

<sup>11</sup> SyT, p. 134.

<sup>12</sup> SyT, p. 140.

mismo. El “uno”, con el que se responde a la pregunta acerca del “quién” del “ser ahí” cotidiano, es el “nadie”, al que se ha entregado en cada caso ya todo “ser ahí” en el “ser uno entre otros”.<sup>13</sup> De esta manera, dice Heidegger, el «uno» es otro existencial del «ser ahí».<sup>14</sup>

Se pasa al análisis del «ser en» en cuanto tal, atendiendo a la constitución existencial del «ahí» y al ser cotidiano del ahí y a la «caída» del «ser ahí». La constitución existencial del «ahí» comprende el «ser ahí» como encontrarse, dentro de éste el comprender, dentro de éste la interpretación, dentro de ésta la proposición y, en relación con esto, el habla y el lenguaje.

El «ser ahí» se encuentra en el mundo de cierta manera afectiva: «Lo que designamos *ontológicamente* con el término “encontrarse” es *ónticamente* lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo».<sup>15</sup> El encontrarse, que es algo ontológico, ónticamente es conocido como el temple, el estado de ánimo. Es la facticidad del estado de yecto, es decir, la entrega a la responsabilidad.<sup>16</sup> Pero aquí «la “facticidad” no es la “efectividad” del *factum brutum* de algo “ante los ojos”, sino un carácter del ser del “ser ahí” acogido en la existencia, aunque inmediatamente repelido».<sup>17</sup> Esta facticidad no es objeto de intuición, sino de interpretación, de hermenéutica, es donde se da la hermenéutica de la facticidad.

<sup>13</sup> SyT, p. 144.

<sup>14</sup> SyT, p. 146.

<sup>15</sup> SyT, p. 151.

<sup>16</sup> El estado de yecto es el que le permite estar también en estado de proyecto. M. Corvez llama «estado de decaído» al estado de yecto, como de-yecto (*La filosofía de Heidegger*, México: FCE, 1970, pp. 45 ss.).

<sup>17</sup> SyT, p. 152. Aquí se ve el resultado de lo que ya había tratado Heidegger en su seminario de 1923: “Ontología. Hermenéutica de la facticidad”.

El encontrarse conlleva un estado de referido, que conlleva un estado de abierto. Aquí Heidegger anota algo muy importante:

Aristóteles estudia los *pathe* [pasiones o sentimientos] en el segundo libro de su *Retórica*. Hay que tomar ésta como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del «ser uno con otro» —en contra del tradicional orientarse el concepto de retórica por lo que se dice una «disciplina».<sup>18</sup>

El conocer es un modo de ser del «estar en el mundo», uno de los modos posibles de tratar con las cosas, lo que presupone el estar en el mundo. El modo principal del encontrarse es el temor. El temor es algo del ser con respecto al ente. Es algo que del ente teme el ser ahí, por eso Heidegger dice que sólo puede temer el ente al que, en su peligro, le va su ser. Otra estructura existencial del «ser ahí», esto es, otro existencial suyo, es el comprender. Y Heidegger comenta algo de extrema importancia: «El comprender es siempre afectivo».<sup>19</sup> Ese existencial que es la comprensión es aquello por lo cual el «ser ahí» se pone en relación con los instrumentos y, sobre todo, con los signos y significados. Es decir, el comprender tiene como objeto la significatividad, y ésta se da en la posibilidad del ser ahí, en su aspecto de apertura a lo posible: «La posibilidad en cuanto existencial es... la más original y última determinación ontológica positiva del “ser ahí”».<sup>20</sup> Esta posibilidad abre a la proyección, al proyecto, que corresponde al estado de yecto del ser ahí.

<sup>18</sup> *SyT*, p. 156.

<sup>19</sup> *SyT*, p. 160.

<sup>20</sup> *SyT*, p. 161.

Las cosas se le dan ya con una función (son instrumentos), tienen ya un significado. Por eso la comprensión tiene una estructura circular. Los significados en universal o como totalidad se dan antes de los significados particulares. Sólo se nos da el mundo si ya tenemos ciertos preconocimientos, pre-juicios. Pero no se dan de modo completo, siempre tienen el carácter de posibilidad y apertura del hombre mismo. La misma comprensión tiene forma de proyecto. No se da sobre presencias, sino sobre procesos; no sobre objetos, sino sobre cosas ya descubiertas. La articulación y desarrollo de esa comprensión de las cosas es la interpretación («Al desarrollo del comprender lo llamamos “interpretación”»).<sup>21</sup> Pues bien, el comprender funda la interpretación. «La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender». <sup>22</sup> Es decir, Heidegger invierte el sentido o la dirección que usualmente se da a la hermenéutica, pues suele pensarse que primero se interpreta y luego se comprende, o que se interpreta para comprender; pero él considera que, dada la comprensión, la interpretación se añade para profundizar en ella, para elaborarla.<sup>23</sup> Además, no se entiende aquí la hermenéutica como arte de interpretar un texto, sino de interpretar el ser mismo, concretamente el «ser-ahí».

Pero la interpretación consiste en sacar de un ente ciertos conceptos o hacerlo entrar en ciertos conceptos, con lo cual se funda en un concebir previo. Ya antes de interpretar, hay una estructura previa, que tiene una manera propia de estar interpretada. Siempre tiene supuestos (hay círculo). Cuando comprendemos ciertos entes, a la luz del ser del ser ahí, decimos que tienen sentido. El

<sup>21</sup> SyT, p. 166.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Cf. J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, 1987.

sentido no es sólo de los conceptos o de las palabras, sino, más bien, de las cosas o de los entes; el sentido sólo se da por el estado de abierto del «ser ahí». El ser en el mundo no es, pues, un «sujeto» que se topa con un «objeto» (presencia), ya desde antes es relación con el mundo. La articulación de una precomprensión originaria con la comprensión efectual es el «*círculo hermenéutico*». De él, Heidegger dice que sólo se ve como círculo vicioso si se lo considera desde la perspectiva del ser como simple presencia. La circularidad consiste en que hay algo previo, y al final volvemos a él. «Pero ver en este círculo un *circulus in probando* y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente “sentirlo” como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz, el comprender».<sup>24</sup> Comprender el comprender es superar el bloqueo que nos produce esa circularidad:

Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el «tener», el «ver» y el «concebir» «previos», para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico.<sup>25</sup>

El carácter circular de la interpretación es una condición inherente al sentido, es algo de la estructura existencial del «ser

<sup>24</sup> *SyT*, p. 171.

<sup>25</sup> *SyT*, pp. 171-172.

ahí», por eso no es en realidad un problema. Y es que ese círculo es inherente a la estructura del sentido; el mismo «ser ahí» tiene una estructura ontológico-existencial circular.

Un modo derivado de la interpretación (que a su vez se deriva de la comprensión) es la proposición, ya que Aristóteles la entendía como *hermeneia*, esto es, sobre todo como comunicación: «proposición es una indicación determinante comunicativamente».<sup>26</sup> El «ser ahí» ve en torno suyo, es decir, ve su entorno, y lo interpreta. Mas ya tiene, de antemano, una situación hermenéutica, una interpretación previa, y es precisamente anterior a la proposición, es pre-proposicional o pre-predicativo, como la *hermeneia* es anterior a la *apóphansis*. Esto no significa que el comprender se dé antes o fuera del lenguaje, sino que hay que atender a la preocupación del «ser ahí» que entiende.

En efecto, el lenguaje es otro existencial, principalmente por el habla (o discurso, *Rede*): «El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el habla. (...) El habla es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender».<sup>27</sup> Muestra las relaciones entre las cosas intramundanas. El signo mismo manifiesta la esencia de toda cosa intramundana (a saber, el referirse a algo distinto). Es el instrumento por excelencia. Y muestra la manera de usar esos instrumentos, las cosas. Estamos entre instrumentos, pero familiarizados con una constelación de significados. Las cosas o instrumentos valen para nosotros. Ser en el mundo consiste en estar relacionado con esos significados.

Han surgido así, como existenciales —además del encontrarse—, la comprensión, la interpretación (que articula internamen-

<sup>26</sup> *SyT*, p. 175.

<sup>27</sup> *SyT*, p. 179.

te la comprensión) y el habla o discurso (que le da una expresión exterior articulada también). El otro existenciario que hemos señalado es el encontrarse o la disposicionalidad, que es el estado afectivo en que nos encontramos. De hecho, la afectividad es una precomprensión más originaria que la comprensión misma. Esa disposicionalidad abre al «ser ahí» al mundo. No hay, pues, aquí un trascendentalismo kantiano ni husserliano, ya que la disposicionalidad afectiva impide que sea un sujeto «puro»; ya está sesgado. La finitud del «ser ahí» tiene como una de sus manifestaciones el que su disposicionalidad no depende de él mismo. No es algo formal, es algo también material y fáctico. Está abierto al mundo, pero como lanzado a él en estado de yecto, de una manera situada e histórica. Tampoco hay un yo aislado sin los demás: el mundo del «ser ahí» es un mundo común, el *estar en* es un estar con otros. Aprende de los otros, por eso es estar-con. (Y ya hemos visto que ese estar-con es otro existenciario.) El comprender se despliega como lenguaje, y el lenguaje es tal por el habla o discurso (*Rede*). Pero Heidegger pasa al lado de la cotidianidad del ser ahí, y encuentra su caída y su estado de yecto.

Al existir le pertenece, por una parte, la factualidad; y, por otra, en cuanto estar-con, la apertura, el estar esencialmente abierto a las cosas. El «ser ahí» se encuentra en estado de yecto, caído (aquí Heidegger da el triunfo a Kierkegaard sobre Hegel). El encontrarse —de acuerdo con lo que vimos— era otro existenciario; es un estado de ánimo respecto al estar ahí, al que corresponde el sentimiento del temor. Pero, además, el «ser ahí» se halla inmerso en un cúmulo de preconceptos y prejuicios que recibe de su entorno o medio ambiente. Piensa lo que se piensa. Su estado de abierto,



como ser en el mundo, se da en las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad.<sup>28</sup> Dice Heidegger:

El «estado de caído» «en» el «mundo» mienta el absorberse en el «ser uno con otro», en tanto éste resulta gobernado por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. (...) El «estado de yecto», en que se deja ver el fenómeno de la facticidad, es inherente al «ser ahí», al que en su ser le va este mismo. El «ser ahí» existe fácticamente.<sup>29</sup>

Pero aquí las habladurías no tienen un sentido peyorativo, de chismes, sino lo que decimos en la vida cotidiana, y lo que oímos y leemos (por ejemplo en los medios), todo lo cual nos hace darnos cuenta de que vivimos en un «estado de interpretado».<sup>30</sup> Igualmente, el afán de novedades no es la curiosidad vacía y superficial, sino el deseo de conocer que viene de la admiración, según decía ya Aristóteles. Como tampoco la ambigüedad tiene aquí una connotación mala, sino que ella «está implícita ya en el “ser uno con otro” en cuanto yecto “ser uno con otro” en un mundo».<sup>31</sup> Sólo se vuelve peyorativo esto cuando el ser ahí incurre en la despersonalización del «se», en el sentido en que decimos que «se dice», «se hace», etc., y no «yo digo», «yo hago», etc. (o del «uno», como en francés se dice «*on dit*», «*on fait*», etc.).

<sup>28</sup> Cf. *SyT*, pp. 186-195.

<sup>29</sup> *SyT*, pp. 195 y 199.

<sup>30</sup> *SyT*, p. 188.

<sup>31</sup> *SyT*, p. 194.

### 3. LA ANGUSTIA Y LA CURA

En contra de ese mundo del «se», de la masa, surge la comprensión genuina. La comprensión, que era otro de los existenciaristas. Por eso tiene que distinguirse entre existencia auténtica e inauténtica. Heidegger distingue dos modos diferentes de «estar en el mundo»: la existencia cotidiana, trivial, inauténtica, impersonal, y la existencia auténtica, que se encuentra en la angustia. La angustia no es por tal o cual cosa, sino por nada: «En la angustia le va a uno “inhóspitamente”. En ello encuentra inmediatamente su expresión la peculiar indeterminación de aquello cabe lo cual se encuentra el “ser ahí” en la angustia: el “nada y en ninguna parte”». <sup>32</sup> Es, pues, la nada lo que se nos revela en la angustia. Y el existir aparece caracterizado como *cura*, esto es, preocupación o cuidado. La existencia auténtica se conquista en contra de la masa. Sólo así se podrá llegar a las cosas; aunque ya está relacionado con el mundo por la disposicionalidad, le falta escapar de las opiniones comunes para abrirse a las cosas mismas. Es la precomprensión que surge de las cosas, en contra de la precomprensión que surge de la masa. Es como el hombre se asume verdaderamente como proyecto, asume sus responsabilidades cognitivas. Por eso el «ser ahí» es cuidado o preocupación. Sobre todo en la existencia auténtica.

Heidegger no le ve sentido a la pregunta y demostración de la existencia del mundo. Distingue entre mundo como el *dónde* del «estar en el mundo», y mundo como ente intramundano o totalidad del ente que puede estar en el mundo. En el primer sentido, ser es igual a «estar en el mundo»; en el segundo, ser es igual a

<sup>32</sup> *SyT*, p. 208.

«estar abierto a las cosas». En lugar de entender al hombre como una realidad reclusa en su conciencia, la analítica existencial lo descubre como un ente que está esencialmente abierto a las cosas, definido por su «estar en el mundo»; como un ente que consiste en trascenderse a sí mismo. La realidad del mundo exterior no aparece como algo «añadido» al hombre, sino ya está dada con él.

En esto se funda la verdad, que es primariamente descubrimiento del ser en sí mismo. En eso Heidegger va más allá de la noción tradicional de la verdad como correspondencia o adecuación:

«Una proposición *es verdadera*» significa: descubre al ente en sí mismo. *Pro-ponere*, muestra, «permite ver» (*apóphansis*) el ente en su «estado de descubierto». El «*ser verdadera*» (*la verdad*) de la proposición ha de entenderse como un «*ser descubridora*». La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto).<sup>33</sup>

Y este descubrimiento sólo es posible como fundado en el «estar en el mundo». El ente sólo está descubierto y abierto cuando y mientras hay existir. Pero, por otra parte, la verdad coincide con el ser. Sólo «hay ser» —no ente— cuando hay verdad. El ser y la verdad son igualmente originarios. «Ser —no entes— sólo lo “hay” hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo *es*, hasta donde y mientras el “ser ahí” es. El ser y la verdad “son” igualmente originales». <sup>34</sup> Por eso hay que buscar la existencia auténtica, que

<sup>33</sup> *SyT*, p. 239.

<sup>34</sup> *SyT*, p. 251.

es la existencia que asume la angustia, y la angustia se da frente a la nada, cuya realización para el hombre es la muerte. La muerte es un carácter esencial del existir; pero no es un acontecimiento intramundano; la muerte, para el «ser ahí», es un «todavía no». Se trata de un «llegar a su fin», y esto es lo que Heidegger llama «ser para la muerte». La muerte es la posibilidad más propia del existir.

#### 4. LA TEMPORALIDAD Y EL SER AHÍ: SU ESTADO DE YECTO

Con ello se muestra —en la segunda sección de *El ser y el tiempo*— la temporalidad del «ser ahí», y se acercan ser y tiempo. El «ser ahí» es esencialmente poder ser, proyecto, por lo que nunca se lo podrá ver como presencia y, por ende, aprehender como un todo. Sólo se lo puede considerar como totalidad en relación con la muerte, que lo cierra. Pero es la muerte como posibilidad, no como hecho, ya que, muerto, no es un todo: simplemente ya no es. Los existenciaris no pueden pensarse en términos de simple presencia, sino de posibilidad. La muerte es un existenciaris, que ha de verse como una posibilidad del «ser ahí». Pero es una posibilidad especial, pues no se puede escapar a ella, y ella es la exclusión de toda otra posibilidad. Es la posibilidad más propia y auténtica del «ser ahí», y es su posibilidad final. Por eso el «ser ahí» tiene que aceptarla auténticamente, y eso le da un sentido de totalidad, no cerrada, sino abierta, siempre en estado de abierta. Más aún, la angustia cobra su sentido ante la muerte: «la angustia se angustia *por* el “poder ser” del ente así determinado y abre así la posibilidad extrema».<sup>35</sup>

<sup>35</sup> SyT, p. 289.

Esta anticipación de la muerte le hace aceptar las posibilidades como puras posibilidades, no como cosas definitivas. Al anticipar su muerte, el «ser ahí» posibilita sus posibilidades dentro de su proyecto, y con ello propiamente tiene historicidad, se salva de la dispersión y da coherencia a su historia. Allí entra el concepto de decisión, con la cual la historia se construye. En relación con la decisión surgen la conciencia y la culpa. Pero la conciencia no le da contenidos, sólo le dice —como el imperativo kantiano, formal— que asuma alguna posibilidad concreta como propia, y la culpa es como un estado original de falta en el que se encuentra siempre, por su estado de yecto en la masa, y debe salir de esa situación. Pasa de lo inauténtico a lo auténtico. Decide sus posibilidades efectivas como propias. Por eso es una decisión anticipante de la muerte. Eso abre el futuro, hace que la temporalidad sea el sentido del ser del «ser ahí». En esa temporalidad, el pasado del «ser ahí» es su estado de yecto culpable; el futuro son las posibilidades decididas en el proyecto, y el presente es el proceso en que esas posibilidades se presentan al ser. Pero la presencia queda superada al relacionar el ser con el tiempo, cosa que no había querido hacer la metafísica anterior. La temporalidad es el sentido de la cura o preocupación (*Sorge*) auténtica. La cura es el último existencial que se registra en esta obra.

## 5. LA HERMENÉUTICA

Vemos, así, que la hermenéutica en la analítica del ser-ahí, como uno de sus existencialistas en *El ser y el tiempo*, no es tanto el arte de interpretar cuanto la interpretación misma y sus condiciones o supuestos. Tampoco es tanto la interpretación de un texto (escri-

to o hablado) cuando la interpretación del ser, de la misma facticidad. Igualmente, tampoco es el proceso por el que llegamos al comprender, sino el proceso que desarrolla el comprender, como si éste ya estuviera dado y solamente se elaborara y se perfeccionara. Implica sobre todo captar la situación hermenéutica del propio intérprete, es decir, sus pre-conocimientos. Eso llevaría a un círculo (el círculo hermenéutico), pero en lugar de eludirlo lo importante es entrar bien en él. Este proceso de interpretación del propio ser-ahí que comprende tiene un aspecto destructivo o desconstructivo, que consiste en desmontar los presupuestos teóricos, sobre todo ser conscientes de lo que nos ha determinado la tradición anterior, en concreto la tradición filosófica y ontológica (en la línea de la destrucción de la historia de la metafísica, que tanto interesa a Heidegger). Es una especie de crítica de la ideología, como ha llegado a llamarla Grondin.<sup>36</sup>

Pero en todo esto volvemos a ver el ideal univocista (heredado del logicismo neokantiano y fenomenológico) de Heidegger. Tiende repetidamente a la univocidad, a una interpretación de la facticidad y a una autointerpretación del ser-ahí o del intérprete que le brinde una claridad demasiado pretenciosa.

## 6. CONSECUENCIAS

Cité al principio de este capítulo a Gadamer, quien dice que Heidegger había buscado dar unidad a los diversos significados del ser. Pero también vimos que no les da una unidad proporcional

<sup>36</sup> J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999, p. 147.

ni según algo uno, como en Aristóteles y la escolástica; esto es, elude la analogía y da muestras de ir hacia la univocidad. Para cerciorarnos de esto podemos volver a citar a Gadamer, testigo privilegiado, por haber sido uno de sus alumnos más prominentes y cercanos. Dice:

Los diversos significados de lo ente que Aristóteles había distinguido encontraban así [en la pregunta por el ser] su verdadero fondo, y fue gracias a la demostración de este fondo que las interpretaciones heideggerianas de Aristóteles llegaron a tener su propia evidencia, y ello hasta tal punto que Aristóteles se le acercó a uno casi físicamente.<sup>37</sup>

Por apartarse de la analogía, Heidegger va hacia la univocidad, hacia una hermenéutica unívoca. Pero ella le resultó inalcanzable. Por eso reaccionó contra la metafísica (es decir, contra esa ontología unívoca que pretendía), la declaró imposible y se fue a la poesía y a la mística, con un gran riesgo de equivocidad, si no es que en una postura francamente equivocista.

<sup>37</sup> H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 167.





## V. Hermeneutas de hoy

### 1. ANTECEDENTES

En este capítulo presentaré a tres hermeneutas de los más recientes. Son Gianni Vattimo, Jean Grondin y Maurizio Ferraris. Vattimo y Grondin son discípulos de Gadamer, y Ferraris lo es de Vattimo. Son una muestra de por dónde va el sesgo de la hermenéutica de hoy en día. Se trata de una hermenéutica que cada vez más recupera su sentido ontológico, huye cada vez más del relativismo y se pone a buen recaudo en un realismo ontológico en ascenso.

Si Vattimo recupera la base ontológica de la hermenéutica, señalada por su maestro Gadamer en su hermenéutica ontológica, sin embargo, la debilita en forma de ontología hermenéutica con el nihilismo que desde Nietzsche conlleva la hermenéutica. Pero Grondin entiende a Gadamer, también maestro suyo, de manera diferente y no lo lleva a una hermenéutica débil, sino a una hermenéutica que recobra la ontología plenamente en la línea de la metafísica clásica. Por su parte, Ferraris reacciona contra su mismo maestro Vattimo, y le opone una ontología realista como sustento de su hermenéutica, que se afana por lograr una mayor objetividad en la interpretación.

## 2. VATTIMO: LA HERMENÉUTICA DÉBIL

En efecto, Gianni Vattimo (1936-), nacido en Turín y profesor en la universidad de esa ciudad, fue allí discípulo de Pareyson y en Heidelberg de Gadamer. Se ha caracterizado por impulsar la hermenéutica hacia un sentido débil de la misma. Como lo ha señalado repetidas veces la filosofía posmoderna, la modernidad sostuvo un concepto de razón monolítico, prepotente e impositivo. Fue un concepto fuerte de razón, por lo cual ahora debe sostenerse un concepto débil de la misma. Es por eso que la propuesta fundamental de Vattimo ha sido el pensamiento débil (*pensiero debole*).<sup>1</sup> Este pensamiento débil se opone a las cosificaciones que hizo la metafísica occidental, y busca solamente una metafísica débil, u ontología débil, que no se fundamente en estructuras rígidas tales como esencias, naturalezas ni causas.

Las grandes influencias de Vattimo han sido Nietzsche, Heidegger y Gadamer. Ya se ha conseguido un puesto de importancia como estudioso de Nietzsche y Heidegger, sobre todo de su última época.<sup>2</sup> En cuanto a Gadamer, fue alumno suyo y tradujo al italiano su gran obra *Verdad y método*. Ha sido atento al llamado de estos tres autores hacia la estética, hacia el arte y la poesía, para desviarse un poco del camino de la metafísica. Se encarga de resaltar el que Nietzsche haya proclamado la necesidad de una «metafísica de artista», el que Heidegger haya renunciado a buscar el ser en la metafísica o la ontología, para buscarlo en la poesía, y el que Gadamer haya comenzado su gran libro *Verdad*

<sup>1</sup> G. Vattimo, «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en el mismo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 18-42.

<sup>2</sup> G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona: Eds. Península, 1996; el mismo, *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa, 1986.

y *método* con una ontología de la obra de arte. El propio Vattimo se ha esforzado por conectar la ontología con la poesía, lo cual es una manera de realizar ese debilitamiento de la ontología o metafísica, aquí en aras de la estética, el arte y la poesía.<sup>3</sup>

Vattimo tiene un lugar connotado en los estudios nietzscheanos.<sup>4</sup> De ahí su convicción de que Nietzsche ha dado a la hermenéutica una inyección de nihilismo, la ha dotado con una vocación nihilista. De acuerdo con ello, la hermenéutica se tiene que ir despojando de la metafísica u ontología, paulatinamente y siguiendo un proceso semejante al de la destrucción de la ontología que ya había señalado Heidegger. Según Vattimo, caminamos hacia la aniquilación del ser, por muerte lenta; estamos en el proceso de debilitamiento del ser, y por eso mismo la hermenéutica tiene que concebirse y comprenderse como hermenéutica débil.

Esta hermenéutica débil consiste en la no pretensión de una verdad textual, es decir, no se engaña pensando que va a llegar a una interpretación «rigurosa», «estricta» u «objetiva» del texto. Más bien tiene la conciencia de que solamente logramos una aproximación débil a la verdad del texto; por eso la noción de verdad que se tiene en la hermenéutica débil no es de tipo correspondentista, basada en la adecuación, sino tomada de la noción heideggeriana de la verdad como *aletheia*, como desocultamiento, como desvelamiento de algo que estaba encubierto y ahora se presenta a la luz.

En cuanto al desocultamiento, la hermenéutica débil es heredera de Nietzsche, quien señalaba el ocultamiento de lo real que

<sup>3</sup> G. Vattimo, *Poesía y ontología*, Valencia: Universidad de Valencia, 1993, p. 102.

<sup>4</sup> G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona: Paidós, 2002.

se hacía en la sociedad con las máscaras. La labor de desocultar la realidad era quitarle las máscaras que se le habían puesto, incluso con el riesgo de descubrir que no hay realidad, que todo es máscara. Esto fue aplicado principalmente al concepto de sujeto; era la peor máscara y la más difícil de quitar, pues la mayor parte del pensamiento de la modernidad estaba apoyado en esta idea de la subjetividad.<sup>5</sup> Ella era el fundamento, inclusive más que el ser, el cual fue quitado como fundamento por Heidegger. Nos resulta, así, una hermenéutica que se desliga de todo fundamento metafísico, en este sentido es post-metafísica, o, de manera más propia, sólo puede sostener una metafísica débil. Una hermenéutica débil sólo podría aspirar, en todo caso, a una ontología débil.

Así, pues, el pensamiento débil de Vattimo es heredero de Nietzsche y Heidegger; del primero por su advertencia de que la hermenéutica lleva una carga de nihilismo que no debe abandonar, sino asumir, y del segundo por su crítica —en su segunda época— a las pretensiones de la metafísica occidental, a su olvido de la distinción ontológica entre ente y ser, y, con ello a su olvido del ser mismo. En consecuencia, una hermenéutica débil asume esa carga de nihilismo que lleva la hermenéutica, no sólo a cuestiones, sino en el interior de sí misma. Y trata de superar la metafísica en el sentido del segundo Heidegger, no tanto desbancándola, que eso sería violento y fuerte, sino haciéndose a la idea de que nos acompañará siempre, como una vieja herida o una dolencia antigua a las que uno se acostumbra, sin hacerles ya mucho caso. No se quita la enfermedad, pero pasa a segundo plano. Ya no nos preocupamos tanto por ella y, así, ya no molesta tanto.

<sup>5</sup> G. Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992 (2a. ed.), pp. 25 ss.

Dada esta ausencia de fundamento, y esta des-rigidización de la ontología, en el sentido de no admitir estructuras rígidas, tales como esencias, naturalezas ni causas (al menos en sentido fuerte), la hermenéutica débil de Vattimo se siente hermanada con la desconstrucción del filósofo francés Jacques Derrida. Hay una suerte de destrucción, tanto de los fundamentos como de las estructuras o infraestructuras ontológicas, que repercute en las aspiraciones y objetivos de la hermenéutica misma. No puede plantearse como un saber duro, como algo parecido a lo que planteó el cientificismo.<sup>6</sup>

Ya Hans-Georg Gadamer había combatido esta forma rígida de pensamiento, sobre todo encarnada en su tiempo en el positivismo lógico (Círculo de Viena), y renunció a concebir la hermenéutica como método, como una especie de ciencia de la interpretación, a diferencia de otros hermeneutas, por ejemplo, E. Betti, que suspiraba por una hermenéutica científica. Vattimo, que fue alumno de Gadamer, y tradujo al italiano su obra principal, *Verdad y método*, sabe que nuestro alcance de la verdad es limitado, y lo que de método podemos construir, también. En esa misma línea, la hermenéutica débil de Vattimo no pretende tener la rigidez de un método, sino de plantearse como algo ontológico del hombre mismo, al modo como lo hicieron Heidegger y el propio Gadamer. Es, más bien, algo que se cultiva, que se desarrolla en el ser humano como tal.

La crítica que Vattimo hace a la sociedad y la cultura es que se trata de una sociedad de medios masivos de comunicación. Son estos *mass media* los que construyen la realidad; si puede hablarse de constructivismo, es el de los medios con respecto a la realidad

<sup>6</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 67.

el más literal y fuerte.<sup>7</sup> Los medios masivos cumplen cabalmente lo que señalaba Nietzsche de la transformación de la realidad en fábula, del enmascaramiento de lo real. Ellos son los que dictan qué ocurre, qué es un hecho, qué es verdad. Construyen escenarios para que los consumidores de la comunicación, que son todos los ciudadanos, se sientan ubicados en ellos, pero ya se han confundido con los escenarios de la sociedad.

El nihilismo que se encuentra inyectado en las venas de la hermenéutica, y que la va debilitando paulatinamente, se manifiesta en el ámbito de lo social como secularización. Es el nombre que da Vattimo a lo que está ocurriendo en la sociedad posmoderna. Se ha secularizado el estado, en el sentido de que se ha apartado de la religión, y Vattimo cree que la religión misma debe secularizarse para no ser fuerte, sino débil, para estar en verdad del lado de los débiles. De manera que «pensamiento débil» viene a querer decir que se está del lado de la diferencia, apoyando a los diferentes, a las minorías, y también a los marginados que, en conjunto, son mayorías.<sup>8</sup>

Vattimo ha vinculado mucho su hermenéutica con la ética y, recientemente, con la política. Una hermenéutica débil favorece a los más débiles, esto es, a los marginados, a las minorías. Se coloca decididamente en el lado de la diferencia, lucha por ella en contra de la identidad que se manifiesta en nuestra época en la homogeneización que trata de hacer la globalización.<sup>9</sup> Por ello se presenta como pensamiento crítico de la globalización en políti-

<sup>7</sup> G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990, pp. 73 ss.

<sup>8</sup> G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti, 2002, pp. 119 ss.

<sup>9</sup> G. Vattimo, *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 125 ss.

ca, basado en una ética de la diferencia, que se afana por resistir a la globalización y a la homogeneización que ella trae consigo. La esperanza política, aunque sea sólo esperanza, se sitúa en el ideal de una sociedad más justa en la que se respeten las diferencias, que no se obligue a la homogeneización.

### 3. GRONDIN: LA HERMENÉUTICA Y LA METAFÍSICA

Jean Grondin (1955-) estudió en las universidades de Montreal, Heidelberg y Tubinga. En Heidelberg fue discípulo de Hans-Georg Gadamer, a quien dedica varios estudios autorizados por el propio maestro. De 1982 a 1990 enseñó en las universidades de Laval (Québec) y de Ottawa. A partir de 1991 es profesor titular de filosofía en la Universidad de Montreal. También es miembro de la Académie des Lettres et des Sciences Humaines de la Société Royale du Canada.

Grondin ha traducido al francés los libros más importantes de Gadamer. Asimismo, entre sus libros se cuentan los siguientes. *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer* (Königstein: Forum Academicum, 1982); *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (Paris: PUF, 1987); *Kant et le problème de la philosophie: la priori* (Paris: Vrin, 1989); *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991); *L'universalité de l'herméneutique* (Paris: PUF, 1993); *Du sens de la vie* (Paris: Bellarmin, 1993); *L'horizon herménéutique de la pensée contemporaine* (Paris: Vrin, 1993); *Der Sinn für Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994); *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999); *Einführung zu Gadamer*

(Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2000); *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* (Paris: PUF, 2003); *Introduction à la métaphysique* (Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2004) y *L'herméneutique* (Paris: Presses Universitaires de France, 2006).

Algo que me ha parecido brillante en Grondin es su defensa de cierto realismo en Gadamer, de una noción de verdad cercana a la de Aristóteles, que se concibe como correspondentista. Esto lo hace desde su primer trabajo sobre la noción de verdad en Gadamer, libro de 1982. También en un artículo reciente, de manera muy sugestiva, interpreta la fusión de horizontes como un apego realista a las cosas; es la idea aristotélica de la verdad como correspondencia, pero aplicada a la hermenéutica.<sup>10</sup>

En su *Introducción a la hermenéutica filosófica*, de 1991, que lleva un prólogo de Gadamer, Grondin hace una historia sumamente detallada del pensamiento hermenéutico. Desde los griegos, pasando por Filón, Orígenes, San Agustín, Lutero y Flacius, llega a los modernos y después pasa a los románticos, donde señala de manera especial a Schleiermacher. De los historicistas resalta a Droysen y Dilthey. En seguida aborda la hermenéutica en Heidegger, en el seno de su ontología fundamental; pero luego accede a la universalización de la hermenéutica por obra de Gadamer. También trata a Emilio Betti, a Habermas y a Derrida. De la discusión entre Gadamer y Derrida, Grondin saca la lección de que no se puede sostener un relativismo extremo en la hermenéutica, so pena de acabar con la hermenéutica misma.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> J. Grondin, «La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?», en *Archives de philosophie*, 68 (2005), pp. 413 ss.

<sup>11</sup> J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999, pp. 197-200.



Del año 1993 es un trabajo breve e interesante sobre el sentido de la vida. Aquí Grondin se muestra muy hermeneuta, pues ve la pregunta sobre el sentido como bastante nueva, producto de una filologización de la existencia que ve la vida como un texto.<sup>12</sup> Habla del sentido del sentido, y critica la noción constructivista de sentido, que puede llevar a un relativismo excesivo. En efecto, hablamos de dar sentido a nuestra vida, como si no tuviera ningún sentido desde antes.<sup>13</sup> La misma esperanza es un *a priori* que nos hace vivir. Grondin aborda los temas del bien y de la felicidad, y el problema de si hay que buscar un fundamento a la moral. Ha habido dos paradigmas éticos: la ética del honor guerrero y la ética de la caridad. En ambas se da como cierto fundamento la trascendencia de sí.<sup>14</sup> Esa trascendencia de sí es una fuente de sentido, y nos hace vivir como si la vida fuera a ser juzgada, lo cual hace la diferencia y hace que la vida tenga *más sentido*.<sup>15</sup>

A Gadamer, su maestro, Grondin le ha consagrado estudios ya canónicos, como, en primer lugar, una biografía de Gadamer y, sobre todo, una introducción a su pensamiento, del año 2000. Basado en el conocimiento de la vida del maestro, Grondin sabe destacar el contexto de sus ideas; por ejemplo, los límites que asigna al método, por oposición al endiosamiento que de él se hacía en las ciencias naturales, ya que se necesita que sea de otra manera en las ciencias humanas o del espíritu. Igualmente, la noción de verdad, que Gadamer contempla desde el arte, pero que no rechaza ni diluye. También su destrucción de la hermenéuti-

<sup>12</sup> J. Grondin, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona: Herder, 2005, p. 33.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 117-118.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 152.

ca del siglo XIX, así como Heidegger hablaba de la destrucción de la metafísica occidental. Asimismo, resalta la historicidad de la interpretación según Gadamer, es decir, la hermenéutica de la vigilancia histórica, que no es historicismo, y aleja además el fantasma del relativismo. Se da lugar importante al diálogo, con sus recursos argumentativos, como el de la retórica. Y se termina con una interesantísima idea de la hermenéutica como metafísica de la finitud.<sup>16</sup>

Su introducción a la metafísica, de 2004, es una acuciosa historia de la ontología, desde los griegos hasta la posmodernidad. Atraviesa, además, por los medievales y los modernos. Un lugar muy especial merece su capítulo sobre Heidegger, sobre todo por la claridad con la que trata la acusación que éste hace a toda la metafísica occidental de onto-teología, es decir, porque pone como fundamento a Dios, que es *causa sui*. La misma estructura de la metafísica la ha hecho privilegiar el estudio de un ente, con el enigma del ser.<sup>17</sup> Heidegger ve la eclosión de la ontoteología en Hegel, y le opone una *ontocronía*, como su proyecto propio.<sup>18</sup> También revisa Grondin la metafísica después de Heidegger, principalmente en Gadamer, Derrida y Levinas. Y concluye que la metafísica sigue viva, adquiriendo diversas formas.<sup>19</sup>

Finalmente su pequeño pero enjundioso estudio sobre la hermenéutica, de 2006, hace otro recorrido por la historia de la hermenéutica, pero ahora señalando a algunos pensadores que no habían sido tan resaltados, como Bultmann, Habermas y Ricoeur.

<sup>16</sup> J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003, pp. 229 ss.

<sup>17</sup> J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 317.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 363-364.

Todo eso enriquece la visión que aquí da Grondin de la hermenéutica. Asimismo, destaca a Rorty y a Vattimo. En sus conclusiones, Grondin recalca el que no se puede entregar la hermenéutica al relativismo; que se puede admitir un cierto perspectivismo, pero moderado; es verdad que se apoya en el lenguaje (es algo lenguajístico), pero no se reduce al solo lenguaje, pues se refiere al ser, que sólo se le da en el lenguaje, pero sin diluirse en él; es decir, tiene que evitar las exageraciones de varios autores demasiado militantes de la posmodernidad.<sup>20</sup> En este sentido, Grondin es alguien que está levantando de nuevo la metafísica en conexión con la hermenéutica.

#### 4. FERRARIS: LA HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA Y LA VERDAD

Maurizio Ferraris (1956-), nacido en Turín, estudió con Gianni Vattimo en la universidad de esa ciudad. Actualmente es profesor de estética en la Universidad de Trieste. Ha escrito *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo* (1981), *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno* (Milano: Multhipla, 1983), *La svolta testuale. Il deconstruzionismo in Derrida, Lyotard, gli «Yale Critics»* (Pavia: Clup, 1984, 2a. ed. Milano, Unicopli, 1986), *Ermeneutica di Proust* (Milano: Guerini, 1987), *Storia dell'ermeneutica* (Milano: Bompiani, 1988, 2a. ed. 1989), *Nietzsche e la filosofia del Novecento* (Milano: Bompiani, 1989), *Postille a Derrida* (Torino: Rosenberg & Sellier, 1990), *La filosofia e lo spirito vivente* (Roma-Bari: Laterza, 1991); *Mimica. Luto e autobiografia da Agostino a Heidegger*

<sup>20</sup> J. Grondin, *L'herméneutique*, Paris: PUF, 2006, pp. 118-123.

(Milano: Bompiani, 1992). Colabora en la edición del anuario filosófico de la Editorial Laterza, *Filosofia*, así como en la *Revista di estetica*, dirigida por Vattimo.

El propio Ferraris se declara heredero de Hans Georg Gadamer en *Verdad y método*, pero aclarando que, a diferencia de él, atenúa la antítesis (heredada de Heidegger) entre hermenéutica y epistemología.<sup>21</sup> Se percibe en él la influencia de Umberto Eco, para ciertos aspectos de la semiótica, y la de Luigi Pareyson, sobre algunos rasgos de la concepción de la interpretación. Pero sobre todo se ve el influjo de Vattimo, a quien dedica su historia de la hermenéutica, con quien escribe la introducción a algunos volúmenes de la *Biblioteca di Cultura Moderna*,<sup>22</sup> y cuya producción utiliza ampliamente. Lo mismo puede decirse de Foucault, de Lyotard y de otros «postmodernos», pero, sobre todo, de Jacques Derrida.<sup>23</sup>

En cuanto a los rasgos más propios de su pensamiento hermenéutico, hay tres trabajos suyos que me parecen altamente representativos, porque nos hablan de su concepción misma de la teoría filosófica de la interpretación. Uno de ellos aborda la concepción del método, sobre todo ante el fenómeno del pensamiento desconstruccionista.<sup>24</sup> En él se pregunta por los fundamentos de esa nueva modalidad del pensar, ya que es acusada de arbitraria. Ferraris dice que no es arbitraria ni anárquica, sino que sólo sostiene que es imposible la adopción sistemática de un método.

<sup>21</sup> M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano: Bompiani, 1989 (2a. ed.), p. 1.

<sup>22</sup> G. Vattimo - M. Ferraris, «Introduzione», en G. Vattimo (ed.), *Filosofia '91*, Roma-Bari: Laterza, 1992, pp. v-viii; y *Filosofia '93*, Roma-Bari: Laterza, 1994.

<sup>23</sup> M. Ferraris, *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, pp. 63 ss.

<sup>24</sup> Cf. M. Ferraris, «Notas sobre desconstrucción y método», en *Anthropos*, 93 (número dedicado a Derrida, 1989), pp. 37-39.

La desconstrucción se mueve dentro de la tradición, es inmanente a ella, y no pretende ir directamente a las cosas ni traducir los lenguajes a metalenguajes científicos. Estamos prisioneros en los prejuicios y en los lenguajes (i.e. del círculo hermenéutico), lo cual limita nuestra pretensión de objetividad:

El salto fuera de la tradición es, pues, imposible, también y sobre todo por vía metódica, simplemente porque una metódica sustraída a la tradición es inconcebible (engañarse con lo contrario significaría habitar tranquilamente en el prejuicio, sin interrogarlo; equivaldría al dogmático «horror mítico al mito» que Horkheimer y Adorno han reconocido en la dialéctica del iluminismo).<sup>25</sup>

Eso ha hecho a la filosofía oscilar entre la metodicidad y la extrametodicidad, la cual, a su vez, oscila entre la total arbitrariedad hermenéutica sobre los textos y la simple repetición, sin diferencia, de los mismos. Tal vez no se pueda dirimir esta alternativa, pero labor del desconstruccionismo (que, en ese sentido es también un método, y no una glorificación del antimétodo) es tematizarla, al igual que multitud de alternativas indecidibles que pueblan nuestra cultura.

De ahí —dice— que no se trate de refutar el método (o la metafísica, o la lógica, etc.); sino de desconstruir la pareja método-extrametodicidad (o metafísica y superación de la metafísica, lógica y retórica, etc.). Para este objetivo, es necesario volver a recorrer los momentos y las determinaciones de las defensas y de las condenas del método, que están ya inscritas en una decisión más radical y preliminar. De

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 38.

manera que el desconstruccionismo se elabora parasitariamente una tradición ya hecha y que se está haciendo (y de la que, por lo demás, en hipótesis, forma parte); no opta por alguna opción determinada, pero intenta trazar su genealogía e indicar sus efectos. Tematiza la indecibilidad.<sup>26</sup>

Por lo tanto, no se trata sólo de de-construcción, sino también de re-construcción, de esa tradición que se recorre, una búsqueda de pensar la identidad en la diferencia o la diferencia en la identidad. Tal es el método en general que se propone, y, sobre todo, para la hermenéutica.

Otro de esos trabajos de Ferraris traza la trayectoria de la hermenéutica desde Ricoeur y Gadamer hasta Derrida y Rorty.<sup>27</sup> En este ensayo Ferraris habla de la superación de los filósofos de la sospecha —junto con la hermenéutica que propiciaron— por tener en el fondo una metafísica igual a la que tratan de desenmascarar. El nihilismo y el dogmatismo se refuerzan mutuamente. Y, aun cuando ha querido evitar ese ejercicio del desenmascaramiento, Gadamer ha propiciado el pensamiento fuerte con su intento integrador y reconstructivo de la hermenéutica. No es lo suficientemente débil como para escapar de ese pensamiento impositivo y perentorio:

[...] parecería que, mientras la hermenéutica de la sospecha tiende a poner el acento sobre los aspectos «vertiginosos» y aporéticos de la interpretación, la integración gadameriana se presenta como una

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>27</sup> Cf. M. Ferraris, «Envejecimiento de la “escuela de la sospecha”», en G. Vattimo - P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 169-191.

posición excesivamente pacífica, como una relación muy poco problemática con los legados de la tradición, entendidos como objetos hermenéuticos.<sup>28</sup>

Hay que superar esa idea gadameriana de una tradición demasiado continua; más que reconstruir o integrar el pasado, se impone la idea de Derrida de deconstruir una tradición que consta de huellas y restos que sólo son parcialmente interpretables. La filosofía, entendida como un género de la escritura,

y, por ende, como invención, significa en la perspectiva de Derrida la instauración de una relación de *double bind* con la tradición filosófica: por una parte, se renuncia a la esperanza de superar, con un desenmascaramiento radical, la «metafísica»; por otra, el juego y las transformaciones terminológicas introducidos en esa misma tradición permiten eliminar el carácter perentorio de dicha metafísica (carácter que, por el contrario, tiende a reproducirse mediante la sucesión de los desenmascaramientos).<sup>29</sup>

De esta manera se escapa de la escuela de la sospecha y también de la suposición gadameriana de homogeneidad o continuidad entre nuestro pasado y nuestro presente en el seno de una tradición.

Esta idea de una hermenéutica más debilitada se ve completada por otro trabajo de Ferraris sobre el dar razón de algo,<sup>30</sup> esto es, del explicar, que, como sabemos, en la hermenéutica tiende

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>30</sup> Cf. M. Ferraris, «Dare ragione», en G. Vattimo (ed.), *Filosofia* '91, ed. cit., pp. 67-88.

a fusionarse con el comprender. En ese trabajo, Ferraris estudia algunos modelos e hitos históricos del dar razón, como San Agustín, Descartes, Husserl, Heidegger y Derrida. Ferraris dice que dar razón es tener un principio que dé razón de mí y de los demás seres. Tanto en San Agustín como en Descartes se ve que ese principio es otro o, más bien, Otro, es decir, Dios. En cambio, Husserl se parece a San Agustín en que busca la razón en el mismo yo, en aquello de *Noli foras ire, in te reddi, in interiore homine habitat veritas*. También sigue a Descartes en el asentamiento del sujeto. Sin embargo,

para Husserl, el sujeto de Descartes permanece sólo psicológico, y la fundación del *cogito* resulta inficionada de elementos espúreos, como el recurso teológico. Pero —añade Ferraris—, lo que quisiéramos sugerir es que estos residuos no sólo son inevitables, sino que más precisamente aseguran la posibilidad de la reducción y su sentido en la constitución; o sea que, exactamente en su ser arqueológico y teleológico, juegan un papel trascendental: sin la procedencia de lo empírico del cuerpo y del alma, no habría reducción posible; y tampoco sin el diálogo con Dios como forma de la alteridad.<sup>31</sup>

Por lo demás, es la propia finitud personal (la muerte) la que nos hace pensar la infinitud de Dios, incluso la repetición y el simulacro (de nuestra muerte en cada muerte que vemos) hacen posible la vida, como —según hace ver Derrida contra Austin y Searle— la posibilidad de falsedad es la que da la posibilidad de la verdad a los enunciados.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 72-73.



Pero ello no indica sino que no se puede prescindir del otro en nuestro principio de razón, ni de la mimesis en nuestra autenticidad.

Todo viene del otro y se planta en torno a él. He aquí que nos reconocemos como radicalmente históricos, según un ligamen entre caducidad y memoria sobre el cual Vattimo ha propuesto implantar la racionalidad de la hermenéutica. La historia de hecho se ejemplifica sobre los *Hypomnemata* en memoria de los grandes del pasado, los cuales se proponen a la admiración y a la imitación de los supérrites.<sup>32</sup>

Esta racionalidad de la *anámnesis* (la que se esconde en la memoria y en la imitación: de los autores, de los héroes y de los santos) es, pues, según Ferraris, la racionalidad de la hermenéutica.<sup>33</sup>

En escritos más recientes, Ferraris se plantea un fortalecimiento de la ontología o metafísica, a través de la noción de verdad aristotélica, entendida como correspondencia, que aprecia más que la heideggeriana, como *alétheia*.<sup>34</sup> Esto lo ha conducido a un realismo fuerte, cosa que ha captado su maestro Vattimo y lo ha señalado.<sup>35</sup> Así, también Ferraris, al igual que Grondin, está laborando en pro de una recuperación de la metafísica para la hermenéutica.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 87-88.

<sup>33</sup> *Idem.*, *Luto y autobiografía. De San Agustín a Heidegger*, México: Taurus, 2000, pp. 23 ss.

<sup>34</sup> M. Ferraris, *La hermenéutica*, México: Taurus, 2001 (reimpr.), pp. 53 ss.

<sup>35</sup> G. Vattimo, «La tentación del realismo», en Ll. Álvarez (comp.), *Hermenéutica y acción*, Madrid: Junta de Castilla y León, 1999, pp. 9-20.

## 5. CONSECUENCIAS

Teóricos como Vattimo, Grondin y Ferraris nos sirven de muestras excelentes para discernir el sesgo de la hermenéutica en nuestros días. Es una hermenéutica en constante confrontación con la ontología o metafísica. Debilitada la metafísica por Vattimo, se recupera en Grondin y se refuerza en Ferraris, según hemos podido apreciar. Esto quiere decir que la hermenéutica sigue un camino de recuperación de la ontología/metafísica que promete ser muy interesante y rico.

## VI. Exposición de la hermenéutica analógica

### 1. ANTECEDENTES

En estas páginas haré una exposición muy sucinta de la hermenéutica analógica. Es una hermenéutica, esto es, una teoría de la interpretación de textos, pero que usa el concepto de analogía para estructurarse. Como sabemos, la analogía está entre la univocidad y la equivocidad. La univocidad es la pretensión de claridad y distinción completas; la equivocidad es la caída en la oscuridad y la confusión; por eso la analogía está intermedia, no alcanza la claridad y la distinción de lo unívoco, pero tampoco se derrumba en la oscuridad y confusión de lo equívoco. Alcanza la suficiente claridad y distinción dentro de lo que de suyo tiende a la oscuridad y la confusión.

Veremos primero en qué consiste interpretar analógicamente, y eso nos llevará a algunos rasgos y aplicaciones de la hermenéutica analógica, para terminar considerando cómo se da en ella la búsqueda del significado, que es el objetivo de toda hermenéutica, pero que en la hermenéutica analógica no se dará con la obsesión de la univocidad ni con la desesperación de la equivocidad. Se da en un punto intermedio, que es suficiente para conocer de manera claroscuro y con suficiente distinción, arrebatada a la confusión, o con una distinción construida a partir de la confusión misma.

## 2. HERMENÉUTICA Y ANALOGÍA

Veamos, primero, cuál puede ser este uso de la analogía aquí, qué puede ser una hermenéutica analógica, que nos haga interpretar con analogía en este texto tan complejo como es el de la diversidad (de religiones, de pensamientos, de valores).<sup>1</sup> Al hablar de una hermenéutica analógica, hablamos de interpretar con la analogía o analógicamente. ¿Qué es una interpretación analógica? ¿Qué es interpretar analógicamente, o basados en la analogía, o utilizándola?

Es interpretar un texto buscando la coherencia interna, una coherencia proporcional (sintaxis) entre sus elementos constitutivos. La analogía misma es orden, o el orden es analógico. Y la sintaxis es orden, coordinación. Pero la analogía no es un orden unívoco; tampoco es un desorden equívoco. Es un sentido analógico.

También es interpretar buscando la relación proporcional del texto con los objetos o hechos que designa (semántica). Es la correspondencia o adecuación entre el texto y el mundo que designa. Mundo, aquí, no necesariamente es realidad, sino que puede ser un mundo posible. Es una referencia analógica, no unívoca, pero tampoco una irreferencialidad equívoca.

También es interpretar buscando proporcionalmente el uso del autor, su intencionalidad expresiva y comunicativa (pragmática). La lectura del intérprete debe ser proporcional (no unívoca, pero tampoco equívoca) a la escritura del autor.

<sup>1</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2005 (3a. ed.), pp. 187 ss.

De esta manera, podemos decir que, en una hermenéutica analógica, la interpretación, en relación con el texto, busca el significado sin univocismo ni equivocismo, sino de manera proporcional. Se trata de que surja una interpretación o un conjunto de interpretaciones proporcionadas al texto.

Caben varias interpretaciones, una principal a las otras, y las otras jerarquizadas con un orden de mejor a peor. Aquí, la intención del autor es proporcionalmente alcanzada por el lector. Y la intención del lector se proporciona a la del autor.

Por eso, también puede decirse que, a nivel sintáctico, hay un orden de coherencia proporcional, una proporción entre los elementos, un conjunto proporcionado (u ordenado), un orden proporcional de proporción.<sup>2</sup>

A nivel semántico, hay una correspondencia proporcional, que señala la interpretación entre el texto y el mundo del texto (tanto el que señala como el que crea, el que encuentra y el que construye).

Y, a nivel pragmático, hay una relación proporcional entre la intencionalidad del autor (más allá de lo que dice el texto) y la intencionalidad del lector (más allá de lo que cree interpretar en el texto).

De esta manera, interpretar con el modelo de la analogía, con el modelo de la proporción, es evitar una interpretación unívoca y otra equívoca, para alcanzar una analógica o proporcional.

Una interpretación unívoca es la pretensión de alcanzar la literalidad del texto, su significado o sentido literal, entender la textualidad como literalidad, lo cual mata la contextualidad, el

<sup>2</sup> J. L. Blasco, T. Grimaltos y D. Sánchez, *Signo y pensamiento*, Barcelona: Ariel, 1999, pp. 81 ss.

uso de los contextos, y el contexto es lo que se necesita en hermenéutica. Es la ilusión de encontrar o captar la coherencia interna plena del texto, el sentido sintáctico diáfano. Es la búsqueda del sentido literal o histórico, pero entendido como coherencia o consistencia completa.

Una interpretación equívoca es la desilusión o renuncia a alcanzar el sentido literal, quedándose en un sentido puramente alegórico, que es el contrario. Incluso no es una lectura metafórica, en sentido exacto, sino más bien equivocista, irreductible, ambigua. Desecha la posibilidad de alcanzar una coherencia a veces indispensable para entender algún sentido del texto. Renuncia, ciertamente, a toda referencialidad, dada la fragmentación de la referencia que conlleva. También renuncia a rescatar la intencionalidad del autor y se queda únicamente (o demasiado privilegiadamente) con la intencionalidad del lector.

Una interpretación analógica trata de evitar la obsesión de la univocidad y la desazón de la equivocidad. Es consciente de que no puede alcanzar (sintácticamente) el sentido literal, pero sin hundirse en un sentido puramente alegórico, sino, aun privilegiando el sentido alegórico, tender idealmente (con conciencia de que es inalcanzable) al sentido literal. También es consciente de que no puede darse una referencia rígida, unívoca, biunívoca entre el texto y el mundo del texto, aunque tampoco renuncia a toda referencia (equivocista) para quedarse del solo lado del sentido, porque faltaría uno de los elementos de un binomio; lucha por manifestar de alguna manera la referencia, de una manera analógica. Igualmente, no se hace demasiadas ilusiones de atrapar la intencionalidad plena del autor (clara y distintamente), pero tampoco se abandona a la sola intencionalidad del lector, enterrando la del autor, pues sería como un diálogo sin interlocutor, sino que,

privilegiando el lado del lector, trata lo más que se pueda de recuperar el lado del autor.

Lo universal no es nada sin lo particular.<sup>3</sup> Por eso, a partir de las diferencias particulares, se trata de llegar a las semejanzas que propician el universal, al menos una universalidad analógica. No una universalidad absoluta, de los universales unívocos, pero tampoco una universalidad atomizada o rota de la equivocidad, sino una universalidad fragmentada de la analogía.

Es algo intermedio entre la lectura histórica y la lectura mítica, pues entiende la mítica como no negadora de la histórica. En efecto, si hemos de privilegiar la lectura mitológica, no puede ser negando completamente la histórica. Es un híbrido en el que se busca el significado mítico y se trata de pasar, luchando, al mundo referencial del mismo, la realidad o conjunto de realidades (o significados) que vive el hombre y que el mito manifiesta, señala, alude. Pero esto sólo se da luchando por acercarse lo más posible al mundo referencial de la historia, que tampoco es unívoco.

Igualmente, en el hombre se da una identidad múltiple, plural, hasta borrosa. No se cree ya en una identidad como la de la univocidad; tampoco en una identidad equívoca, porque no sería identidad ninguna; sino en una identidad analógica, como es la de la realidad. Hay identidad plural, con muchas intersecciones, es decir, con varias identidades reunidas interactuando.

La analogicidad se ve también en la recepción de los textos. La misma recepción no es uniforme. Juan Rulfo, inicialmente, fue recibido con más dificultades en México que en otros países. Es una recepción llevada por la analogía. Hay una teoría de la recep-

<sup>3</sup> M. Beuchot, *El problema de los universales*, Toluca: UAEM, 1997 (2a. ed.), pp. 462 ss.

ción analógica. No recibimos unívocamente los textos; tampoco, por supuesto, equívocamente, sino que los recibimos con predominio de las lecturas sobre el autor.

### 3. HERMENÉUTICA ANALÓGICA

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos, y la hermenéutica analógica pretende estructurar la interpretación con el esquema de la analogía, la cual es un modo de significar que se coloca entre la univocidad y la equivocidad.<sup>4</sup> La univocidad es la significación idéntica de un término con respecto a sus significados, como «hombre» designa unívocamente a todos los hombres, a todos por igual. La equivocidad es la significación completamente diferente de un término con respecto a sus significados, como «osa», que significa diversamente al animal y a la constelación. En cambio, la analogía es la significación en parte idéntica, en parte diferente, predominando la diferencia, como «ente», que significa a diversos entes (la substancia y los accidentes) y «bueno», que significa lo bueno útil, lo bueno deleitable y lo bueno honesto. De esta manera, una hermenéutica analógica evita los excesos e inconvenientes de una hermenéutica unívoca, que pretende una interpretación totalmente clara y distinta, así como los de una hermenéutica equívoca, que se hunde en una interpretación totalmente relativista; se coloca como algo intermedio, aun predominando la diferencia.

<sup>4</sup> M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM, 2005 (4a. ed.), pp. 21 ss.



Con esta idea de procurar abrir la interpretación más allá de la cerrazón de la univocidad sin caer en los problemas de la equivoicidad, la hermenéutica analógica se ha mostrado útil para temas filosóficos y otros, como se ve en algunos ejemplos que presentaremos a continuación.

Un ejemplo puede ser el tema, fundamental para la hermenéutica, del concepto de tradición. Allí se ven las teorías sobre la tradición que emitieron Popper, Kuhn, Laudan y Gadamer, a lo que se añade algo que se infiere de la hermenéutica analógica en diálogo acerca del tema de la tradición. Todos pensamos dentro de una tradición, pero eso no quiere decir que estemos condenados a ser prisioneros de ella, sino que existe la posibilidad y aun la obligación de hacer avanzar la tradición o incluso de superarla.

Otro tema es la aplicación de la hermenéutica analógica a la relación de la poesía y la ontología. Parecería que es difícil encontrar la conexión de esos dos correlatos, pero cada vez más se está considerando y estudiando. Se da mucha importancia a la metáfora, que es una de las formas de la analogía, y que conecta la razón con la imaginación. Con esto se puede obtener un material muy rico, desde la poesía, para elaborarlo y alambicarlo hacia la ontología. Por eso se pueden revisar las conexiones entre poesía, mística y metafísica. Allí se obtiene la ayuda de la hermenéutica analógica.

Además, otro tema es el de la relación de la hermenéutica analógica con la metafísica, por ejemplo la de Emmanuel Lévinas. Como es bien sabido, para Lévinas la mayor importancia la tiene el otro, la otredad. Ni siquiera, como Buber, el yo y el tú, sino el yo y el él. Esa alteridad es la que se recoge en la metafísica, la cual va más allá de la ontología, sobre todo más allá de la ontología fundamental en Heidegger, su maestro. Al privilegiar la diferencia u

otredad sobre la identidad, la hermenéutica analógica es, de cierta manera, una hermenéutica del Otro, a la manera de Lévinas.<sup>5</sup>

Por otra parte, se puede continuar con el tema del otro levinasiano, estructurado aquí mediante la categoría de la promesa, y examinado a la luz de la hermenéutica. Para Lévinas, la promesa rompe la tragedia, va más allá de lo trágico, lo supera. Claro está que por medio del cumplimiento de la promesa misma, al cual se opone muchas veces la tragedia, el destino. Y, dado que Lévinas da un lugar central a la ética, se concluye con una ética hermenéutica, edificada, precisamente, con una hermenéutica analógica.

Asimismo, se puede usar la hermenéutica analógica en el urbanismo, como para la interpretación simbólica de la Atlántida en Platón, para la que utiliza la hermenéutica analógica. La Atlántida es una ciudad perdida y, más aún, que pierde sus límites. Eso la hace ocupar un espacio sagrado. Es una ciudad concéntrica y con un centro sacro. Pero, también, la Atlántida se vuelve, de ciudad perdida, ciudad recuperada, gracias a la analogía. Por la analogía con el templo, la ciudad sagrada Atlántida es una ciudad que tiene vida, calor, fuego.

Tenemos también la contribución de la hermenéutica analógica en su aplicación a la historia, en forma de filosofía de la historia. Es una hermenéutica que trata de poner límites a la interpretación, para que no se vuelva, como la hermenéutica equívoca, una interpretación infinita, pero en el sentido de no llegar a ninguna interpretación que nos acerque al significado del texto. Es una interpretación que se esfuerza por ponernos en relación con la realidad. Para hacerlo, es indispensable que tenga límites,

<sup>5</sup> F. X. Sánchez Hernández, *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Lévinas*, México: Universidad Pontificia de México, 2006, pp. 203 ss.

que evite el relativismo desmesuradamente abierto. Esta posición de límites a la equivocidad es lo más propio de la analogía; por ello, poner límites a la interpretación relativista es lo propio de una hermenéutica analógica. Aplicada a la historia, la hermenéutica analógica nos da una idea de la historicidad que no rigidiza el devenir histórico en la univocidad, porque es destruir el tiempo, pero tampoco lo disuelve o diluye en el torbellino de la equivocidad, porque es destruir el ser, y necesitamos a ambos: ser y tiempo, tiempo y ser.

En esta variedad de temas se ve el enriquecimiento que puede dar la hermenéutica analógica, tanto en su construcción como en sus aplicaciones. Temas de su propia estructura teórica y temas relativos a su aplicación práctica. Todo esto puede resultar interesante y útil para la filosofía.

#### 4. EL SIGNIFICADO, OBJETO DE LA HERMENÉUTICA

¿Qué es el significado de un signo (en este caso, de un texto)? Ésta ha sido una pregunta fundamental que ha interesado a la filosofía del lenguaje, a la semiótica, a la lingüística y ahora a la hermenéutica. Hemos recibido muchas enseñanzas de esas disciplinas, para que ahora podamos aplicarlas a la hermenéutica y lo que ella necesita saber acerca de este arduo problema.

Hay toda una tradición semiótica en la que nos ubicamos, la tomista.<sup>6</sup> Para ella, el signo es algo que representa algo distinto de sí para alguien. Por su parte, el significado puede ser sintác-

<sup>6</sup> M. Salvioli, «Il problema del significato in J. M. Bochenski, in riferimento a Tommaso d'Aquino, Frege e Husserl», en *Sapienza* (Bologna), 59/3 (2006), pp. 305-339.

tico, cuando se refiere a la corrección, que es el aspecto formal, o puede ser semántico, cuando se refiere a la interpretación o a las cosas, ya que es el aspecto material. Esta última acepción es la que tomamos aquí, a saber, como la relación del signo con el significado, o como la relación del signo con el objeto o los objetos que designa. Desde el lado ontológico, la tradición distinguía el ente real y el ente de razón. El ente real es el que encontramos fuera de la mente, el ente de razón es el que sólo se da dentro de ella. También era llamado intención, y era una intención primera cuando se refería a cosas reales, y era una intención segunda cuando se refería a intenciones primeras, esto es, a conceptos, era concepto de concepto, o concepto de segundo orden. También se llamaba concepto directo (como el de una casa y el de un color blanco que se le atribuye) o concepto reflejo (como el de sujeto y el de predicado). En efecto, la intención primera se refiere a substancias primeras y la intención segunda se refiere a substancias segundas.

El concepto es doble: subjetivo y objetivo.<sup>7</sup> El concepto subjetivo o formal, es la representación psíquica de la cosa (la *Vorstellung* tanto de Frege como de Husserl), o especie del intelecto, aquella cualidad en la que y por la que se conoce un objeto (es un ente *quo*), como mi concepto de triángulo; y objetivo o material, y es el objeto o cosa que se conoce (es un ente *quod*), como el triángulo en sí. El concepto objetivo es propiamente el significado, tomado como sentido (el *Sinn* de Frege y de Husserl). Se contrapone al objeto real, que es el supuesto o referente (*Bedeutung* de Frege o *Gegenstand* de Husserl), como todo triángulo. Y el signo materialmente tomado era como el significante de Saussure,

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 316-322.

a saber, el vocablo «triángulo» o su imagen de la voz), y que es usado por el que lo impone para significar algo. También se llamó al concepto objetivo connotación, como opuesta a la denotación. Algo distinto es la intensión como opuesta a la extensión; pues la intensión es el contenido ideativo que tiene el concepto, y la extensión es el conjunto de objetos a los que se aplica. Por ejemplo, el concepto de hombre tiene como intensión el ser animal racional, y como extensión todos los hombres o individuos humanos. Así, el concepto objetivo tiene intensión y extensión. La extensión es su universalidad, su intención universal.

En el caso del enunciado, lo que fungiría como concepto subjetivo es el juicio o *proposición mental*, y lo que fungiría como concepto objetivo es el *enunciable*. Es lo que los escolásticos llamaban el *enuntiabile*, y los estoicos el *lektón* o el *dictum*. También se lo llamaba *dictum propositionis*, pero se trataba de evitar la connotación platónica que tenía en los estoicos y la que tiene en algunos lógicos modales anglosajones que lo llaman *proposition*, pero en el sentido de enunciado en sí o de proposición subsistente por sí misma. Y, también en el caso del enunciado, lo que fungiría como referente no sería sólo el objeto, sino el hecho o el estado de cosas que designa.

En el caso del término, el sentido es el concepto objetivo y la referencia es el objeto al que alude. Y, en el caso del enunciado, el sentido es el enunciable (o el contenido judicativo), y la referencia es el hecho o estado de cosas que designa.

El sentido también era llamado por los escolásticos *significación* y la referencia *suposición*.<sup>8</sup> La significación es el concepto objetivo o la forma de la cosa que se significa (el *Sinn* de Frege, o

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 323-324.

sentido). La suposición es la cosa que se significa (la *Bedeutung* de Frege, o referencia); la acepción del término por algo de lo que se verifica según la exigencia de la cópula del enunciado. La significación la tenía el término siempre, mientras que la suposición la tenía el término sólo cuando estaba en el seno del enunciado. Había varios modos de referencia o suposición: suposición material, cuando el término se refería a sí mismo o a los de su misma forma, como en «“Casa” es bisílabo», «“Casa” es sustantivo». La suposición formal se daba cuando el término se refería a los objetos normalmente, como en «La casa es blanca». A su vez, la suposición formal era simple o personal. La simple se daba cuando el término se refería a su significado, esto es, a la forma que representa inmediatamente; y la personal se daba cuando el término se refería a los supuestos o referentes, a los que representa mediatamente. La suposición simple, a su vez, tiene otra división en real y lógica. La real se da cuando el término supone por el significado inmediato, en cuanto es capaz de propiedades de primera intención o en la realidad, como en «El hombre es risible». La suposición lógica supone por el significado inmediato, en cuanto es susceptible de propiedades de segunda intención o sólo en el intelecto, como en «el hombre es una especie». al concepto mental, como en «El hombre es una especie». A su turno, la suposición personal puede ser determinada o confusa. La determinada se da cuando se refiere a un solo individuo, como en «El hombre se escapó»; la confusa cuando no se refiere sólo a uno, como en «El hombre es mortal». La confusa se parte en distributiva y no distributiva. Es distributiva cuando desciende o se instancia válidamente, como en «Todos los hombres son racionales», pues se puede decir, «Luego Pedro es racional, y Juan es racional, etc.». Es no distributiva cuando no se puede instanciar así, como en «To-

dos los apóstoles son doce», pues no se puede decir «Luego Pedro es doce, y Juan es doce, etc.».

Asimismo, hay que recordar que para esta tradición el significado va del signo al objeto pasando por el intelecto, es decir, y como se ha visto, el término «casa» no va directamente al objeto casa, que significa, sino que atraviesa por el concepto de casa que tenemos en la mente.<sup>9</sup> Esto ciertamente ha sido muy discutido, tanto por los psicólogos conductistas como por los filósofos del lenguaje referencialistas, como Putnam. Para ellos no hay nada en la mente que pueda servir a la significación, incluso como puente. El término designa al objeto sin necesidad de un concepto mediador. Con todo, me parece que el concepto es necesario para orientarnos hacia el significado del signo, es un sentido que nos lleva a la referencia, y ya en la misma teoría de Frege el sentido era el puente hacia el referente.

De esta manera, en un signo tenemos significación y suposición, sentido y referencia. (Esto en situación normal, pues hay casos anómalos en los que sólo tiene sentido o sólo referencia. Lo primero se da, por ejemplo, en los nombres vacíos o descripciones vacías, como «El rey de México», pues, aunque podemos entender lo que significa, no tiene objeto alguno que sea su significado o referencia; lo segundo se da en los particulares egocéntricos, como «yo», «aquí», «ahora», que no tienen sentido, sino sólo referencia.) Por lo tanto, en una situación normal, hemos de suponer que un texto tiene sentido y referencia, y esforzarnos por encontrarlos. Cuando es un relato de ficción, habrá sentido y no referencia, pero cuando no es relato de ficción, además del sentido, tenemos que encontrar la referencia, aunque a veces sea

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 325 ss.

anómala, como en el caso del discurso metafórico o alegórico (referencialidad que ha estudiado Paul Ricoeur).<sup>10</sup> Sólo así podremos decir que hemos hecho nuestra tarea hermenéutica.

La significación analógica está a mitad de camino de la unívoca, que tiene un solo significado, correspondiente a un solo concepto o razón, y la equívoca, que tiene varios significados dispersos, que no corresponden al mismo concepto o razón; en cambio, la significación analógica tiene varios significados, pero no irreductibles, sino reducidos o aglutinados por el mismo concepto o la misma razón que les da así cierta unidad, sólo proporcional. Por ejemplo, «ente», que se predica de varias cosas: la substancia y los accidentes, pero bajo la misma razón de entes, o «sano», que se predica de varias cosas, como el organismo, el alimento, el medicamento, el clima, la orina, etc., pero bajo la misma razón de la salud, con la que están relacionados.

En una hermenéutica analógica se dará cabida a una referencia analógica, además del sentido.<sup>11</sup> Es decir, cuando se trata de un discurso científico, procuraremos buscar el referente unívoco; pero cuando se trate de un relato de ficción, sólo alcanzaremos un referente analógico, impropriamente llamado referente. Pero incluso en el relato histórico también llegamos sólo a un referente analógico, porque nunca se da tan clara la referencia en la historia, en el relato histórico; siempre está ajustado a la interpretación del historiador.

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1980, pp. 332 ss.

<sup>11</sup> Sobre la noción de referente analógico, cf. M. A. González Valerio, «Consideraciones sobre la hermenéutica analógica», en Varios, *VII Jornadas de Hermenéutica*, México: UNAM, en prensa.



## 5. CONSECUENCIAS

De este modo, se nos presenta la hermenéutica como vinculada al significado. Ella busca el significado en los textos, ya sea escritos, hablados u otros. Y el significado es algo que nos elabora la semiótica, por lo que hemos de acudir a ella. En la tradición tomista se coloca una semiótica realista, para la que hay referencia a los objetos además de sentido, para la que el sentido es el concepto, por el que atraviesa el significado para ir al objeto.

Además, esta semiótica distingue varios tipos de significación y de suposición o referencia. Entre ellos, está el significado analógico, que no tiene el significado único de la univocidad ni el significado múltiple y disperso de la equivocidad, sino un significado que va a varias cosas pero a través del concepto o razón que le da cierta unidad. Y este significado analógico es el que se requiere en la hermenéutica, por lo que se desea una hermenéutica analógica. Esta hermenéutica analógica proviene de toda una tradición, y puede rendir muchos frutos en la actualidad.



## VII. Hermenéutica analógica y filosofía de la historia

### 1. ANTECEDENTES

Uno de los campos en que de manera privilegiada se ha aplicado la hermenéutica ha sido el de la historia. Para captar su referencia, ciertamente, es decir, para controlar su apego a los hechos que cuenta, su reproducción fiel de los acontecimientos. Pero también para obtener su sentido, el sentido de la historia, la dirección hacia la que marcha ese desfile de los eventos que nos ocurren. El aspecto referencial ha continuado estudiándose, pero el sentido de la historia está muy abandonado, o quizá perdido.

Sin embargo, algunos han tratado de recuperarlo, como filosofía de la historia, en la cual interviene mucho la hermenéutica, pues no conviene que se reduzca a epistemología a la referencia verdadera, sino que tiene que buscar el sentido posible, aspirar a ser una ontología antropológica o filosofía del hombre. Entre estos recuperadores del sentido de la historia están Gadamer, en su célebre polémica con Koselleck, y Ricoeur, en su conocido diálogo con White. Incluso este último historiador habla de una lectura simbólica que Ricoeur hace de la historia misma, pues ver los acontecimientos como símbolos nos lleva a verlos como fragmentos que se unen, o que pueden unirse, formando esa totalidad simbólica, que tiene que rendir su significado a la interpretación,

al trabajo de la hermenéutica. Trataré de señalar algunos aspectos de esto en la historia de la filosofía de la historia, hasta llegar a esos autores; y, finalmente, intentaré exponer, en esquema, algunas ideas sobre unos cuantos problemas fundamentales de esta disciplina desde la hermenéutica analógica.<sup>1</sup>

## 2. LOS GRIEGOS Y LOS ROMANOS

Los griegos se toparon con el problema del destino, de la fatalidad, lo cual disminuía mucho la libertad, por lo que no podían tener una filosofía de la historia muy pujante. La lucha con el destino, que las tragedias representaban, se reproducían en la historia. Y, además, dado que la historia de las sociedades era como la de los individuos, no tenía sentido preguntarse por el origen ni la meta de la historia, sino usar algunas sociedades como paradigmas, para que otras aprendieran de ellas.

Heródoto de Halicarnaso (ca.495-425 a.C.) es el que suele ponerse como el primer historiador en el sentido clásico. Escribe sus *Historias*. La palabra *historie* significaba investigación, era el nombre que daban los filósofos presocráticos a sus trabajos. Pero él la usa como relato, como un contar las cosas que sucedieron. También hace filosofía de la historia. Él ve cómo los griegos, en comparación con los egipcios, son un pueblo joven, partidario del logos. Admite eso, tan propio de los griegos, que es el destino, la fatalidad. Ciertamente hay *fatum*, y los dioses intervienen; pero

<sup>1</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2008 (4a. ed.).

algo hay de libertad, aunque muy poca. Más aún, el hombre astuto y prudente puede escapar al destino.<sup>2</sup>

Tucídides de Atenas (ca. 460-395 a.C.) es el otro gran pensador de la historia. En su obra *La guerra del Peloponeso*, continúa las historias de Heródoto. Resalta el heroísmo de oponerse a la fatalidad. Es innegable la existencia del *fatum*, pero el hombre puede, a veces, tener algunas fuerzas para contrarrestarlo e incluso un margen para superarlo. Por eso hay que buscar las explicaciones causales de los acontecimientos, y no las sobrenaturales. Además, Tucídides piensa que la guerra no es algo accidental, sino esencial a la historia. Marca el dinamismo de las sociedades.<sup>3</sup>

Polibio de Megápolis (ca. 201-120 a.C.) hace desaparecer las explicaciones teológicas de los acontecimientos. Es el hombre, con su habilidad política y militar, el que realiza la historia. En su obra atiende a la historia de Roma, a donde fue como rehén. Destaca la pujanza romana y trata de convencer a los griegos de seguir a esta gran civilización. Incluso la quiere proponer como civilización universal. Y la historia es para él maestra de la vida, como después lo será para Cicerón. Trata de conocer las leyes de la *tijé* o casualidad, para prevenirlas y aprovecharlas. Los regímenes políticos se suceden con cierto orden de envejecimiento o desgaste (de la aristocracia se pasa a la democracia, pero no a la inversa).<sup>4</sup>

Los romanos tienen como filósofos de la historia a Tito Livio y a Tácito, que son menores comparados con los griegos. Livio continúa a Polibio, contando la historia de Roma como historia

<sup>2</sup> A. J. Toynbee, *Greek Historical Thought. From Homer to the Age of Heraclitus*, New York: Mentor Books, 1953 (3a. ed.), pp. 29-31.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 31-43.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 43-46.

universal y con mayor aliento (*ab urbe condita*). Tácito se encierra igualmente en la historia romana, y tiene nostalgia de las épocas antiguas de la misma, por la decadencia en la que había caído el imperio. Es pesimista, y llega a decir que los bárbaros son mejores que los romanos.<sup>5</sup>

### 3. CRISTIANISMO PATRÍSTICO Y MEDIEVAL

Herederero del judaísmo, el cristianismo recoge la idea de un Dios que conduce al pueblo a través de la historia. Lo deja en libertad, pero guarda con respecto a él una providencia. Hay una promesa de Dios de dar un Mesías. Para el cristianismo este mesías es Jesús de Nazaret, por lo cual su vida es el acontecimiento central de la historia.<sup>6</sup>

San Agustín (354-430) escribió, en pleno tiempo de las invasiones bárbaras, *La ciudad de Dios*, libro en el que pugnan la ciudad de Dios y la ciudad de la tierra, que es la del egoísmo. La primera es más que la Iglesia, pues abarca a todos los que aman a Dios y al prójimo hasta el desprecio de sí mismos, y la segunda es más que el imperio, pues abarca a todos los que se aman a sí mismos hasta el desprecio del prójimo y de Dios. Por otra parte, Dios mueve su ciudad con providencia.<sup>7</sup> Agustín está muy interesado en quitar a los cristianos la acusación de ser culpables de los males que habían sobrevenido al imperio romano. Continuó

<sup>5</sup> R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, México: FCE, 1986 (12a. reimpr.), pp. 44-48.

<sup>6</sup> L. Dujovne, *La filosofía de la historia en la Antigüedad y en la Edad Media*, Buenos Aires: Eds. Galatea – Nueva Visión, 1958, pp. 149 ss.

<sup>7</sup> J.-C. Fraisse, *Saint Augustin*, Paris: PUF, 1968, pp. 57-64.

su obra su discípulo español Orosio, quien en 418 escribió una *Historia contra los paganos*. En ella sostiene que la meta principal del movimiento histórico es la salvación; por ello, los males palidecen y se resalta la felicidad a pesar de las tribulaciones. Lo importante es ganar las almas de esos nuevos pueblos bárbaros para la salvación.<sup>8</sup>

Descuella, entre los filósofos cristianos de la historia, Joaquín de Fiore (1131-1202), monje cisterciense, que en su *Evangelio eterno* hablaba de que, además del antiguo y nuevo testamento que correspondían al Padre y al Hijo, habría uno tercero del Espíritu Santo. En esa nueva época desaparecería la iglesia como institución y como jerarquía, y el pueblo seguiría a los monjes. Sería una iglesia espiritual, sin obispos y sin sacramentos, en plena libertad.<sup>9</sup>

San Alberto Magno y su discípulo Santo Tomás de Aquino ponen de relieve la libertad humana, y además el progreso en la historia. Por otra parte, Dante Alighieri (1265-1321) se opone al providencialismo tradicional, y pone en las manos del hombre el curso de la historia, recalcando la historicidad del hombre mismo.

Por su parte, Maquiavelo (1469-1527) marca el comienzo de la modernidad, y en ella el gran aprecio del individuo o sujeto humano. Además, se le ve demasiado polarizado hacia Italia. La historia se centra en ella y todo lo señala como conocimiento que debe ayudar a la unidad italiana. No hace a Dios influir en la his-

<sup>8</sup> L. Suárez, *Grandes interpretaciones de la historia*, Pamplona: Nuestro Tiempo, 1981 (4a. ed.), pp. 49-51; C. Roldán, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid: Akal, 1997, pp. 39-44.

<sup>9</sup> L. Suárez, *op. cit.*, pp. 56-59; C. Roldán, *op. cit.*, pp. 45-46.

toria, sino que la ve como obra de la libertad humana, de su *virtù* y de su fortuna.<sup>10</sup>

#### 4. MODERNIDAD E ILUSTRACIÓN

En el siglo XVI, la modernidad resalta más el papel del hombre en la historia, en contraposición al de Dios o del Destino. Tanto empiristas (Bacon) como racionalistas (Descartes) niegan cientificidad a la historia, por versar sobre lo particular y concreto. Más aún, le niegan veracidad, pues nunca se cuentan las cosas como sucedieron.

El barón de Montesquieu (1689-1755), sobre todo en sus *Ideas acerca de las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* (1734), dice que, dado que el género humano es uno, basta con atender al proceso de un pueblo para entender el de toda la historia. Éste es el romano, en el que, siguiendo a Polibio, encuentra un proceso de ascenso y descenso: monarquía, aristocracia, democracia y despotismo. Claro que este proceso no obedece a fuerzas ciegas, pero es el más constante; incluso, cree haber encontrado la fórmula para evitar esa crisis, y es lo que expone como estado ideal en su obra *El espíritu de las leyes* (1748).<sup>11</sup>

Voltaire (1694-1778) es el que acuña el término «filosofía de la historia», que dio título a una de sus obras entre 1756 y 1769. Veía a ésta como el entresacar la marcha del espíritu o la razón hacia las Luces o Ilustración. Solamente valían la pena la historia de la antigüedad clásica y la centroeuropea a partir de 1500, porque lo

<sup>10</sup> L. Suárez, *op. cit.*, pp. 63-65; C. Roldán, *op. cit.*, pp. 47-48.

<sup>11</sup> J. Starobinski, *Montesquieu*, México: FCE, 1989, pp. 107 ss.



demás era oscurantismo.<sup>12</sup> Por su parte, Turgot, sobre todo en su discurso *De los progresos sucesivos del espíritu humano* (1750), elabora toda una teoría de la historia como un camino de progreso indefinido. A ello se oponen la violencia y la ambición humanas, pero la Providencia Divina ayuda a superar esos escollos. Asimismo, Condorcet escribe, mientras espera en la cárcel para ser guillotinado, su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos de la mente humana* (1793). A pesar de que estaba en la época del Terror, no descreo de la razón, y piensa que llegará un día en que ésta triunfe. Sus dos enemigos principales eran la religión y la sobrepoblación.<sup>13</sup>

Se opusieron a esa filosofía de la historia profesada por la Ilustración dos pensadores providencialistas: Bossuet y Vico. Jacobo Benigno Bossuet, en su *Discurso sobre la historia universal* (1681), compuesto para la educación del delfín de Luis XIV, parte de la creación del mundo, y se centra en el pueblo de Israel. Es la historia sagrada, que se continúa con el cristianismo, hasta Carlomagno, el cual lo consolida en Francia. La división entre historia sagrada e historia profana es sólo una simplificación metodológica. La injusticia que se da en la historia es aparente, pues responde al plan salvífico de la Providencia. Se da la libertad humana, guiada por la Providencia divina.<sup>14</sup> Giambattista Vico (1668-1744) también supedita la marcha de la historia a la Providencia, pero igualmente la contrapesa con la libertad del hombre. Incluso combate a Bossuet, pues la Providencia actúa de manera

<sup>12</sup> C. Cordua, «Concepciones de la historia en los siglos XVIII y XIX», en *Mundo, hombre, historia*, Santiago: Universidad de Chile, 1969, pp. 136-154.

<sup>13</sup> L. Suárez, *op. cit.*, pp. 83-85; C. Roldán, *op. cit.*, pp. 51-52.

<sup>14</sup> J. Truchet, «Préface» a j.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris: Garnier-Flammarion, 1966, pp. 15-27.

más indirecta sobre los seres humanos. En la *Ciencia Nueva*, con tres redacciones o ediciones (1725, 1730 y 1744), quiere hacer una historia ideal eterna, recogida a partir de la historia particular de las naciones. En esa historia marca una ley cíclica, no rígida, pero que señala cursos y recursos que no son idénticos, sino análogos. Hay un ciclo evolutivo en las naciones, que pasa de un estado inferior a otro superior, pero viene la decadencia y vuelve a comenzar, para repetir el proceso. A una época de los dioses, regida por augurios o teocrática, sucede una de los héroes, regida por los mitos o aristocrática, y se llega a la de los hombres, racional o democrática. Pero viene la decadencia y la crisis, y se vuelve a la época teocrática, para pasar nuevamente a las otras.<sup>15</sup>

## 5. IDEALISMO Y ROMANTICISMO

Rousseau influyó mucho con su idea, opuesta a la Ilustración, del buen salvaje, esto es, de que el hombre en estado pre-social es bueno y la sociedad es la que lo hace malo, soberbio y ambicioso. Kant recibe mucho de Rousseau, pero es, ante todo, un ilustrado. Sin embargo, sabe que, además de la razón, está la pasión; y que la razón debe sobreponerse. Por eso, cuando su discípulo Herder publica, entre 1784 y 1791, sus *Ideas acerca de la filosofía de la historia de la humanidad*, él le replica en sus *Ideas acerca de una historia general desde el punto de vista universal*. Herder era ya uno de los iniciadores del romanticismo, y en su libro in-

<sup>15</sup> A. Matute, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México: UNAM, 1976, pp. 41-57; L. Rionda Arreguín, «Estructura y sentido de la historia en Vico», en *Reflexiones en torno a la historia*, Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 1998, pp. 23-42.

corpora muchas cosas de la influencia de la naturaleza sobre el hombre (lugar, clima, raza). Resalta demasiado la influencia de la raza, de modo que cae en el racismo y plantea razas superiores e inferiores. La superior es la raza blanca centroeuropea.<sup>16</sup> Kant le responde que hay una ley nouménica que rige el aspecto fenoménico de la historia. La libertad se somete a una ley. No señala esta ley única, sino más bien un conjunto de leyes que se pueden encontrar en el acontecer histórico: son reglas en la historia, no de la historia.<sup>17</sup>

Fichte y Schelling retoman de Kant el pensamiento dialéctico: tesis, antítesis y síntesis. Hegel, en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la historia* (1822-1823), señala algunos principios, como el que el motor de la historia es la razón, incluso la Providencia es vista por él como razón, y el decurso es hacia la libertad. La astucia de la razón, el ardid que ella usa, es hacer creer que se siguen las pasiones individuales, y lo que se está siguiendo es la razón universal. La realización de la historia es la serie de pensamientos o de conceptos que le subyacen. La historia es racional, es un proceso de autodesarrollo de la razón, y sólo importa para entender el presente, no el futuro. El esquema de la historia nos hace ver que avanza de Oriente a Occidente, y Europa es su meta. En Oriente, la niñez atada a la fatalidad, sólo uno era libre y los demás siervos; en Grecia y Roma, la juventud en que despierta la razón, algunos eran libres; en Occidente, con la madurez cristiana, la libertad es completa. Por eso el Cristianismo es el eje de la historia, pues une

<sup>16</sup> I. Berlin, *Las raíces del romanticismo*, Madrid: Taurus, 2000, pp. 93-97.

<sup>17</sup> E. Estiú, «La filosofía kantiana de la historia», en I. Kant, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires: Nova, 1958, pp. 7-38; C. Flórez Miguel, *Génesis de la razón histórica*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983, 18-52.

a Dios y al hombre en Cristo, haciéndolo acceder al Absoluto; es cuando la razón alcanza plena libertad.<sup>18</sup>

## 6. POSITIVISMO Y MARXISMO

Augusto Comte (1798-1857) adopta el cientificismo empirista, y en su *Curso de filosofía positiva* (1830-1842), responde desde la Ilustración al idealismo hegeliano. Es un progreso acumulativo de dominación de la naturaleza por el conocimiento. La historia no se queda en el presente, sino que apunta al futuro, y es la raza blanca la que guía. Atraviesa tres etapas: la teológica, la metafísica y la positiva o científica. La teológica es la niñez, en la que se atribuye a uno o varios dioses el curso de los acontecimientos. La metafísica es la juventud, en la que se atribuye a ciertas abstracciones dicho curso. Y la positiva es la madurez, en la que ya no se pregunta el porqué, sino el cómo, se buscan las relaciones causales entre los fenómenos, se dan explicaciones científicas (es la modernidad, con Galileo y Descartes). No hay verdad absoluta, sino verdades relativas que se van acumulando, sobre todo verdades sociales a las que poco a poco se subordinará el hombre. No con jerarquía de linajes ni de riqueza, tampoco religiosa, sino científica. El progreso es indefinido, se llegará a una gran bonanza económica, y eso hará desaparecer las guerras. Habría, además, una nueva religión: la del espíritu científico, de la diosa razón.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> R. S. Hartman, «Introduction» a G. W. F. Hegel, *Reason in History A General Introduction to the Philosophy of History*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953, pp. IX-XL.

<sup>19</sup> L. Suárez, *op. cit.*, pp. 119-132; C. Roldán, *op. cit.*, pp. 96-103.

Karl Marx (1818-1883) subvierte el hegelianismo: niega todo espiritualismo en aras del materialismo. Conserva la dialéctica, pero ahora es materialista, y centrada en la actividad económica: las relaciones de producción. En el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) y en *El capital* (1867), expone su teoría de la historia. La dialéctica de la historia obedece a la lucha de clases; se pasaría a una dictadura del proletariado y, finalmente, a una sociedad sin clases. Cuando los proletarios se apoderen de los medios de producción ya no habrá explotadores ni explotados. Hay que propiciar la toma de conciencia de esto, hacer ciencia, no ideología. La historia es científica, y se opone a la religión, que no ve este mundo, sino el trascendente.<sup>20</sup>

## 7. LA ETAPA HERMENÉUTICA

Gustav Droysen publica su *Histórica* en 1858. Georg Simmel escribe un ensayo sobre filosofía de la historia en 1892, donde distingue el punto de vista del científico natural y el del historiador, que no puede prescindir de su subjetividad, ya que reconstruye el pasado. Wilhelm Dilthey (1833-1911) escribe *El mundo histórico*, en 1910; allí dice que el historiador, en cuanto que reconstruye el pasado, no se queda en los meros datos particulares, avanza a lo verdadero y objetivo. Lo hace reproduciendo en sí mismo lo que ocurrió; así lo comprende, porque es un hombre semejante al que lo efectuó. Es el análisis psicológico en la historiografía. M. B. Oakeshott escribe *La experiencia y sus modalidades* (1933),

<sup>20</sup> R. Garaudy, *Introducción al estudio de Marx*, México: Era, 1975 (3a. ed.), pp. 60 ss.

libro en el que dice que como resultado de la experiencia hay un juicio. De acuerdo con ello, no se va a la realidad directamente, sino a través de ese juicio, todo sucede en la mente; por eso no hay diferencia entre las ciencias y la historia. La historia tiene un eje central que organiza los hechos; los hechos no se comprenden sin ese eje que los organiza; y es dispuesto por el historiador, según sus ideas e intereses. Tenemos que llegar a comprender la historia, pues la historia, en cuanto comprensión del pasado, es una de las formas de la experiencia.<sup>21</sup>

Burkhardt, Renan, Nietzsche y Spengler son profetas de la decadencia y la crisis. Jacob Burkhardt relata la historia por culturas y dice que el historiador debe comprenderlas. Rechaza la idea del progreso, y señala la decadencia y la crisis (de él lo tomará su amigo Nietzsche). Excluye la filosofía y la teología de la historia, y pretende que sea ciencia. No se busca, pues, el sentido de la historia. Estado, religión y cultura se contraponen, están en conflicto. Habrá guerras terribles, y nada indica que con ello se vaya a mejorar, dice con pesimismo. Ernest Renan alude a que las crisis serán superadas por unos pocos que sean más aptos, mejor dotados (es algo que reaparecerá en Nietzsche). Hay una masificación, un crecimiento de las masas; por ello se deben fortalecer las individualidades. Habrá una minoría selecta impulsora del progreso, que será intelectual. Friedrich Nietzsche (1844-1900), por su parte, ve la historicidad como algo connatural al hombre, y éste debe tener conciencia de ella. Con los griegos clásicos, exalta la individualidad y la opone a la tradición, esto es, el héroe trágico contra el destino. Según él, la Edad Media inició la decadencia, que ha continuado hasta la crisis de su tiempo. Ésta se debe a

<sup>21</sup> L. Suárez, *op. cit.*, pp. 147-164; C. Roldán, *op. cit.*, pp. 126-133.

la industrialización, causa del capitalismo; al aumento del poder militar, causa de las guerras; y al acceso al poder social de las masas, esto es, a la democracia y al socialismo. La cultura es obra de individualidades, y la masa la corrompe, pues se opone a la creación. Esa decadencia será superada por un nihilismo activo o clásico, una política de gran estilo, basada en la voluntad de poder. Tal será la característica de los superhombres del futuro, que tendrán una nueva moral. Oswald Spengler ratifica este decadentismo en su obra *La decadencia de Occidente* (1918 y 1922), muy inspirada en Nietzsche. De Heráclito (en su tesis doctoral de 1904) y de Nietzsche toma la ley del eterno retorno. La historia es una continuidad en la que se desarrollan las culturas, que tienen niñez, juventud y vejez, o decadencia. Ha habido ocho culturas: egipcia, babilónica, china, india, mexicana, apolínea, mágica y fáustica. La apolínea (en seguimiento de Nietzsche) es la griega y romana; la mágica son los iraníes, hebreos y árabes; la fáustica es la de Occidente. Analiza las causas de la decadencia de una, y busca las semejanzas o analogías con las otras. Cada cultura es un organismo con un «alma»; cuando se capta su alma, explicamos la historia. El alma de Occidente es fáustica, a caballo entre la magia y la ciencia. Las culturas tienen una vida de unos mil años. En los años 20, Occidente marcha hacia su decadencia y su declinar definitivo, que él veía causado por la recesión económica, el socialismo y el prusianismo —que auguraba al nazismo.<sup>22</sup>

En esa línea hermenéutica podemos colocar a Bergson, a Ortega, a Jaspers, a Gadamer y a Ricoeur. Henri Bergson sostiene que hay, bajo la evolución creadora, un *élan* o impulso vital que

<sup>22</sup> R. Xirau, *El péndulo y la espiral*, México: El Colegio Nacional, 1994, pp. 39-48.

mueve a los hombres; es lo que hace evolucionar también a las sociedades. Pero evolucionan con cierto orden; es decir, hay ciertas leyes. Una de ellas es la de que los imperios se arruinan inexorablemente; pero es evitable el que una sociedad se erija en imperio. Otra ley es la del desgaste de los regímenes, porque el abuso hace que se pase a su perversión, como de la monarquía al despotismo y de la democracia a la anarquía. Tales leyes no son rígidas, sino condicionadas. Establece una especie de ley del péndulo: de una postura histórica que se agota, se pasa a menudo a la que le es contrapuesta. Ve la crisis reflejada en tres instancias: 1) la moral, que se vuelve extrínseca y se basa en meras prohibiciones; 2) el maquinismo, aunque no ve la técnica como mala, sino dependiendo del uso que le dé el hombre; y 3) la guerra, pues las sociedades han crecido a base de ellas; pero se llegará a la guerra total —y eso lo dijo poco antes de 1939. La humanidad parece al borde del suicidio colectivo; por eso requiere de una autoridad superior que evite las guerras y regule el crecimiento demográfico.<sup>23</sup>

José Ortega y Gasset da un lugar importante a la historia en su pensamiento. Llega a hacerla su sistema, en el sentido de que provee los elementos que se han de sistematizar (la historia como sistema). La historia no son los hechos, sino las generalizaciones que obtenemos de su conjunto, es decir, ciertas leyes o constantes que educimos. No son, pues, leyes *de* la historia, sino *en* la historia. Señala la masificación, pero no la ve con pesimismo, sino como una promesa de liberación de autenticidad (tal es la rebelión de las masas). Incluso las crisis son crisis de crecimiento. La historia está volcada al presente y conocerla proporciona al hom-

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 49-75.



bre un desarrollo. El hombre mismo es producto de la historia, por lo que no podemos prever cómo será.<sup>24</sup>

Karl Jaspers se opone a aceptar como origen de la historia la determinación, una causalidad muy rígida; queda siempre la libertad humana, que produce responsabilidad. Por eso, apenas acabada la Segunda Guerra Mundial, analiza la responsabilidad de Alemania en ella. Pero se opone al pesimismo de Spengler, a pesar de admitir su análisis de las culturas; no puede aceptar la manera en que las aísla unas de otras. *Origen y meta de la historia*, libro concebido en 1946 y publicado en 1949, señala que el hombre, aunque es producto de la historia, supera las culturas y las trasciende; es la humanidad, la naturaleza humana. Entre los siglos VII y II a.C. se da el eje de la historia, por el cambio que ocurre no sólo en Grecia, sino en India, China, Egipto e Israel. Es un intento de abarcar más que la historia de Europa. Son pequeños estados, pero les suceden grandes imperios y eso cambia todo. Ya no se da el tiempo eje, aunque es posible que después retorne. Además de un origen, la historia tiene una meta. Eso obliga a Jaspers a considerar las crisis. Si no confundimos la ciencia y la técnica, estamos ante un nuevo tiempo eje. La crisis se da cuando la técnica desborda a la ciencia, y solamente ve lo útil, no la verdad. La meta de la historia es ésta, evitando el despotismo y la barbarie. Jaspers compara Occidente con Oriente. Europa es racionalista, subjetivista, liberal, democrática. Asia, que es mucho más grande, es absolutista y despótica; el que sea más extendida no significa que sea la verdad, ya que estos pueblos luchan por des-orientalizarse. Concluye Jaspers que por eso la cultura euro-

<sup>24</sup> P. J. Chamizo Domínguez, *Ortega y la cultura española*, Madrid; Cincel, 1985, pp. 130-141.

pea es el escalón más elevado de la historia y los demás pueblos deben alcanzarlo.<sup>25</sup> También se da cuenta de que la historia da la impresión de constar de hechos inconexos, sin sentido, pero es la fe filosófica —muy importante para él— la que hace encontrar ese significado y ese avance hacia él.

Hans-Georg Gadamer (1900-2003) en muchas partes de su obra presta atención a la historia. En *Verdad y método* (1959), basándose en Droysen, insiste en la comprensión de la historia y, por lo mismo, en la utilización de la hermenéutica.<sup>26</sup> También de él recupera la existencia de prejuicios o pre-conocimientos, recibidos de la tradición, así como la noción de aplicación, esto es, el aprovechar lo pasado para aprender de él e ilustrar lo que ocurre en el presente. De Heidegger toma la historicidad del hombre, por lo que la interpretación está históricamente situada y es perecedera. De modo semejante a Droysen, habla de la historia efectual,<sup>27</sup> esto es, conocemos los hechos por los efectos que han tenido, aunque no podemos prever los que tendrán. No hay explicación ni predicción, como en las ciencias naturales, sino sólo la comprensión, pero *ex post facto*. Es una filosofía de la historia centrada en la comprensión del significado del curso de los acontecimientos, aunque sea limitada. Además, Gadamer dialogó con Koselleck acerca de la comprensión de las lecciones de la historia.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid: Revista de Occidente, 1965 (3a. ed.), pp. 337 ss.

<sup>26</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 270 ss.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 466-468.

<sup>28</sup> R. Koselleck – H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 92.

Paul Ricoeur (1913-2005) trata de la historia en diversas épocas de su trayectoria. En *Historia y verdad* (1955) aborda varios temas conexos con la filosofía de la historia. Se caracteriza por hablar de un futuro y de una esperanza, una utopía, una teleología o escatología para el ser humano. En *Tiempo y narración* (1983-1985), donde tiene una reflexión sobre el relato histórico y el de ficción, se fija en las condiciones de la narración histórica, como la temporalidad y las maneras en que la contamos.<sup>29</sup> Ricoeur distingue entre el relato histórico y el de ficción. El primero exige más objetividad. Ya el relato de ficción tiene una trama que se basa en una mimesis de la realidad, y la historia tiene una mimesis más fuerte, una cierta correspondencia con los hechos. Es cierto que no puede haber una historia completamente objetiva, pues siempre se mete la subjetividad, pero hay que procurarla. Además, Ricoeur ha dialogado con Hyden White, aceptando que la lectura de la historia no debe agotarse en el sentido literal, sino llegar a una lectura simbólica de la misma.<sup>30</sup> En *La memoria, la historia, el olvido* (2000), Ricoeur dice que la memoria histórica sirve para hacernos cobrar conciencia de las cosas malas que ha hecho el hombre, y evitarlas.<sup>31</sup> También sirve para darnos identidad, pero en relación con la alteridad. La filosofía de la historia es el aprendizaje de lo que el hombre ha hecho, sobre todo de lo malo, para hacer una historia crítica de la historia en la que se

<sup>29</sup> P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, t. I: Configuración del tiempo en el relato histórico, México: Siglo XXI, 1995, pp. 148 ss.

<sup>30</sup> H. White, «La metafísica de la narratividad: tiempo y símbolo en la filosofía de la historia de Ricoeur», en el mismo, *El contenido de la forma*, Barcelona: Paidós, 1992.

<sup>31</sup> P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 241 ss.

plantea una forma de olvido, a saber, la del perdón de las grandes ofensas, el cual es un perdón difícil, pero no imposible.<sup>32</sup>

## 8. REFLEXIÓN

Aunque se ha cuestionado la validez de la filosofía de la historia, puede hacerse no sólo en la dimensión referencial, sino también en la del sentido. Ciertamente sin las pretensiones que antes tuvo, pero sí con la suficiente previsión que le dará la conjetura.

Se tiene sospecha frente al sentido de la historia. ¿Qué puede ser eso? A muchos les parece cosa de adivinación, de vaticinio. Pero es de auténtica profecía, como hablar de parte del hombre, para ver por dónde va. De esa manera, se recobra el sentido que daba Cicerón a la historia como maestra de la vida.<sup>33</sup>

Es cierto que no se pueden hacer predicciones en la historia como las que se hacen en las ciencias naturales. Pero se tiene que ir más allá del mero aspecto referencial, de buscar la verdad de sus enunciados como apego a los hechos que narran. Conviene saber qué le dice la historia al hombre acerca de sí mismo. Y, así, además de ese lado metodológico, epistemológico y ontológico acerca del ser histórico, también se nos enseña algo acerca del lado ético y antropológico del ser humano. En el aspecto ético, aprendemos por lo menos lo que no hay que hacer, las cosas malas que el hombre ha hecho en la historia, con las cuales ha causado sufrimiento. Y también, un poco, las que conviene promover, porque han hecho bien.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 593 ss.

<sup>33</sup> Cicerón, *De oratore*, II, c. 9, 36 y c. 12, 51.

Una hermenéutica analógica, que no se quede en la sola referencia ni en el solo sentido, sino que busque a ambos en el devenir histórico, podrá darnos, además de las reflexiones sobre la verdad del relato histórico, de su ajustarse a los hechos que narra, a través de los documentos, una agudeza para otear en el sentido de los hechos, y no sólo en el de los pasados, que eso suele aceptarse, sino que se atreverá a avizorar hacia el futuro, a saber, en lo que el hombre puede ser y hacer, incluso desde un punto de vista utópico.<sup>34</sup>

Esa reflexión sobre los hechos, mirando desde el pasado hacia el futuro, nos podrá aleccionar acerca de lo que ha hecho el hombre, en el aspecto ético, tanto de lo que ha hecho mal, para corregirlo, como de lo que ha hecho bien, para fomentarlo; es la experiencia histórica. Pero también nos aleccionará acerca de lo que es el hombre, esto es, su aspecto antropológico e incluso ontológico (ya que la antropología filosófica es una ontología de la persona humana).

Y todo esto, tanto lo ético como lo antropológico, tanto la conducta moral del hombre como su naturaleza o esencia las aprendemos de la historia, porque la esencia del hombre se da encarnada en los individuos humanos, y se manifiesta históricamente, en sus obras, sobre todo en las de la cultura.

La hermenéutica analógica aprovecha el poder icónico de la analogía, que es metafórico y metonímico. En cuanto a la metonimia, ella tiene la capacidad de encontrar, en el fragmento, el todo. Claro que es algo conjetural, hipotético, abductivo. Así sacamos de la historia nuestro conocimiento del hombre, de lo que ha sido

<sup>34</sup> M. Beuchot, «La hermenéutica analógica y el sentido de la historia», en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), vol. 55, n. 158 (2006), pp. 107-116.

y, también, en alguna medida, lo que será, lo que es previsible que será, de seguir como ha ido, o de ir por otro camino.

Eso nos ayuda a evitar el progresismo ingenuo del univocismo (positivismo) y el decadentismo irredento del equivocismo, por ejemplo el de Spengler, para concurrir a un progresismo moderado, que busque sobre todo el crecimiento moral de los hombres. De esta manera analógica e icónica podremos captar el futuro de la historia, para fomentar o corregir su marcha. Los fragmentos de la historia que podamos conocer nos arrojarán luz sobre el todo histórico que vamos formando. Ésa es la parte metonímica de la hermenéutica analógica ante la historia; la parte metafórica consiste en trasladar (como su nombre lo dice) del significado fáctico al significado futuro, es decir, a lo que de ella se desea cambiar, o a lo que se plasmará en forma de utopía. Porque la utopía es necesaria, nos mueve.<sup>35</sup>

## 9. CONSECUENCIAS

Vemos, pues, que recientemente se ha desatado un movimiento para buscar algún sentido en la historia, además de su referencia, luego de mucho tiempo en que parecía que ya nadie osaría hacerlo. Después de los trabajos de Karl Jaspers y Karl Löwith, pasado un intervalo grande, y a pesar de que ahora muchos sonrían con ironía ante esta empresa, como insinuando que no hay ningún sentido y es empresa fatua el buscarlo, ahora se ha dado ese movimiento, capitaneado por Gadamer, en polémica con Koselleck, y

<sup>35</sup> A. Bullock, «The Historian's Purpose: History and Metahistory», en H. Meyerhoff (ed.), *The Philosophy of History in our Time*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959, pp. 292 ss.

por Ricoeur, en polémica con White; pues tiene que darse así, en la polémica. Y es que también la polémica es búsqueda de sentido, pues el diálogo, por apasionado que sea, construye el sentido de los dialogantes, el cual, cuando nos damos cuenta, ya nos ha rebasado a todos y al mismo diálogo.

Es decir, la filosofía de la historia está recuperando, poco a poco, esa función que tuvo antes, no sólo de controlar la metodología y la epistemología de la historiografía para atender al modo como se consigue la referencia a los hechos o la correspondencia con ellos, sino también su función de buscar el sentido de los acontecimientos, de la lista de hechos que han sucedido, o de los que hemos seleccionado para guardar en la memoria. Y, en esa medida, trata de aprender la moralidad o eticidad de lo que el hombre ha hecho en la historia (porque su libertad ha tomado parte en ellos, y en esa medida es responsable del pasado, pero, también, del futuro. Es la búsqueda del sentido (axiológico, ético y antropológico u ontológico) de la historia misma.





## VIII. Sobre la cosmovisión, desde una hermenéutica analógica

### 1. ANTECEDENTES

Este capítulo intenta resaltar el carácter hermenéutico que posee la cosmovisión, según quería ya desde hace tiempo Dilthey. Pero no se puede llegar a una concepción del mundo de tipo unívoco, al modo como han pretendido los racionalismos, positivismos y científicismos, que han sido tan criticados en esta hora de la tardomodernidad o posmodernidad. Lo malo es que muchas corrientes posmodernas han reaccionado ante eso yéndose al otro extremo, el de un relativismo, subjetivismo o escepticismo muy fuertes, típicos de una postura equivocista. Frente a esas hermenéuticas unívocas y equívocas, hay que ofrecer una hermenéutica analógica que saque a la cosmovisión de la ambición de sistematicidad completa y de la postración del fragmento y la dispersión o diseminación. Todavía se puede aspirar a cierta objetividad en nuestra interpretación de la realidad, pero con la conciencia y la advertencia de que siempre va a estar presente nuestra subjetividad y nuestra cultura.

Así pues, aquí abordaré el tema de la cosmovisión, que es algo que tenemos como seres humanos y como sociedad. Cada uno, en tanto individuo, participa de la cosmovisión que tiene un grupo social, y la hace suya de manera peculiar. Pero toda sociedad

y, por ende, cada individuo dentro de ella, tiene su cosmovisión, su concepción del mundo. Precisamente con respecto a ella se da la educación.

Trataré, entonces, de ver cómo se relaciona la concepción del mundo con la filosofía, concretamente con la hermenéutica, que es la que se encarga de buscar el sentido, y la cosmovisión es la que guarda el sentido de la vida, sacado de lo más básico de la experiencia. La hermenéutica tiene un papel relevante en la formación de la cosmovisión en su parte filosófica, y, al mismo tiempo, refleja la cosmovisión filosófica que se tiene. Es como la serpiente de los gnósticos y de los alquimistas, que se muerde la cola y se alimenta de sí misma. Es el *ouróboros*, monstruo mítico, que se engendra de sí mismo al irse destruyendo poco a poco.

## 2. IDEA DE COSMOVISIÓN

La cosmovisión o concepción del mundo es la visión más general que tenemos de las cosas. Según Wilhelm Dilthey, que es uno de los que más ha estudiado este concepto, la concepción del mundo abarca principalmente las ideas religiosas, poéticas y metafísicas.<sup>1</sup> De modo que la religión, la poesía y la metafísica son los tres aspectos de una cosmovisión. Además, filosóficamente se reflejan en la metafísica, ya que, como dice el propio Dilthey, la religión prepara la metafísica y, en el otro extremo, la poesía está en contacto con ella.<sup>2</sup> Ellas nutren a las otras esferas de la cultura, como la economía, la convivencia social, el derecho y el estado. Pero,

<sup>1</sup> W. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, México: Alianza-Conaculta, 1990, pp. 50 ss.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 57.

como nos interesa la filosofía, encontramos que en ella es la metafísica la encargada de reflejar, icónicamente, la concepción del mundo de un grupo.

Lo curioso es que Dilthey se la pasó luchando contra la metafísica. Primero ensayó ponerla como fundamento de las ciencias del espíritu, o ciencias humanas; pero se fue convenciendo de que ella no podía ser ese fundamento. Por eso lo buscó después en la psicología, y acabó encontrándolo en la hermenéutica. Ya desde antes, con Nietzsche, se ha visto a la hermenéutica como enemiga de la metafísica, como aquella que le inyecta una inyección de nihilismo, por la pretendida vocación nihilista de la hermenéutica a partir de Nietzsche. Es el debilitamiento de la metafísica por la hermenéutica, del que recientemente habla Vattimo.<sup>3</sup> Pero la hermenéutica no tiene por qué ser enemiga de la metafísica, antes bien, el debilitar a la metafísica es una ayuda que le da, para evitar las pretensiones de absolutismo que la metafísica casi siempre ha tenido. Es decir, la hermenéutica tiene más bien una vocación de evitar que la metafísica caiga en la univocidad, que no dé en ser una metafísica unívoca o univocista, con esas pretensiones de absolutismo que la han caracterizado, por desgracia. Con todo, eso no significa que la hermenéutica lo haga llevando a la metafísica a la equivocidad, al equivocismo, que es el polo opuesto de la univocidad, pero que la diluiría totalmente. El equivocismo es un nihilismo malo, disolvente, el que Nietzsche llamaba decadente y pasivo, y que repudiaba. Más bien se trata de que la hermenéutica coloque a la metafísica en un nihilismo distinto; no equívoco, sino analógico, es decir, un nihilismo activo o clásico, según lo llamaba Nietzsche, por ser el que legítimamente descendía de los

<sup>3</sup> G. Vattimo, *Nihilismo y emancipación*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 19-37.

griegos. Es el que puede atemperar la metafísica sin diluirla, sin hacerla desaparecer. La hermenéutica tiene, pues, una vocación nihilista, sí, pero en la línea de la analogía, esto es, de la recuperación, no de la equivocidad o de la disolución; tiene una vocación analógica, esto es, de la reconstrucción, en definitiva, y la tiene que cumplir colocando en su justo sitio a la metafísica.

Y la metafísica es, en el registro filosófico, lo más granado de la cosmovisión. Allí se depositan y sedimentan las principales ideas y los valores. Ciertamente allí confluyen los conocimientos científicos, por ejemplo los físicos; también lo que entendemos como el hombre, la antropología filosófica; pero la metafísica los sintetiza a todos y los ordena según la amplitud y universalidad que dichas ideas tienen. Incluso llega a las ideas más universales y, por lo mismo, más radicales de todas, como las del ser, del bien, de los distintos reinos del universo. Todo ello se sintetiza y se sistematiza en la metafísica. Con una sistematicidad no rígida, pero sí coherente y jerarquizada, porque el orden es coherencia y jerarquía. Y, en ese sentido de ser el orden del universo, la cosmovisión, la metafísica, en cuanto sabiduría suprema según los griegos, es la que se encarga de disponer esos conocimientos y establecer ese orden.

### 3. COSMOVISIÓN Y METAFÍSICA

La cosmovisión metafísica, en efecto, envuelve lo que consideramos el universo, a saber, los reinos del ser, ya sean sólo materiales o también inmateriales, espirituales. Por eso está muy conectada con la noción de cosmos, de orden, es el orden del universo en el que nos movemos. Y por eso encuentro que está conectada con

la noción de analogía, ya que para los antiguos y medievales, la analogía era el orden, o el orden era analógico.<sup>4</sup> Es decir, donde se podía poner orden se ponía proporción, analogía. Para que hubiera orden era requisito la analogicidad, esto es, que el conjunto fuera múltiple y heterogéneo, pero dispuesto según proporción. Donde había unidad y homogeneidad no podía haber orden, cosmos. Pero tampoco donde había pura pluralidad y heterogeneidad irreductibles. La homogeneidad es propia de la univocidad; y la heterogeneidad irreductible es propia de la equivocidad. Por eso únicamente lo análogo es lo ordenable, lo que puede ponerse en cosmos. Formar cosmovisión. Es lo único que puede estar en sistema, un sistema no rígido, como el de la univocidad, ni tampoco destruido o asistemático, como en la equivocidad, sino abierto pero con una firmeza capaz de retener.

La analogía encuentra las semejanzas, ata las cosas por sus correspondencias. El hombre se relaciona con el mundo; posiblemente ya no es el centro del universo, pero sí tiene la necesidad de encontrar el lugar que ocupa en el cosmos, según lo explicitara ya Max Scheler.<sup>5</sup> El mundo o cosmos es tanto el humano como el no humano. Por eso la noción de cosmos se desdobló en la de microcosmos y la de macrocosmos. El macrocosmos quedó como el mundo mayor, la totalidad, y el microcosmos era el hombre, reflejo del universo, mundo menor, fragmento. Esta idea del hombre como microcosmos, que más bien es una metáfora o un símbolo, implica varias cosas. Ellas nos pueden ayudar a orientarnos a la hora de elaborar nuestra cosmovisión, algo necesario e inescapable para todo hombre.

<sup>4</sup> Sto. Tomás, *Summa contra gentiles*, 1, 33-34.

<sup>5</sup> M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1968 (7a. ed.), pp. 23 ss.

Una de esas implicaciones de que el hombre es un mundo menor o un microcosmos es que el ser humano tiene la participación en todos los reinos del ser, abarca toda la cadena de los seres.<sup>6</sup> Tiene algo de los minerales, como en los huesos, el cabello, las uñas, etc.; tiene algo de los vegetales, como se ve en su vida vegetativa; tiene algo de los animales, como se ve en su aspecto instintivo, irascible y concupiscible; y tiene algo de los ángeles y de Dios, en su propio espíritu. El hombre es, así, un compendio del universo, participa de todos los entes dentro del ser. Y por ello los conoce a todos, más todavía: los vive a todos, tiene la experiencia interna e inmediata de todos ellos. Y, según ese principio antiquísimo de que solamente lo semejante conoce lo semejante, el hombre es el semejante de toda la creación, el análogo del mundo, el ícono del universo. Por eso la cosmovisión recoge y bebe allí su iconicidad.

Es análogo de todas las cosas porque ontológicamente participa de todas, y es la participación del ser la que funda la analogía, la que la hace posible. Y es el ícono de todas ellas porque las representa, con esa capacidad que tiene el signo icónico de representar el todo en el fragmento. Y es que, en verdad, el hombre es un signo icónico de todo lo existente; todo se integra en él, todo converge hacia él, él es el que da unidad y sentido a todo. Aun cuando ya no es el centro del universo, como cuando los renacentistas usaban la idea del microcosmos, sino como cuando la usaban los medievales, como flotando en esa esfera sin centro ni circunferencia que era el mundo, según palabras de San Buenaventura; con todo, el hombre sigue siendo el pastor del ser, como

<sup>6</sup> M. Beuchot, «Sobre el hombre como microcosmos», en *Revista Universidad Pontificia Bolivariana* (Medellín, Colombia), vol. 42, n. 137 (nov. 1993), pp. 45-51.

dijo Heidegger, porque, aquí en el mundo, él es el punto en el que el ser se hace consciente de sí mismo.<sup>7</sup>

Esta idea del hombre como microcosmos es ya de la antropología filosófica, o de la reflexión filosófica acerca del ser humano. Es idea y símbolo. Ella busca su esencia, su naturaleza, sin desligarlo de sus condiciones históricas. En ese sentido la antropología filosófica es una aplicación de la metafísica, es la ontología de la persona. Es lo que consideramos que es el hombre, la persona humana. Pero sigue teniendo sus raíces en la metafísica; y, además, le da un carácter vivo y actuante que la hace significativa para el hombre. Que es lo que más me preocupa, que hemos hecho una filosofía poco significativa para el hombre, que le dice muy poco, y tenemos que hacerla más aceptable para él. La idea del hombre como microcosmos, según hemos dicho, lo presenta como un análogo o un ícono de todo el universo, de todo el cosmos, y eso le da características especiales y lo dota con consecuencias particulares.

#### 4. EL ÍCONO, LA ICONICIDAD ANALÓGICA

Para Charles Sanders Peirce, la analogía es el signo icónico, el ícono; y es, según este autor, el único signo que, en un fragmento, nos muestra el todo.<sup>8</sup> En un detalle, hace conocer la totalidad. En un pedazo suyo vemos el conjunto. Esto que parece antinomia,

<sup>7</sup> S. Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 8; y M. Heidegger, «Carta sobre el humanismo», en J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo* y M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires: Ed. Huáscar, 1977, p. 84.

<sup>8</sup> T. A. Sebeok, *Signos: una introducción a la semiótica*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 44 ss.

ver en lo parcial lo total y completo, es privilegio de la iconicidad, de la analogía, porque el ícono es una de las formas de lo análogo. El ícono da más de lo que tiene al hacernos ver en su parcialidad la totalidad. Claro que nos hace trabajar, nos hace elucubrar, hacer conjeturas. Es lo que hacía el cazador primitivo al ver una huella. La huella era un fragmento, pero lo remitía a la totalidad del animal o incluso del rebaño que buscaba, que añoraba y necesitaba para vivir, para alimentarse. Así el ícono o símbolo nos alienta, nos alimenta, nos nutre de esperanza y nos hace vivir, avanzar, como hacía movilizarse y dinamizarse al cazador, que avizoraba mediante él a su presa. O es lo que hace el arqueólogo, que reconstruye una vasija con un trocito de ella, o lo que hace el paleontólogo, que reconstruye un enorme dinosaurio, ya desaparecido, con un huesecillo que parece no decirnos nada, y que nos resistimos a creer que oriente, desde su ser tan pequeño y exiguo, a un resultado tan grande. Así es el ícono o análogo, que de su mínimo ser nos conduce a efectos grandiosos. O es como el experto en algún pintor, que, viendo un detalle de un cuadro suyo, nos dice si es auténtico o espurio. O algunos filósofos, tan avezados en su oficio que, al leer unos cuantos principios de un pensador, reconstruyen su sistema o lo desarrollan. Como hizo Pascal de pequeño con la geometría euclidiana, que, cuando su padre, por divertirse o divertirlo, le enseñó los primeros axiomas y el niño reconstruyó buena parte del sistema. Ése es el poder del ícono, del análogo, la bonanza generosa de la analogía, que, con pocas cosas, nos hace producir muchas, o mercarlas, aprovechando los talentos.

Pero requiere de nuestro trabajo, ya que se da de manera incoativa, incompleta y conjetural. Tiene carácter de anticipación, de adivinanza, de hipótesis. La ciencia actual, hipotético-deduc-



tiva, vuelve así a sus orígenes en la magia, en la adivinación. Hace honor al nombre de símbolo, que en latín es lo mismo que *conjectura*, como lo vio Nicolás de Cusa en su libro *De coniecturis*.<sup>9</sup> Símbolo y conjetura van de la mano, nos dan un conocimiento conjetural, hipotético, sólo aproximado. Pero un conocimiento suficiente. Es lo que supo ver Kant, en la *Crítica del juicio*,<sup>10</sup> cuando dijo que el símbolo sólo se puede conocer por analogía, en el doble sentido de su anfibología, a saber, sólo manejando la analogía podemos conocer el símbolo, y el símbolo sólo alcanza a darnos un conocimiento analógico, disminuido y pobre. Pero un conocimiento suficiente, el que baste para hacernos llegar al objeto que la ciencia no alcanza, que está más allá de ella.

## 5. COSMOVISIÓN Y FILOSOFÍA

La noción de cosmovisión o visión del mundo fue muy estudiada por Wilhelm Dilthey y por Max Scheler. Dilthey pensaba que es algo peculiar del ser humano, siempre nos movemos en una visión del mundo, que subyace a todo lo que hacemos.<sup>11</sup> Scheler señaló que el hombre mismo siempre busca ubicar su puesto en el cosmos, en el orden del universo.<sup>12</sup> Pues bien, Scheler encuentra que la búsqueda del lugar del hombre en el universo va acompañada de la consideración del hombre como un microcosmos en el macrocosmos. Ya los estoicos, como Zenón de Citio, hablaban de

<sup>9</sup> G. Debrock, «El ingenioso enigma de la abducción», en *Analogía filosófica*, xii/1 (1998), pp. 29-30.

<sup>10</sup> I. Kant, *Crítica del juicio*, §§ 51-59.

<sup>11</sup> W. Dilthey, *op. cit.*, p. 44.

<sup>12</sup> M. Scheler, *op. cit.*, pp. 109 ss.

una simpatía universal, de una correspondencia cósmica entre las cosas; todas estaban relacionadas, conectadas, y, principalmente el hombre.<sup>13</sup> Es decir, todas estaban conectadas con el hombre. De ahí la idea del hombre como punto de unión en el universo, de confín o límite, de horizonte o línea de convergencia e integración. Y es que, efectivamente, todas las cosas se conectan a través del hombre; él es el mediador, es el que les sirve de punto de encuentro. Parece que todas las cosas apuntan al ser humano, como supieron verlo los románticos, por ejemplo Hölderlin.

El propio Nietzsche vio al hombre como microcosmos. Dice: «El hombre, realmente un microcosmos».<sup>14</sup> Lo vio a través de los filósofos griegos presocráticos, a los que adjudica un *ethos* trágico, o un *pathos* más bien, ya que precisamente a partir de Sócrates se va perdiendo eso, que todavía pensadores como Empédocles y Anaxágoras tenían. Curiosamente, en ambos pensadores, a los que Nietzsche considera como los últimos que tuvieron un ideal claro para la cultura del pueblo griego, les interesaba no sólo su educación, sino, sobre todo, su salvación. Es decir, pensaban en las purificaciones, en la manera de purificar los espíritus de los griegos, para un destino feliz de sus almas en el eterno retorno de las transmigraciones.

<sup>13</sup> P. Aubenque, “Les philosophies hellénistiques: stoïcisme, épicurisme, scepticisme”, en F. Châtelet (dir.), *La philosophie*, T. I: *De Platon à St. Thomas*, Verviers (Belgique): Marabout, 1979, p. 140: «Esta exigencia formal [de los estoicos] se apoyaba de hecho en la intuición de un universo perfectamente organizado, hasta el menor de sus detalles, por la acción de un principio único, de suerte que la coherencia de la filosofía no hace sino reflejar la simpatía —otro término estoico— de las diferentes partes del universo».

<sup>14</sup> F. Nietzsche, «La filosofía en la época trágica de los griegos», Boceto de un plan (Verano de 1872), en *Obras completas*, Buenos Aires: Aguilar, 1951, t. I, p. 392.

La cosmovisión es la condensación del sentido vital, del sentido de la vida, es el núcleo de sentido, que mueve el vivir, por lo que no es sólo pensar, sino también sentir. Hemos tenido miedo de meter el sentimiento en el pensamiento, en la filosofía, y lo hemos pagado. Pero se han alzado voces que aluden a esa presencia del sentimiento junto con el concepto en el pensamiento filosófico. Porque la cosmovisión es, sobre todo, filosófica. Podrá integrar elementos religiosos, teológicos, mitológicos, poéticos, etc., pero lo que funge como sintetizador e integrador, que es lo más peculiar de la cosmovisión, corresponde al aspecto filosófico, a la parte filosófica de nuestro pensamiento. La cual pertenece a todo hombre. Es el lado filosófico de todo hombre, su vena filosófica peculiar.

## 6. COSMOVISIÓN Y HERMENÉUTICA

Por eso ese aspecto filosófico del hombre es el mediador. Y, además, lleva una labor propiamente hermenéutica, o al menos preponderantemente. Dilthey, que descreía de la metafísica, busca como fundamento para las ciencias del espíritu la hermenéutica. Ella es la depositaria del sentido, la que señala el rumbo y sirve a la vez de fundamento. Y es que la hermenéutica tiene la capacidad de mediar; pero, además, la analogía tiene la capacidad de unir o, por lo menos, acercar los opuestos. Los concilia lo más posible. Fue pensada para unir los contrarios, para reducir dicotomías, para evitar exageraciones muy drásticas, que son las que alejan de la verdad y conducen al error. El filósofo suizo Philibert Secretan decía que la dialéctica era sólo una de las formas de la analogía. Pero creo que es una dialéctica extraña, más que en la

línea de Hegel, en la de Kierkegaard y Nietzsche, la cual es una dialéctica incompleta, o sin resolución, paradójica.

Por eso una hermenéutica analógica será mediadora y unificadora de los opuestos, evitará falsas dicotomías, y llevará a una confluencia de fuerzas, para mediar entre la fenomenología y la ontología, o metafísica,<sup>15</sup> que es la depositaria de lo más básico y profundo de las cosmovisiones. Y es que la hermenéutica analógica, al ser hermenéutica, podrá fungir como mediadora, como heredera de Hermes, el mediador, mensajero y traductor. Pero también, por ser analógica, tendrá la facilidad que tiene la analogía de evitar los extremos peligrosos, tales el absolutismo univocista y el relativismo equivocista. Ciertamente hay necesidad de algo absoluto, pero poco, y como tope, como límite; y ciertamente no se puede negar algo de relativismo, pero no desmedido.

Una hermenéutica analógica nos permitirá tener una cosmovisión no unívoca, es decir, rígida, absolutista y que piense que es la única posible, en desmedro de las otras, a las que destruiría; pero evitará que caigamos en una cosmovisión equívoca, absurda, que no tenga ninguna consistencia frente a las otras, demasiado abierta, ridícula. En efecto, cualquier cosmovisión tiene necesidad de que se la crea verdadera, mínimamente verdadera, para poder compartirla y contrastarla con la de otras culturas. Pero también necesita ser lo suficientemente abierta como para aprender de las otras, claro que de manera crítica.<sup>16</sup> Para poder criticar otra cosmovisión se requiere escapar de la univocidad (pues una cosmovisión univocista sólo se escucha a sí misma) y también la

<sup>15</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2005 (3a. ed.), pp. 97 ss.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 131 ss.

equivocidad (pues una cosmovisión equivocista piensa que todas son igualmente verdaderas).

## 7. CONSECUENCIAS

Así pues, la cosmovisión puede acompañarse convenientemente con una hermenéutica analógica, que evite el univocismo y el equivocismo. El univocismo de los que consideran que sólo su cosmovisión es la buena, un chauvinismo cultural; pero también el malinchismo cultural de los que pretenden no tener una cosmovisión nada firme y tan abierta que puede incorporar elementos de cualquier otra, en cualquier orden, ya que eso daría como resultado un pegote incoherente. Todo eclecticismo requiere una coherencia mínima, para poder realizarse.

De este modo, la cosmovisión que se acompaña de una hermenéutica analógica evitará la postura unívoca de considerarse como la única válida, con lo cual no puede dialogar, pero también la postura equívoca de considerar que todas las cosmovisiones son igualmente válidas, con lo cual el diálogo sale sobrando; no se llegaría a nada. Tiene que poder aprender, pero también poder criticar.



## IX. Hermenéutica analógica y diversidad

### 1. ANTECEDENTES

En este capítulo trataré de reflexionar sobre la diversidad, entendida como diferencia, opuesta a la identidad, y trataré de aplicarla al multiculturalismo. Para ello me valdré de una idea que se conectaba con la identidad, esto es, la idea del eterno retorno, del cual se duda si es el eterno retorno de lo idéntico o de lo diferente. Se verá que el eterno retorno de lo idéntico no tiene mucho sentido, y por ello la identidad se manifiesta como insuficiente. Pero un eterno retorno de lo diferente disgrega tanto la diversidad que la hace inabarcable, inalcanzable; tiene que estar contrapesada por la misma identidad. Pero, como no es la identidad, tiene que ser otra cosa, a saber, la semejanza o analogía. Y la semejanza o analogía está más del lado de la diferencia que de la identidad.

Esto se manifiesta de manera muy palpable cuando se trata de la identidad cultural y de la diferencia o diversidad cultural. A veces se pretende, unívocamente, que las diferencias culturales deben desaparecer para dar lugar a una sola cultura, que será la de la globalización. (Claro que esto depende de lo que se entienda por cultura, y en la globalización sólo se considera el aspecto económico, de modo que una sola economía mundial llevaría a una sola cultura, pero hay otras diferencias que subsistirán, y son

las más interesantes: las simbólicas). Mas, también, a veces se dice que sólo hay diversidad cultural, sin ninguna posibilidad de conmensurar las culturas entre sí, de encontrarles los denominadores comunes, los puntos de contacto, que sirvan para universalizar, por ejemplo, los derechos humanos, por más diversamente que se los conciba en las diferentes culturas. Tiene que haber diversidad, por supuesto, pero también posibilidad de integrar (si no por identidad, al menos por semejanza) las diversas culturas entre sí. Y es que ahora ya es imposible evitar que las culturas interactúen; por alejadas y primitivas que sean, les llegan a afectar los cambios y acontecimientos de las demás culturas. Por eso ahora se subraya tanto la inter-culturalidad.

Y por eso una hermenéutica basada en la analogía, como lo es la hermenéutica analógica, es la que se puede potenciar aquí. En efecto, una hermenéutica analógica tiene que respetar la diversidad, pues en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad. Con ello logra privilegiar la diversidad, pero sin perder la capacidad de integrar, de acercar, inclusive de universalizar, claro que de manera carente e incompleta. Una hermenéutica analógica puede ayudar a lograr un manejo conceptual de la diversidad que no la destruya o disuelva en la univocidad, pero que tampoco la hunda y la disgregue irremediabilmente en un relativismo equivocista irreductible. Tratemos de ver cómo se aplica.

## 2. LOS FUNDAMENTOS DE LA DIVERSIDAD

En Aristóteles encontramos que la identidad se da entre sustancias, es decir, cuando toda la sustancia completa es indiscernible de otra, son idénticas, esto es, son la misma. En eso se anticipa a la



identidad de los indiscernibles, de Leibniz. En cambio, las substancias que no son idénticas son diferentes. Y, pasando de la substancia a los accidentes, entre cantidades se da la igualdad, cuando coinciden, y cuando se oponen, la desigualdad. Entre cualidades, se da semejanza, y su opuesto es, precisamente, la diversidad. Así, por su cantidad, dos substancias son iguales o desiguales, por su cualidad son semejantes o desemejantes, esto es, diversas.<sup>1</sup> La diversidad alude, pues, a la cualidad. Pero, como la cualidad es un accidente de la substancia, en ella tiene su fundamento, a saber, se basa en la identidad y la diferencia substanciales. Y, así, para Aristóteles, la diversidad hace juego con la semejanza, que es la identidad parcial y, por lo mismo, la diferencia parcial. La semejanza y, por tanto, la diversidad está entre la identidad y la diferencia. Pero predomina la diferencia, al igual que sucede en la semejanza. Sólo que la diversidad implica más cercanía a la diferencia. Es la noción de analogía, en la cual predomina la diferencia, la diversidad, y se da no sólo entre cualidades sino, sobre todo, entre relaciones. A la semejanza añade la analogía el que es no relación entre cualidades, sino entre relaciones: relación de relaciones.

Al estar la analogía centrada en la comparación de relaciones, más que en la comparación de cualidades, cuando se aplica a las culturas nos ayuda a ver en ellas las relaciones profundas que se dan, sin quedarnos únicamente en la comparación de cualidades culturales (acciones aisladas), sino pasando a las relaciones más constantes, como costumbres e instituciones (derecho, política, religión, etc.).<sup>2</sup> Y, con ello, aprehender de manera más honda la

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, v, 15, 1021a10.

<sup>2</sup> A. Salcedo Aquino, *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, México: Ed. Torres Asociados, Colección Hermenéutica, Analogía e Imagen, 2000, pp 21 ss.

«esencia» (si pudiéramos decirlo así) de la cultura a la que nos dirigimos para dialogar con ella de manera más fructífera. Se atenderá a las semejanzas con la nuestra, pero, sobre todo, se resaltarán las diferencias, para tratar de comprenderlas.

La analogía, pues, conlleva diversidad, tanto cualitativa como relacional; pero también conlleva una semejanza proporcional, una aproximación que hace a las cosas conmensurables. Por eso en la analogía predomina la diferencia y, por ende, privilegia la diversidad, aunque no se abandona la conmensurabilidad, la vinculación proporcional. Una hermenéutica analógica es respetuosa de la diversidad; más aún, la privilegia, pero sin perder la capacidad de conmensurarla. Es decir, la identidad es la univocidad, la diferencia plena es la equivocidad, pero la analogía es en parte identidad y en parte diferencia, predominando esta última, como quiera que la analogía es una equivocidad limitada o controlada.

### 3. EL ETERNO RETORNO

Hay un tema célebre que se ha conectado con el problema de la diversidad o diferencia. Es célebre en la actualidad gracias a Nietzsche. Es el del eterno retorno de lo Mismo. Plantea el problema de si se trata del retorno de lo idéntico o de lo diferente, o de qué. Pues si es un eterno retorno de lo idéntico, parece no tener caso, y lleva al sinsentido. Pero si es un eterno retorno de lo diferente, tampoco tiene caso, pues nunca nos encontraremos nosotros como nos encontramos ahora, esto es, como nos pensamos, e igualmente conduce al sinsentido.

Veamos primero el asunto en los antecesores de Nietzsche, que son los estoicos. Luego trataremos de verlo en el propio Nietzsche y buscaremos una salida.

Y es que, en efecto, uno de los recursos a los que se ha acudido para no caer en el sinsentido ni en el pesimismo de un nihilismo demasiado negativo es el del eterno retorno. Ciertamente lo conocemos en Nietzsche, pero viene, por supuesto desde antes. Se halla en mitologías antiguas (como lo señala el libro de Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*),<sup>3</sup> tanto orientales como occidentales. En Grecia se atribuye a Heráclito y a los pitagóricos, pero también se encuentra en los estoicos. Lo veremos en estos últimos, ya que está muy relacionado por ellos con el problema del mal, que es el que en el fondo se oculta en todo nihilismo y pesimismo.

Los estoicos decían que Dios destruye este mundo con una conflagración por el fuego (*ekpírosis*) y vuelve a construir otro mundo idéntico.<sup>4</sup> Mas, en cuanto a este eterno retorno de los estoicos, hay una paradoja o problema señalado por Aristóteles en el sistema de su escolarca Cleantes. Es una paradoja relativa a la *ekpírosis* o conflagración. Consiste en lo siguiente: ¿por qué Dios destruye el mundo y reconstruye uno idéntico? Esto parece ir contra la racionalidad (y la bondad) de Dios.

Por eso es importante darse cuenta de que un mundo idéntico, creado o recreado continuamente, tiene muy poco sentido. Lo que da sentido es la diferencia. Ahora bien, tampoco tendría sentido la creación continua de un mundo diferente cada vez, porque el eterno retorno se ideó con el fin de que nos pudiéramos

<sup>3</sup> M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, México: Origen-Planeta, 1985, pp. 26 ss.

<sup>4</sup> A. Rivaud, *Historia de la filosofía*, t. I: Desde los orígenes hasta el escolasticismo, Buenos Aires: Ed. Kapelusz, 1962, p. 325.

mos encontrar otra vez, y que pudiéramos vivir eternamente. Y es como lo plantea Nietzsche, para evitar el nihilismo. Sin embargo, Nietzsche no plantea el eterno retorno de lo idéntico.<sup>5</sup> Se da cuenta del sinsentido y del nihilismo que esto conllevaría. Pero tampoco plantea un eterno retorno de lo diferente, porque se da cuenta de que la diferencia debe tener un límite, si no, no la podemos ni siquiera conocer. Nos es tan imposible captar la perfecta identidad como la completa diferencia. La completa diferencia sería la locura (para nosotros). Nietzsche plantea el eterno retorno de lo Mismo. Pero esto puede interpretarse de dos maneras. Una es como la interpreta Gilles Deleuze, quien dice:

Vemos cuál es esta tercera figura: el juego del eterno retorno. Volver es precisamente el ser del devenir, lo uno de lo múltiple, la necesidad del azar. Por eso hay que evitar convertir el eterno retorno en un *retorno de lo Mismo*. De ese modo se ignoraría la forma de la transmutación, y el cambio que se da en la relación fundamental. Pues lo Mismo no preexiste a lo diverso (salvo en la categoría del nihilismo). *No es lo Mismo quien vuelve*, puesto que el volver es la forma original de lo Mismo, que se dice tan sólo de lo diverso, de lo múltiple y del devenir. Lo Mismo no vuelve, sino que el volver es lo Mismo de lo que deviene.<sup>6</sup>

Y, si el volver es lo Mismo, sigue siendo un volver de lo idéntico, pero no de lo Mismo; tiene que ser un volver de lo Otro, de

<sup>5</sup> Conversando en Madrid, en marzo de 2008, con el gran traductor de Nietzsche, Andrés Sánchez Pascual, me decía que recordaba que Nietzsche no dice *das Identische*, sino *das Gleiche*, en relación con el eterno retorno, esto es, no habla del retorno de lo idéntico, sino de lo mismo.

<sup>6</sup> G. Deleuze, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona: Labor, 1974, p. 227.

lo diferente. Otra manera de interpretar ese retorno de lo Mismo en Nietzsche es verlo como lo semejante o lo análogo. Es la forma en la que Heidegger interpreta lo Mismo en Hölderlin, pues dice:

Lo mismo [en Hölderlin] no coincide nunca con lo igual, tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico: Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia. Lo Mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia coligante de lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse sólo a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme.<sup>7</sup>

En ambos casos vemos que lo Mismo es diferente de la mera identidad. No es una identidad completa.

Pero la identidad incompleta, o identidad parcial, siempre ha sido vista como la semejanza, y la semejanza es la analogía. De modo que Nietzsche se estaba acercando a la analogía, es decir, a un eterno retorno de lo analógico. Y eso hubiera encontrado de manera más explícita si hubiera atendido más a los pitagóricos, y no tanto a Heráclito y los estoicos, como siempre lo hizo. En efecto, los pitagóricos fueron los que introdujeron la idea de eterno retorno, referido al eterno ciclo de la transmigración de las almas, algo que habían importado de los hindúes, y que habían

<sup>7</sup> M. Heidegger, «...Poéticamente habita el hombre...», en el mismo, *Conferencias y artículos*, Barcelona: Eds. del Serbal, 1994, p. 168.

adaptado (desde los órficos) para resolver el problema del sinsentido de la muerte y rescatar la inmortalidad del alma. Y también introdujeron en la filosofía la idea de analogía, que tomaron de la matemática, y que es la proporción, lo proporcionado.

#### 4. ENTRE LA IDENTIDAD Y LA DIFERENCIA, LA SEMEJANZA O ANALOGÍA

Que el relato del eterno retorno según los estoicos nos ayude a obtener una moraleja. La moraleja que nos dejan los estoicos (y el propio Nietzsche) es la de que la sola identidad es sinsentido y la completa diferencia es inalcanzable. Por eso los pitagóricos proponían algo intermedio entre la identidad y la diferencia, a saber, la semejanza o analogía.<sup>8</sup>

Pero en la analogía predomina la diferencia sobre la semejanza, como ya lo decían los pitagóricos mismos: lo análogo es de suyo diferente y sólo proporcionalmente igual. Es una igualdad proporcional, no una identidad completa, es decir, la semejanza, aunque esté colocada entre la identidad y la diferencia, se inclina más hacia la diferencia que hacia la identidad.<sup>9</sup>

Esto es importante, porque, si queremos vertebrar una hermenéutica con base en la analogía, hemos de ser conscientes de que en la analogía predomina lo diverso o diferente, por lo que una hermenéutica analógica tendrá que privilegiar la diversidad sobre la identidad. Es decir, en términos semánticos, la analogía se acerca más a la equívocidad que a la univocidad. Un ejemplo

<sup>8</sup> Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris: PUF, 1984, pp. 7 ss.

<sup>9</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2005 (3a. ed.).

claro de esto es esa forma de la analogía que es la metáfora. La metáfora es la forma de la analogía que más se acerca a la equivoicidad. Lo vemos por el peligro que corre toda metáfora de caerse en la equivoicidad y perder su efecto estético y adquirir un carácter ridículo. Si no tenemos cuidado con nuestras metáforas, se vuelven incomprensibles y hasta irrisorias.

Que la diferencia predomine en la analogía resulta de que la misma analogía o semejanza es identidad parcial, ya que es simplemente diversa y según algún respecto la misma (*simpliciter diversa et secundum quid eadem*, como se decía en la Edad Media). Es decir, es de suyo diversidad y sólo es mismidad relativamente. Propiamente es diversidad y derivadamente es mismidad.

##### 5. LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO PROTECTORA DE LA DIVERSIDAD

En verdad, una hermenéutica analógica sería la más indicada para proteger la diversidad. Permitiría diversidad de culturas (o interpretaciones de la realidad), sin perder la capacidad de universalizar ciertos aspectos, que tienen que guardar identidad (so pena de no comunicarnos o de no tener derechos elementales). En efecto, una hermenéutica unívoca niega al otro, sólo reconoce la propia cultura, es un chauvinismo radical. En cambio, una hermenéutica equívoca se corre el riesgo del vicio contrario, el malinchismo, para el que toda cultura distinta es mejor y completamente válida. Pero, si una hermenéutica unívoca bloquea el diálogo por no reconocer ninguna diferencia válida, por su parte, una hermenéutica equívoca bloquea también el diálogo, pues hace imposible la crítica. No se podría criticar nada de la otra

cultura; pero, por lo mismo, no se podría aprender nada de ella, puesto que el aprendizaje tiene que ser crítico.

En cuanto al diálogo intercultural, en cuanto al contacto con otras culturas, Charles Taylor se ha cansado de insistir en que tenemos que superar el narcisismo cultural que impide reconocer cosas valiosas en otras culturas, al igual que el relativismo cultural extremo, que diluye la posibilidad de dialogar con otras culturas, porque trivializa el que todas tienen la razón (y ninguna).<sup>10</sup> En cambio, Taylor adopta, a mi parecer, una postura analógica, en la que dice que tenemos que tratar de comprender a los otros como se comprenden ellos mismos. Claro que eso es inalcanzable, pero basta con que se haga el mejor esfuerzo (es el «Principio de caridad» de la filosofía analítica del lenguaje). Mas, para ello, tenemos que ser capaces de aprender de ellos, lo cual revierte en que, al mismo tiempo, aprendemos a conocernos mejor a nosotros mismos. Nos reconocemos en ellos. Es decir, los conocemos como a nosotros y nos conocemos como otros. Es lo que dice Paul Ricoeur en uno de sus libros que lleva por título: *Sí mismo como otro*.<sup>11</sup>

Una hermenéutica analógica nos permitirá conocer a los otros a partir de nosotros (además, no tenemos otra manera, estamos «condenados» a partir de nosotros mismos, como lo vieron Kant y Hannah Arendt), y a conocernos a nosotros a partir de los otros (que, en el plano individual, lo dicen los psicólogos: nos conocemos y nos identificamos a partir de los demás que nos rodean). Así evitaremos el chauvinismo cultural de solamente reconocer

<sup>10</sup> P. Lazo Briones, Interpretación y acción. *El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*, México: Eds. Coyoacán, 2007, pp. 309-318.

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 2003 (2a. ed.).



nuestra cultura, tapando la comunicación con otras, con el ostracismo de las avestruces. Y también evitaremos el malinchismo de sostener que todas las culturas son verdaderas, en bloque, ya que todas tendrán elementos que haya que criticar y corregir.

Por lo demás, en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad. Porque la semejanza es identidad sólo parcial, como se la define en la filosofía analítica.<sup>12</sup> Y, por lo tanto, no puede ser identidad completa, lo cual incurriría en univocidad; predomina la diferencia, esto es, se acerca más a la equivocidad; pero no incurre en ella, solamente la roza. Sin caer en la completa diferencia, la analogía se escapa de la identidad y se acerca más a la diversidad.

Hay una autora que, al fin consumada aristotélica o aristotelista, incorpora de manera muy lúcida el concepto de analogía, la analogicidad, en el diálogo cultural. Se trata de Martha Nussbaum, especialista en filosofía griega y connotada feminista, y que ha reflexionado sobre la interculturalidad.<sup>13</sup> Para abordar el tema se basa en el cosmopolitismo de los estoicos.<sup>14</sup> Recordemos que Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea tuvieron este ideal cosmopolita, del hombre como ciudadano del mundo. Gracias a Posidonio, esta idea pasó a Cicerón, que la divulgó mucho. Este ideal cosmopolita no era puramente teórico ni puramente intelectual. Se concretizaba en la práctica y, además, se basaba en un

<sup>12</sup> J. A. Robles, «Introducción» a su compilación *El problema de los universales. El realismo y sus críticos*, México: UNAM, 1980, p. 10.

<sup>13</sup> M. C. Nussbaum, «Patriotismo y cosmopolitismo», en M. C. Nussbaum y otros, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*, ed. por J. Cohen, Barcelona: Paidós, 1999, p. 18.

<sup>14</sup> P. Aubenque, «Les philosophies hellénistiques: stoïcisme, épicurisme, scepticisme», en F. Châtelet (dir.), *La philosophie*, t. I: *De Platon à St. Thomas*, Verviers (Belgique): Marabout, 1979, p. 151.

sentimiento de solidaridad con los demás; y se desarrollaba (o se aprendía) como una virtud, precisamente la virtud del cosmopolitismo. Esta idea estoica es analógica o analogista, y depende de la idea que esa escuela tenía de la simpatía universal; las cosas físicas están ordenadas y conectadas en el universo; lo mismo los seres humanos, que imitan al cosmos u orden universal, en la polis que abarca a todos los países, es decir, en la cosmópolis, que es el mundo.

Martha Nussbaum recoge esta idea estoica y la usa para vertebrar un multiculturalismo, interculturalismo o pluralismo cultural verdaderamente analógico, es decir, permitiendo las diversidades y particularidades culturales, tiene capacidad para universalizar. Precisamente se opone al patriotismo, como el fomentado por Rorty, en vista de que puede frenar la democracia que se supone que promueve.<sup>15</sup> En efecto, el patriotismo, a fuer de particularismo y relativismo, encierra en la propia cultura y acaba por segmentarla, por fracturarla. En cambio, si somos cosmopolitas, conoceremos mejor nuestra propia cultura, por comparación y cotejo con las otras que alcancemos a conocer.

A partir de lo particular hay que construir lo común. Uno podrá preguntarse qué es eso de común que tenemos entre los seres humanos. Nussbaum contesta que lo que tenemos en común, por lo pronto, son los problemas.<sup>16</sup> Hay problemas que atañen a todo hombre. Problemas como la muerte, ya que todos tenemos que afrontar el hecho de que hemos de morir, y nos tenemos que preparar para ello; problemas como los apetitos del cuerpo, la dis-

<sup>15</sup> M. T. Ramírez, «El cosmopolitismo intercultural de Martha Nussbaum», en O. Kozlarek (coord.), *Entre cosmopolitismo y «conciencia del mundo»*. Hacia una crítica del pensamiento atópico, México: Siglo XXI, 2007, pp. 93-102.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 101.

tribución justa de los bienes escasos, la planificación de nuestras vidas. Si todo eso lo vemos desde las distintas culturas, habrá un enriquecimiento, sobre todo a la hora de plantear la educación.

Otro autor que sostiene una postura semejante es el pensador portugués Boaventura de Sousa Santos.<sup>17</sup> Él propone una hermenéutica diatópica, es decir, una que toma en cuenta los tópicos o lugares parciales y los configura en lugares comunes. No se trata, como dice el refrán, de «elevar la anécdota a categoría», sino de saber encontrar lo que realmente tienen de común varias culturas.

A partir de ello, Sousa incita a promover las particularidades, pero sin renunciar a la universalización, pues le interesa, sobre todo, defender los derechos humanos. Ve que se puede hacer a través del estudio de las diversidades culturales o tópicas. Por eso su hermenéutica se llama «diatópica», porque va a través (*dia-*) de las diversidades y busca algunos aspectos comunes o universales del hombre que permitan basar en ellos ciertos derechos que serán universales e inalienables, como son los derechos humanos o derechos fundamentales.

Esto debe lograrse en un diálogo intercultural, para el cual tiene mucha relevancia la retórica. No una retórica tramposa o sofisticada, sino auténticamente constructiva, como fue pensada la dialéctica tópica y retórica de los griegos. En esa construcción de acuerdos y de disensos, esto es, de críticas y aprendizajes, se observa una lucha en contra de las hegemonías, para preservar a las mayorías; pero también se trata de no quedarse en el particularismo minoritario. Su principio es: «tenemos el derecho a ser

<sup>17</sup> A. C. Wolkmer, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2006, pp. 70-73.

iguales cuando la diferencia nos rebaja, tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos deja de distinguir».<sup>18</sup>

Las posiciones de Taylor, Nussbaum y Sousa frente a la diversidad cultural son analógicas, analogistas. Por así decir, se aprovecha la diversidad cultural para aprender a encontrar lo común entre ellas. Esto es algo ya viejo, recuérdese la búsqueda de «universales culturales», que se ha dado casi siempre en la filosofía y la antropología. Es, por lo demás, algo que pretende una hermenéutica analógica. Partir de lo singular para llegar, dialógicamente, a lo común y universal; privilegiar las diversidades sin perder la capacidad de universalizar, para, así, no perder los derechos humanos.

Con ello podemos darnos cuenta de que hay varias búsquedas semejantes, de una hermenéutica intermedia entre la univocidad de los positivismos y la equivocidad de los relativismos. En el fondo se está buscando una hermenéutica analógica, como aquí se la ha llamado. En efecto, una hermenéutica unívoca, aplicada al diálogo intercultural, tenderá a bloquearlo, dado que piensa que la cultura propia es la única válida, y, por lo mismo, que no hay nada que aprender de las otras culturas y sí mucho que criticar. Se va a un extremo reduccionista. Pero una hermenéutica equívoca lleva al otro extremo, el de lo irreductible o inconmensurable, esto es, a la inconmensurabilidad relativista de las culturas entre sí, pensando que todas son igualmente válidas, por lo cual no habrá nada que criticar en ellas (y tampoco que aprender de ellas, porque el aprendizaje es crítico).<sup>19</sup>

<sup>18</sup> B. de S. Santos, «Uma concepção multicultural dos direitos humanos», en *Revista Lua Nova* (Sao Paulo: Cedec), n. 39 (1997), p. 122.

<sup>19</sup> Ver una aplicación de esto en M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 2005.

## 6. CONSECUENCIAS

Tras las huellas de Aristóteles, los estoicos fueron grandes analogistas, es decir, dieron un lugar principal a la analogía en su construcción filosófica. Partían de la simpatía universal, es decir, de la conexión que se da entre todas las cosas del cosmos. Eso los movía a buscar las relaciones entre todos los seres, sobre todo entre todos los hombres. Había una analogía o semejanza de base, por la que se cumplía aquel principio griego de que lo semejante conoce y ama lo semejante. De esta manera se podía pensar en la semejanza entre todos los seres humanos y, por ende, su igualdad proporcional en cuanto a la justicia. Fueron los estoicos los que llegaron a cuestionar la esclavitud y también llegaron a proclamar que todo hombre nace libre. Es decir, concedían a todo hombre una dignidad igual y una proporcionalidad en el ámbito del cosmos. Por eso pensaron en un cosmopolitismo, en la condición cosmopolita de los seres humanos.

Esto es algo que supo ver Martha Nussbaum, que recoge la filosofía de la cultura de los estoicos, así como su filosofía política, la cual se basa en su ética, la que, a su vez, se basa en su ontología y cosmología. Es una búsqueda semejante a la que han hecho Charles Taylos y Boaventura de Sousa Santos, ambos muy en la línea de un multiculturalismo analógico, de una interculturalidad proporcional. Y esto nos hace ver las posibilidades que tiene una hermenéutica analógica a la hora de ser aplicada al problema del pluralismo cultural, que se encuentra en todas nuestras naciones.

Una hermenéutica analógica, aplicada al multiculturalismo, evitaría la pretensión unívoca de imponer una cultura sobre las

demás, o de encerrarse en la propia cultura con un ostracismo que impida ver a las demás, producto de pensar que la cultura propia es la única válida (chauvinismo cultural), pero también nos impedirá caer en la postura contraria, que todas las culturas son igualmente válidas (malinchismo cultural), y nos pondrá en una situación intermedia, en la que todas las culturas pueden tener cosas muy valiosas que aprender, pero también pueden tener cosas reprobables (por ejemplo, contra los derechos humanos), que tendremos que criticar. Una posición univocista se cierra al diálogo intercultural, una posición equivocista hace inútil dicho diálogo; por eso necesitamos una postura analogista, que permita un diálogo fructífero.

## X. Conclusión: la hermenéutica analógica y su repercusión en la filosofía

### 1. ANTECEDENTES

Frecuentemente se nos pregunta, a los que ejercemos la profesión de filósofos o de profesores de filosofía, qué es lo que hacemos. Ya algo de problema se nos presenta por el hecho de que difícilmente nos atrevemos a llamarnos «filósofos» y preferimos el nombre de «profesores de filosofía». Llamarse filósofo parece pretencioso, como lo manifestaba el propio José Gaos, el cual se consideraba más bien profesor de filosofía.<sup>1</sup> Pero asumamos que los filósofos formamos una comunidad. ¿Qué se hace en la comunidad filosófica? ¿A qué se le llama hacer filosofía, filosofar?

Después de hablar de la filosofía en general, me interesará destacar cómo es una filosofía marcada por la hermenéutica, y, en especial, cómo es una filosofía marcada por una hermenéutica analógica, es decir, una que trate de evitar el univocismo al que fue sujeta por la modernidad, pero también el equivocismo al que está siendo entregada por la posmodernidad. Es una hermenéutica distinta, que busca una postura intermedia, pero no simplista, sino compleja y fructífera. De esta manera se verá la fecundidad

<sup>1</sup> J. Gaos, *Confesiones profesionales*, México: FCE, 1979 (reimpr.), p. 9.

de una hermenéutica analógica para la filosofía misma, lo cual se mostrará por su aplicación a algunas de sus partes.

## 2. EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA

Veamos, a grandes rasgos, qué ha sido la filosofía, cómo ha evolucionado su concepto.<sup>2</sup> Griegos y medievales, siguiendo a Aristóteles, concebían la filosofía como abarcando el conjunto de las cosas cognoscibles por la razón, incluso las que ahora vemos que pertenecen a otras ciencias, como la matemática, la física o la medicina. Los filósofos eran también médicos, biólogos, literatos. Poco a poco se fueron diferenciando las diversas ciencias, y desgajándose de la filosofía, como la medicina, las leyes, la física, la economía, la sociología. Quedaron las preguntas más abstractas y generales sobre el ser y el actuar. La metafísica, la teoría del conocimiento, la ética y la política.

La modernidad, con Descartes, dio un sesgo pronunciado hacia la teoría del conocimiento, crítica o epistemología. Kant llegó a sintetizar el ámbito de la filosofía en tres preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué puedo hacer? ¿Qué puedo esperar? Después, en el siglo XIX y XX, la filosofía volvió a centrarse en la metafísica u ontología, y luego se hizo otra vez más centrada en la epistemología. Hasta que recientemente se ha inclinado más a la hermenéutica o teoría y praxis de la interpretación, alejándose de la epistemolo-

<sup>2</sup> A esta reflexión algunos la llaman «filosofía de la filosofía», como Fichte, Dilthey y, más recientemente, Gaos; o «metafilosofía», como en la filosofía analítica. Yo prefiero llamarla «diafilosofía», pues parte desde abajo y recorre lo que ha sido la filosofía en la historia, haciendo que los sistemas o escuelas dialoguen entre sí.



gía; inclusive se ha acercado al pragmatismo, que la hace despreocuparse de la teoría y preferir la práctica.<sup>3</sup>

### 3. LA ACTIVIDAD FILOSÓFICA

Apliquemos un poco la sociología a la filosofía. ¿Cómo se hace hoy la filosofía? ¿Qué es hacer filosofía? La figura del filósofo de hoy se da prioritariamente en el ámbito académico, en la universidad (y otros tipos de instituciones, como colegios, escuelas, etc.). También se encuentra a los filósofos como asesores o escritores. Pero es sobre todo como profesores, ya sea en la universidad, en colegios y hasta en las empresas (dando cursos de diversas materias filosóficas, como ética). También se empieza a hablar de «terapia filosófica».

Si en algunas épocas se pensaba en el filósofo independiente de la institución, ahora no se da así.<sup>4</sup> En sus inicios presocráticos, la filosofía se hacía en pequeños grupos, casi entre amigos. Si pensamos en Tales de Mileto, el primer filósofo, se dice que Anaximandro fue su discípulo. Pero el término es *hetairos*, que es «compañero», casi «amigo».<sup>5</sup> En todo caso, eran maestros y alumnos en un sentido muy amplio, formaban pequeños grupos de diálogo. Ya de grupo grande hablan los pitagóricos, pero eran más

<sup>3</sup> M. Beuchot – M. A. Sobrino, *Historia de la filosofía. Desde la antigüedad hasta la postmodernidad*, México: Ed. Torres Asociados, 1998, pp. 110 ss.

<sup>4</sup> En esta dependencia, y en las relaciones de poder que implica el saber, hemos de atender a M. Foucault, «El filósofo enmascarado», en el mismo, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Gedisa, 1999, pp. 223-224, así como *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 2005 (10a. reimpr.), pp. 135 ss.

<sup>5</sup> J. Burnet, *La aurora del pensamiento griego*, México: Argos, 1944, pp. 34-36 y 61.

bien secta en sentido religioso y hasta político. Los sofistas eran profesores, y eran más institución que grupo. Sócrates se reunía a dialogar con amigos. Platón tuvo discípulos en la Academia, y Aristóteles en el Liceo, pero eran unos cuantos, nunca se pudo hablar de grupos muy grandes. Algo parecido podemos decir de las escuelas socráticas menores, y de los estoicos, neoplatónicos y eclécticos posteriores.

La relación con el estado era muy diversa. De entre los pre-socráticos, solamente los pitagóricos se hicieron del poder en algunas ciudades griegas, y por eso fueron exterminados. Platón tuvo el ideal del filósofo rey, pero únicamente logró la enemistad de un tirano y el ser vendido como esclavo (tuvo la suerte de que lo rescató un amigo, al comprarlo). De entre los estoicos, hubo algunos consejeros de gobernantes, como Séneca, o gobernantes ellos mismos, como Marco Aurelio. Ya la filosofía se conceptuaba como pensamiento crítico y el filósofo como consejero de los gobernantes, si no es que gobernante él mismo. Es decir, la filosofía era la conciencia de la sociedad.

Los grupos grandes empezaron en el medioevo. Los monjes tenían escuelas monacales, y luego tuvieron escuelas las catedrales, a saber, las escuelas catedralicias, antecesoras de las universidades. Hasta hubo escuelas en las cortes, como la escuela palatina de Carlomagno y de Pipino el Breve. Las universidades ya comenzaron con los filósofos profesores de muchos alumnos (Alberto Magno llenaba una plaza, y antes lo había hecho Abelardo).<sup>6</sup> Aquí la relación de la filosofía con el estado es la misma que tenía la universidad: como consejero. Pero mantenía su libertad (nacien

<sup>6</sup> M. Bayen, *Historia de las universidades*, Barcelona: Oikos-Tau, 1978, pp. 21 ss.

con autonomía, por lo menos respecto del rey, aunque se doblegaban ante el papa). Pero no era la idea de filósofo gobernante, sino como una especie de intelectual orgánico (en el sentido de Gramsci).

En la modernidad, la filosofía se independiza bastante de la universidad, en vista de la decadencia de ésta. El renacimiento la lleva sobre todo a las cortes (Maquiavelo, Moro, Erasmo, Vives...) y a los colegios (jesuitas). De uno de esos colegios jesuitas (La Flèche) sale Descartes, y hace filosofía por su cuenta (los clérigos de su época la llamaban «filosofía de capa y espada», en tono de burla, escandalizados porque antes sólo hacían filosofía los que llevaban hábitos clericales). A colegios y oratorios pertenecieron Malebranche y Pascal. Spinoza fue el único que podríamos ver independiente de trono, cátedra y altar. Leibniz sirvió a los príncipes, y en cierta medida a la iglesia. Eso por lo que hace a la línea racionalista de la modernidad. En la línea empirista, Bacon sirvió a los príncipes, y lo mismo hicieron Hobbes y Locke. Berkeley fue clérigo. Hume fue distinto: ocupó cargos burocráticos. Es decir, todos ellos filosofaron fuera de colegios y universidades, bajo la tutela de sus mecenas. Aquí puede decirse que el estado influyó sobre algunos de ellos, que sirvieron a los príncipes y a la iglesia, y sólo fueron excepciones Spinoza y Hume. Por eso ellos fueron más críticos.

En cambio, en el siglo XVIII (como Kant, pero dejando a los ilustrados, que enseñaban a los nobles), el XIX y el XX son sobre todo las universidades la sede de la filosofía. El filósofo es eminentemente profesor. Esto implica una determinada relación con el estado. Como enseña no solamente los sistemas filosóficos, o pensamientos más o menos estructurados, también enseña a criticarlos, y a veces hasta expone sus propias ideas, criticando las

de otros y recibiendo críticas de las suyas. Esto hace que haya un ejercicio crítico muy fuerte, y eso puede molestar a los poderosos.<sup>7</sup>

Por más que haya decaído en algunos momentos, la autonomía se ha alcanzado y preservado. A pesar de dar el salario, o algunos estímulos, el estado no alcanza a quitar o disminuir sensiblemente la autonomía. Por ejemplo, en la UNAM hubo incluso una oposición directa al estado, en el tiempo del marxismo, y aun ahora la oposición y la disidencia se encuentran muy presentes en ella. Al menos en nuestra Facultad de Filosofía y Letras no se siente imposición alguna, ni control o censura. En ella se concentraron pensadores marxistas muy connotados, que hablaban con toda libertad en contra del gobierno, aunque hubo, por supuesto, represión. (Ahí están los acontecimientos del 68 y varios desaparecidos después.) Y ahora, aunque no se nota tanta oposición, o al menos no tan fuerte, se pueden criticar las políticas económicas y culturales del gobierno en turno. La libertad de cátedra y de investigación se han mantenido. Pero creo que ya no se da el tipo de relación con el gobierno que se daba en los orígenes de la universidad: ser la consejera del estado o del gobierno, aunque todavía se da el ser la conciencia de la sociedad. Si bien el estado no suele pedir consejo a los filósofos, la sociedad —al menos en sus capas más críticas— sí los toma en cuenta. Esto se da a través de las publicaciones, sobre todo las periódicas (revistas y diarios).

<sup>7</sup> M. Beuchot – M. Á. Sobrino, *op. cit.*, pp. 51 ss.

#### 4. EL DIÁLOGO ENTRE FILÓSOFOS

En la Facultad de Filosofía y Letras la retórica de las exposiciones va dirigida a un público bastante diverso. Algunos oyentes son de orientación analítica, tal vez muy pocos, ya que esa corriente ha decaído mucho y, además, sus exponentes difícilmente acudirían a escuchar sobre hermenéutica, por ejemplo. En efecto, la hermenéutica suele rehuir la construcción de un método como tal; más bien habla de la interpretación como existenciarío del hombre, es decir, más de manera ontológica que lógica, metodológica o epistemológica.

Además, hay sobre todo «posmodernos», esto es, seguidores de Nietzsche, que saben al menos que él fue un hito muy importante de la hermenéutica; pero suelen tomarla como una hermenéutica equivocista, relativista. Asimismo, seguidores del segundo Heidegger, que a veces ya están en una actitud de desasimiento cuasi-místico. Igualmente, seguidores de Foucault, aunque él se consideraba más bien un neo-ilustrado, que saben que dio cabida a la hermenéutica y que al final estuvo preocupado por hacerla un poco más sólida. También seguidores de Deleuze, que suelen ser menos equivocistas, pero todavía lo bastante, al menos en su discurso. En menor medida, seguidores de Levinas, aunque sí aceptan la hermenéutica, pues el maestro no la desechó, y más bien la estudió, y hasta la cultivó (como talmúdica). Todavía en menor medida seguidores de Derrida, pues no está muy claro si la desconstrucción es una forma de interpretación o si deben apartarse de plano de la hermenéutica.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> A. Constante, «¿El fin de los paradigmas?», en *Los monstruos de la razón. Tiempo de saberes fragmentados*, México: UNAM, 2006, pp. 127-138.

Igualmente, están los heideggerianos, que se centran más en la segunda época de Heidegger, después de *Ser y Tiempo*, en la *Kehre* o vuelta, en la que ya casi no se ocupó de la hermenéutica ni de la ontología, sino que incitaba a ir a la poesía y a los presocráticos; ojalá no olviden que la analogía es un invento presocrático y que, además, es el alma o núcleo de la poesía, pues abarca uno de los tipos de metáfora que son los más importantes en la poesía.

Asimismo, contamos con los fenomenólogos (husserlianos y merleau-pontyanos), pero sobre todo con los seguidores de Gadamer, Ricoeur y Vattimo. Los seguidores de Gadamer saben que la hermenéutica está basada en la analogía, y la aceptan aun más cuando se les dice que la *phrónesis* —tan apreciada por Gadamer— es analogía hecha vida, o una vida analógica. Los seguidores de Ricoeur saben que él usó la analogía y llegan a apreciarla, y también llegan a apreciarla o, por lo menos, a aceptarla los seguidores de Vattimo, cuando se les hace ver que ese maestro habla de debilitar la hermenéutica, y que la analogía es una forma de hacerlo.

##### 5. CÓMO MARCA A LA FILOSOFÍA LA HERMENÉUTICA

Mas, como se ve, la filosofía ha tomado un giro lingüístico, esto tanto en la línea de la semiótica, en la filosofía analítica, como en la línea de la hermenéutica, en la filosofía posmoderna. Señalaré primero este paso hacia el carácter hermenéutico de la filosofía, para pasar, en el siguiente inciso, a la necesidad de que vaya por el camino de una hermenéutica analógica.

Varios autores, entre ellos Ricoeur, han explorado la relación de la hermenéutica con la semiótica estructuralista; mas yo añá-

diría algunas consideraciones para relacionar la hermenéutica con la semiótica analítica (la filosofía del lenguaje de la filosofía analítica).<sup>9</sup> Y puede decirse que la hermenéutica corresponde a esa rama tan compleja de la semiótica que es la pragmática; en el fondo ambas están buscando lo mismo: una noción no simple y trivial de significado, sino compleja y enriquecida: el significado del usuario, o la intencionalidad del hablante.

En la filosofía analítica la semiótica sí atiende a la semántica, además de la sintaxis. Pero se da cuenta de lo poco que había sido desarrollada la pragmática. No se hizo caso de Peirce. Peirce llamaba a la pragmática «retórica pura», como llamaba a la sintaxis «gramática pura» y a la semántica «dialéctica pura»; y llega a decir que la más necesaria y la más carente o poco desarrollada era la retórica pura. En un escrito muy lúcido que era una parte de su *Minute Logic*, dice que donde se alude a todo el hombre es en la retórica, en la retórica pura, en lo que su seguidor Charles Morris llamó después pragmática. Y dice algo más. Sugiere que la retórica pura o pragmática es donde se reúne todo lo más granado de la semiótica. Es su culminación o cima. Y apenas la estamos cultivando. Cómo estuvo incompleta y carente la pragmática hasta que ahora se ha vuelto la mirada hacia ella, hasta que nos hemos fijado en ella.

Creo que Peirce nos da, desde los orígenes de la filosofía analítica —él fue su antecesor, junto con Frege, Schroeder, De Morgan y Couturat, contemporáneos e iniciadores de la lógica de relaciones— una vertiente pragmática, la cual está muy cerca de la corriente hermenéutica de la filosofía. La hermenéutica quiere

<sup>9</sup> J. J. Acero Fernández, *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid: Cincel, 1985, pp. 20 ss.

llevar a la semiótica a su plenitud en la pragmática. En esta última se reúnen todos los resultados de la sintaxis y la semántica, pero en cierto modo son trascendidos. Y son trascendidos justamente por la atención a los usuarios, a los hablantes, a los que efectúan los actos de habla, más allá de la mera lengua como sistema. La hermenéutica, pues, se sitúa en la dimensión pragmática, a la que condujo la semiótica de la filosofía analítica, desde la sintaxis y la semántica, pero que no pudo alcanzar.

También en la argumentación filosófica se ha dado esta vuelta hacia una postura más pragmática, como se ve en la adopción de modelos retóricos, más allá de los lógicos (y la retórica siempre ha estado emparentada con la hermenéutica, pues da las teorías de los tropos, entre otras cosas).<sup>10</sup> Esto marca el avance de la filosofía práctica sobre la puramente teórica, y el avance de lo pragmático-hermenéutico sobre lo lógico-semiótico.

En la argumentación retórica, desde su origen con los oradores y sofistas de la Sicilia que era colonia de Grecia, la Magna Grecia, con Isócrates y Calicles o Protágoras, se iba señaladamente a los aspectos éticos y políticos. Eso puede ayudarnos a no hacer una filosofía tan solipsista, sino más comunitarista. Ya Aristóteles decía en su *Retoriké Techne* que la retórica argumenta dialógicamente y sólo con una verdad pragmática, necesitada de la intervención de los demás. Gadamer compara la hermenéutica con la retórica, en ese sentido griego,<sup>11</sup> y creo que recoge lo que añade la hermenéutica a la semiótica, tanto estructuralista como analítica, a saber, una actitud comunitaria de diálogo y convivio, en el sen-

<sup>10</sup> L. Vega Reñón, *Si de argumentar se trata*, Madrid: Montesinos, 2003, pp. 31 ss.

<sup>11</sup> M. Beuchot, «Hermenéutica y retórica en Hans Georg Gadamer», en *Semiosis* (Universidad Veracruzana, Xalapa), 18 (1987), pp. 141-148.



tido platónico de *symposion*, pero también en el sentido de *ágape*, de *agapetós*, de afecto, que después le dio el cristianismo.

De hecho, la hermenéutica es la disciplina de la interpretación. Ella se ha colocado en un lugar de primer orden en el ámbito de los saberes. Y de manera muy merecida; pues, ya que la interpretación es cierta comprensión, ahora es cuando más se necesita, dado que estamos en un momento de la historia de la filosofía en el que hay un cúmulo muy grande de teorías y hasta de ambigüedades. La hermenéutica trata de reducir la ambigüedad, trata de aferrar algún sentido posible y válido en la constelación de sentidos dispersos, dispares y hasta disparatados, que tenemos en la filosofía hoy.

Hay muchos temas importantes que la hermenéutica aborda. Uno muy interesante es el problema, dejado por Heidegger y recogido por Gadamer, del círculo hermenéutico: cómo se da la relación entre algo individual y lo general, pudiendo ser lo individual la comprensión de un texto específico en el seno de una tradición (a la que pertenece), que es lo general en este caso. Aquí se sitúa lo que considero una aportación de Raúl Alcalá a la discusión de este punto en hermenéutica, a saber: distingue entre *entender* y *comprender*, con lo cual marca varios grados de avance en la interpretación.<sup>12</sup> No basta sólo con comprender, muchas veces entendemos algo y no comprendemos su porqué. En esos casos es cuando interviene la hermenéutica, para buscar la comprensión además del entendimiento; y, sobre todo, se necesita más cuando hay más sentidos en lo que está tratando de com-

<sup>12</sup> R. Alcalá Campos, *Hermenéutica. Teoría e interpretación*, México: UNAM-Acatlán-Plaza y Valdés, 2002, pp. 15 ss.

prender. Se lo examina a propósito del círculo hermenéutico, en la relación de lo universal y lo particular.

Otra noción muy recurrente en la reflexión sobre la hermenéutica es la noción de verdad y realidad.<sup>13</sup> Alcalá es un autor que procura mantenerse en el realismo. Pero en un realismo abierto, que sea coherente con esa diversidad de grados de adecuación al texto que ha marcado anteriormente. Por ello acude a la noción de adecuación gradual, y a una gradación en la medida de la aceptabilidad racional, a pesar de que se plantearan para ella condiciones ideales. Es, como para Kant y para Peirce, un ideal regulativo que orienta la investigación y el diálogo o la discusión entre todos.

Hay, igualmente, otra noción muy tratada en hermenéutica, y que es la de tradición, sumamente importante. Alcalá añade un punto a la discusión de este tema, pues incita a estudiar seriamente la noción misma de tradición, pero no sólo desde la filosofía, sino desde la antropología, la sociología y otras ciencias de la cultura, para tener una noción lo más completa posible de la misma.<sup>14</sup> Es un llamado a la seriedad, por el recurso a la ciencia desde el seno de la filosofía, lo cual la beneficiará enormemente. Y es que también Alcalá sabe conectar los temas de la hermenéutica con muchos de la filosofía de la ciencia o epistemología, en la que se siente muy a su gusto.

Un debilitamiento, pues, tanto de la epistemología como de la ontología es lo que ha traído la hermenéutica. La hermenéutica, al igual que la pragmática, llaman la atención hacia la complejidad del pensamiento humano, reflejada en su discurso, en sus

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 23 ss.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 115 ss.

textos. Si se prefiere, la conciencia hermenéutica en la filosofía ha traído una huida del univocismo; pero el riesgo es ahora caer en un equivocismo sin salida, por lo cual se ha de pasar a presentar un modelo analógico de la hermenéutica, para que haya un buen camino.

#### 6. CÓMO MARCA A LA FILOSOFÍA UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

En efecto, una hermenéutica analógica podrá sacar a la filosofía del *impasse* en que se encuentra, atrapada entre las filosofías univocistas, de corte positivista o científicista, y las filosofías equivocistas, de corte posmoderno o relativista.<sup>15</sup> La analogía dará la huida de la sola identidad y ayudará a la recuperación de la diferencia, ya que en la analogía predomina la diferencia, aunque no se pierde la capacidad de reducción, al menos tendencial, hacia la identidad, alcanzada sólo en forma de semejanza.

Pero eso es ya un escape del otro polo, el de la equivocidad. Porque no es ganancia el que, por escapar de uno de los polos, el de la univocidad cerrada, se abra demasiado, de tal modo que se caiga en el polo de lo equívoco, que puede ser tan negativo o más que el unívoco. En fin, una postura analógica evitará esos excesos.

La hermenéutica unívoca es la que no da cabida más que a una sola interpretación como válida y las demás carecen de validez. La hermenéutica equívoca, al contrario, abre tanto el mar-

<sup>15</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2005 (3a. ed.), pp. 35 ss.

gen, que caben infinitas interpretaciones como válidas, lo cual es acabar con la hermenéutica misma. A diferencia de ellas, la hermenéutica analógica acepta más de una interpretación como válida (en contra de la hermenéutica unívoca), pero (en contra de la hermenéutica equívoca) no todas son igualmente válidas, tienen un rango de variación, ocupan distintos grados de adecuación al texto.

Una filosofía conducida por una hermenéutica analógica tendrá la posibilidad de evitar el univocismo cientificista de las filosofías positivistas que se han encerrado en la lógica de la identidad, pretenciosa y obtusa. De tiempo en tiempo asistimos a sus desplomes, con gran estruendo de antinomias o, por lo menos, de limitaciones, como lo señala Jean Ladrière.<sup>16</sup> Mas no por ello hemos de renunciar a la razón, o relegarla, como hacen ahora muchas de las corrientes posmodernas, que ya incurren en el equivocismo de los relativismos, subjetivismos y escepticismos, sino que se debe replantear su estatuto, precisamente para reconocer sus límites. Una postura analógica sería justamente eso: el reconocimiento de los límites de la pretensión univocista de la razón, mas no para hundirse en la desesperanza equivocista de la sinrazón, sino para tratar de levantar con esfuerzo lo que se pueda levantar de la razón, que sea lo suficiente para seguir adelante.

Además, frente a la caída de los grandes sistemas, casi todos ellos afectados por la pretensión univocista de la totalidad, de la completud, etc., vemos en el panorama filosófico actual una atomización asistemática equivocista de fragmentos desunidos e inconexos. Vamos de un extremo al otro, de una tesis a su antítesis,

<sup>16</sup> J. Ladrière, *Las limitaciones internas de los formalismos*, Madrid: Tecnos, 1965.

sin que se saque la síntesis que se necesita. Pues bien, una filosofía analógica será la que adopte una sistematicidad no rígida, sino viva, orgánica, con el sentido original que tenía en el griego la palabra «sistema», de *systemi*, que es una estructuración dinámica.<sup>17</sup> Es simplemente la idea de que agrupamos los conocimientos en cierto orden, no podemos tenerlos en completo estado de fragmentación, pues hasta ellos mismos tratan de congregarse de manera coherente por fuerza de la lógica. No es un sistema cerrado, sino un sistema abierto, dinámico, vivo, que se va organizando sucesivamente. Y ésta es la idea de analogía, que es la que da el orden, la proporción, la armonía.

## 7. CONSECUENCIAS

Tal es el panorama en la filosofía de hoy. Pero no puede desprenderse de su pasado. La historia filosófica ha señalado y consagrado ciertos problemas que, aun cuando a veces da la impresión de que van a desaparecer —sea por impulsos «terapéuticos», sea por ansias «edificantes»—, renacen y vuelven. Problemas como el de la verdad, el del ser y el de la objetividad son problemas eternos, por más que se los relegue a causa de su carácter teórico. Es cierto que son más perentorios los de la justicia, la paz y la felicidad; pero pueden coordinarse con los anteriores. De esta manera, la filosofía nos muestra su cara teórica y su cara práctica, aspectos que son complementarios y que, lejos de oponerse o estorbarse, se ayudan mutuamente y se apoyan el uno al otro.

<sup>17</sup> M. Beuchot, «Sistema y problema en la ontología de Nicolai Hartmann», en *Revista de Filosofía* (UIA), 24 (1991), pp. 24-40.

Y a ello puede ayudar mucho una hermenéutica analógica. Ya, en primer lugar, por ser hermenéutica, pues se ha mostrado recientemente cómo la hermenéutica ha marcado a la filosofía, haciéndola menos pretenciosa que en la modernidad, pero a veces llevándola a un abandono de sus ideales de verdad y corrección que ha sido contraproducente, en las hermenéuticas de la posmodernidad; por eso parece conveniente llevarla a un lugar intermedio, a una postura diferente, la cual puede ser brindada por la hermenéutica analógica, ya que la cerrazón de la univocidad y la desmesurada apertura de la equivocidad son remediadas por la analogía, por el equilibrio proporcional o analógico.

*Hermenéutica analógica, historicidad y filosofía*, de Mauricio Beuchot, se terminó de imprimir en noviembre de 2013, en los talleres de la Imprenta Universitaria, ubicados en Ignacio Allende esquina con Josefa Ortiz de Domínguez, colonia Gabriel Leyva, Culiacán, Sinaloa, C. P. 80000.  
Tiraje: 1000 ejemplares.

