



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA CONTROVERSIA SOBRE EL PROBLEMA DE LA VERDAD Y LA OBJETIVIDAD EN
LA HERMENÉUTICA: ANALOGÍA Y ANAGOGÍA

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
AHMED EDMUNDO CERVANTES ESPINO

DIRECTOR DE TESIS: DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. JUNIO 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos.

Agradezco al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar por el apoyo y la confianza que me ha otorgado durante los dos años de la Maestría. Gracias a sus enseñanzas y a sus seminarios, tuve la oportunidad de concluir la tesis.

Agradezco al Dr. Mauricio Beuchot Puente que, con su invaluable propuesta filosófica, ha influido significativamente en mi trayectoria académica y personal. Sin duda es, ha sido y continuará siendo un modelo a seguir como filósofo, teólogo y ser humano.

Agradezco al Dr. Ambrosio Velasco Gómez por su incansable actividad académica, la cual fomentó la controversia llevada a cabo el 22 de noviembre de 2004, en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, entre Mauricio Beuchot y Gianni Vattimo, controversia que sirvió como génesis de la presente tesis.

Agradezco al Dr. Manuel Lavaniegos Espejo y a la Dra. Diana Alcalá Mendizábal por sus acertados comentarios sobre el presente trabajo de investigación, pues sin ellos, indudablemente éste habría quedado incompleto.

Agradezco al Dr. Francisco Arenas-Dolz por su apoyo académico durante mi estancia de Maestría en la Universidad de Valencia, España, pues sin éste, la tesis no habría podido completarse.

Agradezco a mi Madre por su amor, su comprensión y su apoyo.

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México por el apoyo recibido a través del Programa PAEP (Programa de Apoyo a los estudios del Posgrado), sin el cual, el presente trabajo de investigación no habría podido realizarse.

Índice.

Introducción.....	5
Capítulo I. Hacia un concepto de verdad en la hermenéutica contemporánea: correspondencia y develamiento.....	10
1.1 Teorías de la verdad: surgimiento de la correspondencia y el develamiento.....	10
1.2 Teorías de la correspondencia: Tarski, Austin y Schaff.....	14
1.3 Teorías del develamiento: Heidegger y Gadamer.....	21
Capítulo II. La relevancia de la <i>phrónesis</i> en la hermenéutica contemporánea y su convergencia en una hermenéutica de corte analógico/prudencial.	31
2.1 La teoría aristotélica de la virtud como búsqueda del término medio: <i>phrónesis</i>	31
2.2 Recuperación de la <i>phrónesis</i> aristotélica a partir del concepto de <i>sensus communis</i> en Hans-Georg Gadamer y su importancia en la hermenéutica.....	38
2.3 Hacia un concepto de verdad en el marco de una propuesta analógica de la hermenéutica.	47
Capítulo III. La hermenéutica en la obra del filósofo italiano Gianni Vattimo: la nueva <i>koiné</i> cultural y el evento y despido de la verdad.	55
3.1 La hermenéutica contemporánea comprendida como <i>koiné</i> cultural.	55
3.2 El evento de la verdad en la hermenéutica contemporánea denominada <i>koiné</i> cultural: Gadamer, Heidegger y Nietzsche.	61

3.3 <i>La inactualidad del concepto correspondentista: adiós a la verdad.</i>	74
Capítulo IV. <i>Nueva Hermenéutica: hacia una nueva forma de interpretación.</i>	84
Conclusiones.	91
Epílogo: Manifiesto de la <i>Nueva Hermenéutica.</i>	94
Bibliografía consultada.....	95

Introducción.

El objetivo del presente trabajo de investigación es exponer el problema del alcance de la verdad y la objetividad en la hermenéutica contemporánea, tomando como marco de referencia la discusión entre el filósofo mexicano Mauricio Beuchot¹ con su propuesta de hermenéutica analógica² y el filósofo italiano Gianni Vattimo³ con su propuesta de hermenéutica anagógica⁴; controversia llevada a cabo el 22 de noviembre de 2004, en el Aula Magna de la Facultad de

¹ Mauricio Beuchot Puente nace en la ciudad de Torreón en el estado de Coahuila, el 4 de marzo de 1950. Estudia en el Centro de Estudios de la Orden de Predicadores las Lenguas Latina y Griega y Humanidades Clásicas de 1961 a 1968 y Filosofía de 1968 a 1973. Después, estudia filosofía griega y medieval en la Universidad de Friburgo, Suiza de 1973 a 1974. Se licencia en Filosofía en la Universidad del Valle de Atemajac en 1976 con la tesis *Estructura y función de la metafísica de Aristóteles*. Posteriormente, estudió la Maestría en Filosofía en la Universidad Iberoamericana de México, obteniendo el grado en 1978 con la tesis *Análisis semiótico de la metafísica*. Obtiene el Doctorado en Filosofía por la misma universidad en 1980 con la tesis *Sobre el problema de los universales en la filosofía analítica y en la metafísica tomista*. Ingresó al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en 1979 y permanece allí hasta 1991, año en el que se integra al Instituto de Investigaciones Filológicas también de la UNAM.

² La propuesta filosófica fundada por Mauricio Beuchot, *id. est.*, la hermenéutica analógica, surge enteramente a través de su trayectoria personal. Habiendo permanecido durante 12 años en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, se percató que en éste dominaba una filosofía analítica, orientada a la lógica matemática, al racionalismo y al empirismo, es decir, una filosofía excesivamente rigorista, con un fuerte carácter pragmático-positivista, enfocada a la filosofía del lenguaje y a la filosofía de la ciencia. Posteriormente, hallándose en el Instituto de Investigaciones Filológicas, encuentra una filosofía mucho más abierta y relativa dirigida a la literatura, a la lingüística, a la antropología y a la historia, sin embargo, observó que ésta poseía ciertas tendencias a perderse y a diluirse. Así, buscando afanosamente un método que permitiera la investigación y la interpretación de textos evitando el relativismo y el equivocismo pero sin caer en el univocismo y el cientificismo, Mauricio Beuchot propone, en el Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la ciudad de Cuernavaca en el estado de Morelos en el año de 1993 el método de la analogía: una hermenéutica de corte analógico que permite la integración prudencial de ambas posturas, rescatando de cada una de ellas lo que es plausible y loable de salvaguardar.

³ Gianni Vattimo nace en Turín en 1936. Estudia Filosofía en las universidades de Turín y Heidelberg, siendo discípulo de Hans-Georg Gadamer. En 1964 inicia la docencia de estética en la *Facoltà di Lettere e Filosofia* de Turín. Su propuesta filosófica y hermenéutica está influenciada por los planteamientos de los filósofos alemanes Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, último del cual ha sido su traductor al italiano. Recibe de la Universidad de Palermo y la Universidad de La Plata, Argentina, así como de la UNED, España, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Inca Garcilaso de la Vega y Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú, el doctorado 'honoris causa'. Ha sido colaborador de diversos diarios italianos, entre ellos *La Stampa* y *L'Unità*. Su trayectoria política inicia en el Partido *Radical*, luego en *Alleanza per Torino* y posteriormente en *Demócratas de Izquierda* en el Parlamento Europeo, formación que deja en 2004. También es miembro de la dirección nacional de *Coordinamento Omosessuale*.

⁴ La exégesis bíblica medieval mostraba cuatro tipos de sentidos al momento de la interpretación: literal, alegórico, analógico y anagógico. El sentido analógico comprendía el sentido ético o moral que proporcionaban Las Escrituras, y el sentido anagógico era el sentido místico o espiritual, o más concretamente, el sentido de esperanza en una vida futura, no obstante, Vattimo le da, en un proceso eminentemente hermenéutico, un sentido de esperanza política: "...Vattimo sugiere que hace mucha falta una hermenéutica comprometida con la política (no solamente con la teoría ni con la ética). Si la anagogía es el sentido místico tiene que ver con la vida futura, esto es, con el futuro, con la utopía. Incluso estaba asociado a la esperanza, más allá de la fe (la teoría) y la acción ética." (Beuchot, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Editorial Itaca, Madrid, 2005, p. 206).

Filosofía y Letras de la UNAM, y publicada como *Epílogo* en el libro intitulado *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía* de Francisco Arenas-Dolz y Mauricio Beuchot.

De esta manera, el debate entre ambos filósofos se centra en la pregunta que interroga por el problema de la verdad en la hermenéutica contemporánea, representando Gianni Vattimo, en primera instancia, la postura que expresa que la hermenéutica no debe pretender tanto la objetividad y la verdad aristotélica correspondentista en la interpretación de los textos, sino que debe tender hacia la verdad heideggeriana⁵, comprendida ésta como *alétheia*, develamiento o desocultamiento, y, en segunda instancia, Mauricio Beuchot que representa, en gran medida, la verdad como correspondencia entre lo expresado en el enunciado y la realidad al momento de la exégesis de un texto, es decir, defendiendo una noción de verdad que procura aproximarse, adecuarse o corresponderse al texto.

Así, la pregunta que interroga por el problema de la verdad y la objetividad en la hermenéutica, que se ha escindido entre desocultamiento y correspondencia, no sólo ha sido tratada por Mauricio Beuchot y Gianni Vattimo, sino es una cuestión que se ha mantenido a través de toda la historia de la filosofía, lo cual muestra que es un tema de suma relevancia e importancia para la filosofía misma y asimismo interesante, actual y sustancial en el seno de la hermenéutica, pues una mayor comprensión y elucidación de los argumentos que presentan Mauricio Beuchot y Gianni Vattimo, los cuales son en sí mismos, paradigmas de ambas posturas, permitirá crear una mayor gama de formas de interpretar los textos e innovar dentro de la hermenéutica misma, ofreciendo

⁵ “¿Qué hacer, pues, con la hermenéutica analógica? Intentar darle una dimensión ontológica heideggeriana, más que un horizonte objetivista-metafísico. Cuando yo hablo de hermenéutica anagógica, hablo de la idea de que toda la verdad de la interpretación está ligada a un proyecto que tiene que ser explícitamente situado en una historicidad, frente a la cual toma una posición activa, se presenta como un proyecto. Porque a mí no me interesa comprender los textos solamente como el autor los comprendía. Me interesa considerar los textos dentro de una historia todavía viva a la cual respondo, correspondo. Los textos son mensajes que recibo, obviamente, hablando el mismo lenguaje.” (Beuchot, Mauricio & Arenas-Dolz, Francisco, *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Anthropos, España, 2008, p. 423.)

una noción de verdad que pueda combinar y armonizar tanto el desocultamiento como la correspondencia, es decir, una especie de hermenéutica analógica-anagógica; ésta es, pues, la pretensión que dio génesis a este trabajo de investigación: iniciar la conformación de una hermenéutica que, por medio de un proceso eminentemente hermenéutico, medie entre las propuestas de Vattimo y Beuchot.

De esta manera, para situar mucho más profusamente la historicidad del problema de la noción de verdad, el *Capítulo I* tiene como objeto exponer el concepto de verdad en la hermenéutica contemporánea a partir del tratamiento realizado por distintos autores que se han inclinado ya sea por la concepción de verdad correspondentista, ya sea por la noción de verdad como *alétheia*. Así, para la exposición de la verdad comprendida como correspondencia, se utilizarán tres ensayos, el primero titulado *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica* de Alfred Tarski⁶ publicado en 1944; el segundo llamado *Verdad* de John L. Austin⁷ publicado en 1950; y el tercero intitulado *¿Qué entendemos por verdad?* de Adam Schaff⁸ publicado en 1971. Asimismo, para mostrar la definición de verdad entendida como develamiento, se usarán dos ensayos, el primero titulado *De la esencia de la verdad* de Martin Heidegger⁹ publicado en 1943 y

⁶ Alfred Tarski fue un lógico, filósofo y matemático estadounidense de origen polaco, nacido en 1902 en la ciudad de Varsovia, Polonia y fallecido en Berkeley, Estados Unidos en 1983. Realizó investigaciones sobre fundamentación de la matemática lógica polivalente, conceptos semánticos y niveles de lenguaje y metalenguaje.

⁷ John Langshaw Austin fue un filósofo analítico nacido en Lancaster, Reino Unido. Estudió en Oxford, universidad de la cual fue profesor de moral filosófica de 1952 a 1960, orientando sus investigaciones al análisis del lenguaje ordinario. Durante la Segunda Guerra Mundial laboró como oficial de la inteligencia británica. Fallece precisamente en Oxford en 1960.

⁸ Adam Schaff fue un filósofo nacido en Lemberg, Ucrania en 1913. Fue profesor en la Universidad de Varsovia de 1948 a 1970 y en Viena desde 1970, así como miembro del Comité Central del Partido Obrero de 1959 a 1968. Escribió obras sobre teoría del conocimiento, ciencias sociales y política. Fallece en el año 2006 en Varsovia.

⁹ Martin Heidegger fue un filósofo alemán nacido en Messkirch, Baden-Wurtemberg en 1889 y fallecido en Friburgo de Brisgovia, Baden-Wurtemberg en 1976. Discípulo de Edmund Husserl y conformador de la hermenéutica filosófica. Profesor de Filosofía en Marburgo y Friburgo.

el segundo intitulado *¿Qué es la verdad?* de Hans-Georg Gadamer¹⁰ publicado en 1957.

El *Capítulo II*, publicado en el ejemplar número 5 de *Hermes Analógica*, una revista interdisciplinar sobre hermenéutica analógica en el año 2014, expone la importancia de la *phrónesis* aristotélica en la hermenéutica contemporánea y como este concepto clásico de prudencia puede ser aplicado al momento de la interpretación de un texto, desembocando así en una hermenéutica de corte analógico, propuesta realizada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot. Para la realización de esto, se expondrán dos referentes importantes en la historia de la filosofía clásica y moderna y sus respectivas nociones de *phrónesis* o prudencia. En primera instancia, Aristóteles y su obra titulada *Ética Nicomáquea*, en la que el Estagirita plasma su teoría de la virtud como búsqueda del término medio, y en segunda instancia, Hans-Georg Gadamer y su libro llamado *Verdad y Método I*, en el que el filósofo alemán expone una recuperación de la *phrónesis* aristotélica como parte de la racionalidad prudencial al momento de la interpretación de un texto.

En el *Capítulo III* se muestra el surgimiento conceptual, en la propuesta filosófica realizada por Gianni Vattimo, de instaurar a la hermenéutica contemporánea como una *koiné* cultural, así como el tipo de pretensión de verdad a la que debe apuntar la hermenéutica devenida *koiné*. Para realizar esto se utilizarán básicamente cuatro escritos por el filósofo italiano, el primero un volumen redactado entre los años 1984 y 1988, publicado en 1991, llamado *Ética de la interpretación*; el segundo, un libro que recoge escritos presentados durante seminarios y conferencias entre los años 1979 y 1980, publicado en 1992, intitulado *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*; el tercero, una obra llamada *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura pos moderna*, publicada en 1985, y que quizá, sea el trabajo más importante y

¹⁰ Hans-Georg Gadamer fue un filósofo alemán, discípulo de Heidegger, nacido en Marburgo, Alemania en 1900 y fallecido en Heidelberg, Alemania en 2002. Profesor de Filosofía en Leipzig, Fráncfort y Heidelberg. Ha sido uno de los filósofos más influyentes impulsores de la hermenéutica.

representativo, con respecto a ensayos sobre hermenéutica se refiere del humanista turinés; y finalmente, *Adiós a la verdad*, polémico y controversial libro salido a la luz en el año 2009, en el que Vattimo expone que las sociedades democráticas y pluralistas contemporáneas deben olvidarse de las antiguas y tradicionales condiciones epistemológicas, como la noción de verdad correspondentista, para constituir el diálogo social y político.

Finalmente, en el *Capítulo IV*, delineando anticipadamente de cierta forma las conclusiones del presente trabajo de investigación, se procurará conformar, a partir del marco conceptual y teórico mostrado en los capítulos anteriores, una nueva propuesta hermenéutica que, en un primer momento, busque aunar la analogía con la anagogía, demostrando que los principios en los que se sustenta la pugna entre la verdad como correspondencia y la verdad como develamiento han sido, sencillamente, principios malinterpretados que generaron dicha pugna, en vista de que la *adaequatio* y la *alétheia* conforman dos instancias únicas pero complementarias de la verdad.

Así, en un segundo momento, se pretende sentar las bases de una teoría hermenéutica sistemática e integral, que estipule en primer lugar un concepto claro de verdad, mostrando las formas en que se puede verificar un juicio o proposición; en segundo lugar, que exponga la relevancia de las dimensiones epistemológicas, lingüísticas y ontológicas en el ejercicio interpretativo; sin olvidar, como tercer criterio, la relevancia de las implicaciones éticas y políticas al momento de la exégesis.

Capítulo I. Hacia un concepto de verdad en la hermenéutica contemporánea:

correspondencia y develamiento.

Suponiendo que la verdad sea una mujer –, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en cuanto dogmáticos, han entendido poco de mujeres?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores precisamente de una hembra? Lo cierto es que la verdad no se ha dejado conquistar: – y hoy toda especie de dogmática está ahí en pie, con una actitud de aflicción y desánimo.

Friedrich Nietzsche. *Más allá del Bien y del Mal*.

1.1 Teorías de la verdad: surgimiento de la correspondencia y el develamiento.

Aristóteles explica en el libro de la *Metafísica* lo que se ha considerado la formulación clásica de la concepción de verdad como correspondencia: “Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es lo verdadero.”¹¹ De esta manera, la caracterización más intuitiva y natural sobre el concepto de verdad se comprende como un pensamiento o juicio que se corresponde con lo que sucede o con lo que de hecho es, *id. est.*, se considera como verdadera una representación mental expresada a través de un juicio, en tanto ésta se corresponde con un hecho del mundo, y de forma contraria, se considera falsa una proposición cuando la descripción de ésta no coincide con lo que las cosas son, independientemente de puntos de vista subjetivos de los individuos que enuncian dicha proposición: “No eres tú blanco porque nosotros creemos que lo eres, sino porque lo eres decimos la verdad al enunciarlo.”¹² Así, la teoría de la verdad como correspondencia expresa que un pensamiento, juicio o enunciado es verdadero si lo que describe corresponde a los hechos tal como son: “La caracterización de la verdad como correspondencia (o adecuación) de la mente (o pensamiento, o juicio o lenguaje) con las cosas (o hechos, o realidad) es quizá la caracterización

¹¹ Aristóteles, *Metafísica*, 1011b25.

¹² *Ibid.*, 1051b 7.

más inmediata, espontánea y natural [...] Históricamente tal vez sea la más persistente y de mayor influencia entre las que se han ido elaborando; por ello constituye al menos el punto de referencia de cualquier otra teoría de la verdad.”¹³

Ahora bien, la correspondencia puede entenderse a partir de dos sentidos que le son inherentes. Por una parte, en su sentido débil, el cual comprende la simple intuición de sentido común, y en la que sólo existe la relación entre lo enunciado y los hechos de la realidad, en una especie de sencilla relación de reciprocidad, en la que el significado del pensamiento se ajusta, adecua o coincide con la realidad. Por el otro, su sentido fuerte, corresponde a la búsqueda de identidad completa o adecuación total entre lo que se enuncia y lo que es, en una coincidencia rigurosa entre el enunciado expresado y la realidad, en el que aquel es una copia absoluta y realista de ésta, en vista de que refleja perfectamente los hechos tal y como son:

En un sentido débil la teoría de la correspondencia representa una intuición de sentido común, que de un modo u otro ha de ser tenida en cuenta por cualquier teoría de la verdad, siempre y cuando pretenda establecer alguna conexión con el mundo real. [...] En un sentido fuerte o estricto, no obstante, [...] La teoría de la correspondencia presupone una objetivación del sujeto que participa en la relación cognoscitiva, en el sentido de que interpreta la relación sujeto-objeto como relación ontológica entre «cosas» comparables objetiva y externamente, como si se tratara de dos objetos cualesquiera del mundo.¹⁴

La concepción de verdad como develamiento se ha considerado que se encuentra formulada en la propuesta filosófica realizada por el filósofo alemán Martin Heidegger. En un primer momento, ésta expresa que la verdad comprendida como correspondencia, *id. est.*, adecuación de la cosa con el intelecto, sólo es un punto de partida, pues si bien la verdad tiene lugar en el juicio, para el filósofo alemán esto es tan sólo un componente de la misma pero no la verdad en sí misma,

¹³ Nicolás, Juan Antonio & Frápolli, María José, *Teorías contemporáneas de la verdad*, Tecnos, España, 2012, p. 21.

¹⁴ *Ibidem*.

en vista de que ésta sólo es superficialmente correspondencia del pensamiento con la realidad: “Heidegger toma como punto de referencia inicial la idea habitual y tradicional (aristotélica) de verdad como correspondencia o coincidencia. [...] Ahora bien, esta estructura de correspondencia no es más que la superficie: que una proposición sea verdadera significa que descubre lo que el ente es. Por eso Heidegger se pregunta por las condiciones que hacen posible la concordancia y por tanto el descubrimiento de lo que ella manifiesta.”¹⁵ De esta manera, si bien el filósofo alemán mantiene de forma inicial la postura sobre que la verdad se halla en la adecuación, sostiene que para que esta concordancia entre el pensamiento y la cosa sea posible es necesario que el ente se muestre, se descubra, se revele a través de un proceso de apertura, comprendiendo a la verdad como desocultamiento, develamiento, es decir, *alétheia*: “Para que la coincidencia sea posible ha de haber, por un lado, manifestación de la cosa en lo que es, de otro modo sería imposible. Ha de haber un «previo don», una presencia, una patencia que abre la posibilidad de la adecuación. Por otro lado, también es necesaria la apertura a lo que se manifiesta para re-conocer lo manifiesto y regirse por ello.”¹⁶ Así, esta apertura es la que permite abrir a la cosa misma y conformar la constitución lingüística de la adecuación o correspondencia, por lo que un juicio es verdadero en tanto que descansa sobre la cosa misma a la que aquel se refiere, pues la verdad como adecuación tiene sus raíces en un sentido más originario de la verdad, que es precisamente aquel develamiento libre y apertura indeterminada.

Se observa entonces que una proposición es verdadera en tanto es descubridora, develadora, y este descubrimiento o develamiento sólo es posible en la medida que se manifiesta de una forma totalmente incondicionada, es decir, en completa libertad: “Lo que permite a un enunciado regirse

¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹⁶ *Ibidem.*

por lo que se manifiesta es la apertura libre de la presencia de lo patente. El comportamiento abierto a la adecuación con lo patente es posible en libertad. Si la apertura no es libre a la manifestación, [...], se cierra su misma posibilidad, en cuanto ámbito de verdad. La libertad se hará así en el corazón mismo de la concordancia y, por tanto, de la verdad.”¹⁷

Así pues, el fundamento que posibilita el develamiento del ente es la libertad y por tanto, la esencia de la verdad, comprendiendo ésta como develamiento, es la libertad misma, pues sólo en la indeterminación se puede conocer a la cosa y al enunciado que la refiere, en vista de que para Heidegger sólo la libertad permite al ser manifestarse tal cual como es: “La libertad se perfila como el dejar ser al ente. Esto significa ya un compromiso con él. El ente rige al enunciado. Ahí se produce exactamente el des-ocultamiento, la *alétheia*, la verdad. El ente se desvela en lo que es y el enunciado se adecua a él.”¹⁸ Sin embargo, en esta comprensión de la verdad como develamiento, en la medida que aquella está fundada en la libertad, pues sólo lo incondicionado permite el develamiento del ente y la adecuación del juicio a él, ella misma puede no dejar ser al ente y ocultarlo, pues dejar ser al ente implica, asimismo, el no dejarlo ser, en ocultarlo, mostrando así a la no-verdad:

El dejar-ser al ente puede no ser tal, se muestra entonces lo aparente, la no verdad. En el conocer surge la apariencia. La no-verdad es ocultación, el misterio, el error. Por eso, más allá y más radical que el conocimiento está la apertura al ser, al ser de los entes, en la que se abandona y se supera la subjetividad, la representación, en pos de una transformación de la metafísica que encuentra la esencia de la verdad del ser en la experiencia de la libertad que funda toda adecuación ente-proposición.¹⁹

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibid.*, p.p. 33-34.

¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

1.2 Teorías de la correspondencia: Tarski, Austin y Schaff.

En el ensayo titulado *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Alfred Tarski busca proporcionar una definición satisfactoria, real y precisa de la noción de verdad²⁰, que se extenderá exclusivamente a proposiciones u oraciones enunciativas, pues éstas son las únicas a las que se les puede aplicar el término verdadero²¹. Así, para el filósofo polaco, la discusión sobre el problema de la verdad debe centrarse y hacer justicia a la teoría clásica correspondentista, recuperando la noción aristotélica aunque modificándola de tal forma que pueda proveérsele criterios adecuados, los cuales le ofrezcan condiciones para una entera viabilidad de la definición de la noción de verdad. De esta manera, Tarski llega inicialmente a dos formulaciones posibles del significado de la verdad:

“La verdad de una oración consiste en su acuerdo (o correspondencia) con la realidad.”²²,

y,

“Una oración es verdadera si designa un estado de cosas existente.”²³

Se observa que ambas definiciones respetan el ideal correspondentista de la noción de verdad, pues en las dos, ésta se encuentra en lo que se expresa a través del juicio o proposición, es decir, el enunciado es verdadero en la medida en que es fiel a los hechos. No obstante, el filósofo polaco considera ambas definiciones de la verdad demasiado ambiguas todavía, puesto que no

²⁰ “El predicado «verdadero» se usa con referencia a fenómenos psicológicos, tales como juicios o creencias, otras veces en relación con ciertos objetos físicos -a saber, expresiones lingüísticas y, específicamente, oraciones [sentencias]- y a veces con ciertos entes ideales llamados «proposiciones». Por «oración» entenderemos aquí lo que en gramática se llama usualmente «oración enunciativa»; en lo que respecta al término «proposición», su significado es, notoriamente, tema de largas disputas de varios filósofos y lógicos, y parece que nunca se lo ha tornado bastante claro e inequívoco. Por diversas razones, lo más conveniente parece aplicar el término «verdadero» a las oraciones; es lo que haremos.” (*Ibid.*, p. 60.)

²¹ “Desde luego, el hecho de que en este lugar nos interese primariamente la noción de verdad de las oraciones no excluye la posibilidad de extender subsiguientemente esta noción a otras clases de objetos.” (*Ibidem.*)

²² *Ibid.*, p. 61.

²³ *Ibidem.*

brindan una adecuación material satisfactoria, que es lo que Tarski pretende. De esta manera, el filósofo polaco proporciona, finalmente, una definición expresada en una equivalencia, que para él cumple con una adecuación material satisfactoria:

“(V) X es verdadera si, y sólo si, p.”²⁴;

en la que el término verdadero es correcto si de esa equivalencia, nombrada como la equivalencia de la forma (V), los enunciados son deducidos y en donde V es la verdad, p representa una oración y X es el nombre de esa oración: “Llamaremos «equivalencia de la forma (V)» a toda equivalencia de esta clase (en la que «p» sea reemplazada por cualquier oración del lenguaje a que se refiere la palabra «verdadero», y «X» sea reemplazada por un nombre de esta oración).”²⁵

Así, utilizando el ejemplo que Tarski provee sobre que «la nieve es blanca»²⁶, la oración se ajusta al esquema V y es deducida de una forma materialmente adecuada de la siguiente manera:

“La oración «la nieve es blanca» es verdadera si, y sólo si, la nieve es blanca”²⁷,

de forma tal que la verdad es la conjunción lógica de todas las oraciones que se sigan a través de la equivalencia de la forma (V): “Por fin podemos formular de manera precisa las condiciones en que consideraremos el uso y la definición del término «verdadero» como adecuado desde el punto de vista material: deseamos usar el término «verdadero» de manera tal que puedan enunciarse todas las equivalencias de la forma (V), y llamaremos «adecuada» a una definición de la verdad si de ella se siguen todas estas equivalencias.”²⁸ De esta forma, Tarski bautiza a esta

²⁴ *Ibid.*, p. 63.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Vid., Ibid.*, p. 62.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 63.

definición de la verdad como la *concepción semántica de la verdad*²⁹; concepción la cual considera sólo es aplicable a lenguajes precisos que están compuestos de expresiones exactas y que tienen una estructura especificada, *id. est.*, los lenguajes que han sido formalizados desde la perspectiva de los sistemas de lógica deductiva³⁰.

Así, en vista de que la definición de verdad semántica que el filósofo polaco ha propuesto sólo es posible en aquellos tipos de lenguajes, intentar proporcionar una definición de verdad en los lenguajes naturales, los cuales son inconsistentes y contradictorios³¹ dado que no puede saberse a ciencia cierta la distinción entre las expresiones que son oraciones y las que no lo son, así como tampoco puede distinguirse claramente a las oraciones que son afirmables, sólo se puede tener un alcance aproximativo³²:

El problema de la definición de la verdad adquiere un significado preciso y puede resolverse en forma rigurosa solamente para aquellos lenguajes cuya estructura se ha especificado exactamente. Para otros lenguajes -por ejemplo, para todos los lenguajes naturales o «hablados»- el significado del problema es más o menos vago, y su solución sólo puede tener un carácter aproximado. Grosso modo, la aproximación consiste en reemplazar un lenguaje natural (o un trozo del mismo en que estemos interesados) por otro cuya estructura se especifica exactamente, y que difiere del lenguaje dado «tan poco como sea posible».³³

²⁹ *Vid., Ibid.*, p. 63.

³⁰ “Si, al especificar la estructura de un lenguaje, nos referimos exclusivamente a la forma de las expresiones que comprende, se dirá que el lenguaje está formalizado. [...] En la actualidad, los únicos lenguajes que poseen una estructura especificada son los lenguajes formalizados de los diversos sistemas de lógica deductiva, posiblemente enriquecidos mediante ciertos términos no lógicos. Sin embargo, el campo de aplicación de estos lenguajes es bastante amplio; teóricamente podemos desarrollar en ellos varias ramas de la ciencia, por ejemplo, la matemática y la física teórica.” (*Ibid.*, p. 66.)

³¹ Con la antinomia del mentiroso, Tarski busca demostrar que los lenguajes naturales son inconsistentes, por ser semánticamente cerrados, lo cual los incapacita para hallar una definición plena y satisfactoria de la verdad. (*Vid., Ibid.*, p.p. 66-67).

³² Con respecto a este punto, el redactor de este proyecto de investigación se adhiere a la perspectiva de Adam Schaff, el cual expresa en un ensayo titulado *Expresiones imprecisas y los límites de su determinación* la no necesidad de un lenguaje perfecto, pues aunque el ser humano es incapaz de conformar un lenguaje eminentemente perfecto, puede prescindir de él, en vista de que puede precisar, por diversos métodos, las expresiones del lenguaje hasta los límites prácticos que se requieren para la comunicación humana. (*Vid.*, Schaff, Adam, *Expresiones imprecisas y los límites de su determinación* En *Ensayos sobre filosofía del lenguaje* de Schaff, Adam, Ariel, Barcelona, 1973, p.p. 117-121.)

³³ *Ibid.*, p. 66-67.

Finalmente, Tarski utilizará el concepto de satisfacción, *id. est.*, un concepto semántico que relaciona objetos arbitrarios con funciones oracionales, para tratar de formular una definición de verdad semántica aceptable y comprobable. Por medio de este procedimiento, se indican los objetos que satisfacen las funciones proposicionales más simples, posteriormente las condiciones en que dichos objetos satisfacen una función compuesta, llegando de esta manera a una definición de satisfacción, la cual se aplica a las oraciones, las cuales carecen ya de variables libres y llega finalmente a una definición de la verdad: "...una oración es verdadera si es satisfecha por todos los objetos, y falsa en caso contrario."³⁴ Así, la noción de verdad es resultado de la relación entre los términos que se encuentran dentro de la oración y los objetos en el mundo, proporcionando un sentido preciso a la relación de correspondencia entre lenguaje y realidad, esto significa que una oración, enunciado o juicio tiene la propiedad de ser verdadera en tanto exista una relación con alguna cosa del mundo.

En su ensayo llamado *Verdad*, John L. Austin afirma, en torno al problema de la noción de verdad, inclinándose por la concepción correspondentista, que un enunciado es verdadero en tanto se relaciona, coincide o corresponde con los hechos³⁵, y en cuanto respuesta del lenguaje común, para el filósofo inglés no es una respuesta incorrecta, no obstante, puede ser desorientadora por la multitud de significados que pueden tener las palabras 'hechos'³⁶ y 'corresponde'³⁷, por lo que proporciona una nueva definición de la verdad: "Un enunciado se dice que es verdadero cuando el

³⁴ *Ibid.*, p. 74.

³⁵ *Vid.*, *Ibid.*, p. 121.

³⁶ "Hecho que' es un expresión pensada para usar en situaciones en que la definición entre un enunciado verdadero y el estado de cosas acerca del cual es una verdad se olvida; [...] y así hablar de 'el de que' es una forma resumida de hablar de una situación que involucra tanto las palabras como el mundo." (*Ibid.*, p. 124.)

³⁷ "Corresponde' también da lugar a problemas, porque comúnmente se le da un significado demasiado restringido o demasiado colorista, o uno que en este contexto no puede soportar. El único punto esencial es éste: que la correlación entre las palabras (=oraciones) y el tipo de situación, evento, etc., que ha de ser tal que cuando se hace un enunciado con referencia a una situación histórica de este tipo el enunciado es entonces verdadero, es absoluta y puramente convencional." (*Ibidem.*)

estado de cosas histórico con el que está correlacionado por las convenciones demostrativas (aquel al que ‘se refiere’) es de un tipo con el que la oración usada al hacerlo está correlacionada por las convenciones descriptivas.”³⁸ Así, en la definición de Austin, las convenciones descriptivas, es decir, los enunciados emitidos proporcionan el contenido, el cual es el tipo de situación, cosa o evento a la que se refiere en el mundo. De esta manera, los enunciados corresponden a un estado de cosas, y el enunciado es verdadero en tanto coincide con un estado de cosas real, *id. est.*, existe un estado de cosas histórico adecuado con el que las convenciones demostrativas correlacionan el enunciado.

Ahora bien, si para el filósofo inglés la verdad reside en la correspondencia entre un lenguaje determinado y hechos construidos lingüísticamente, no todo enunciado se ajusta entera y completamente a la realidad, pues existen casos en que una oración no es del todo verdadera ni del todo falsa, ya sea porque se encuentra fuera de lugar o por inadecuación: “Nos obsesionamos con la ‘verdad’ cuando discutimos enunciados, del mismo modo que nos obsesionamos con la ‘libertad’ cuando discutimos la conducta. [...] Al igual que la libertad, la verdad es un *mínimum neto* o un ideal ilusorio...”³⁹ Desde esta perspectiva, pretender que todo juicio, enunciado u oración deba ser necesariamente verdadero en totalidad desde la noción correspondentista es un afán ingenuo, en vista de que sólo se está forzando a las proposiciones en encajar en aquel principio de lógica que reza que toda proposición es verdadera o es falsa, cuando puede ponerse en duda la posibilidad de que todo enunciado pretende ser verdadero:

Recientemente ha llegado a comprenderse que muchas emisiones que han sido tomadas por enunciados [...] no son de hecho descriptivas, ni susceptibles de ser verdaderas o falsas. ¿Cuándo un enunciado no es un enunciado? Cuando es una fórmula de un cálculo; cuando

³⁸ *Ibid.*, p. 122.

³⁹ *Ibid.*, p. 130.

es una emisión realizatoría; cuando es un juicio de valor; cuando es una definición; cuando es parte de una obra de ficción -hay muchas respuestas sugeridas de este tipo-. No es sencillamente el contenido de tales emisiones el ‘corresponder a los hechos’...⁴⁰

De esta manera, para Austin pueden existir enunciados u oraciones que no necesariamente buscan corresponder o coincidir con los hechos o con la realidad, puesto que las palabras con las que están constituidos no son descriptivas, no obstante, aunque existan oraciones que efectivamente estén conformadas con palabras descriptivas y pretendan corresponder a los hechos, puede que no cumplan este objetivo completamente.

En la condición humana, para el uso en la cual está diseñado el lenguaje, podemos desear hablar de estados de cosas que no han sido observados o no están actualmente bajo observación (el futuro, por ejemplo) Y aunque podemos enunciar algo ‘como un hecho’ (cuyo enunciado será entonces verdadero o falso) no necesitamos hacerlo así; necesitamos sólo decir ‘El gato puede que esté sobre la alfombra’. Esta emisión [...] –no es en absoluto un enunciado (no es verdadera o falsa; es compatible con ‘El gato puede que no esté sobre la alfombra’–...⁴¹

Adam Schaff, en su ensayo intitulado *¿Qué entendemos por verdad?*, expresa que aquello que se comprende como verdad es al juicio o proposición que coincide con la realidad: “Así pues, por verdad entendemos [...] la cualidad de un juicio que se basa en la correspondencia del pensamiento con la realidad objetiva.”⁴² De esta manera, la verdad es una propiedad de los juicios que se sustenta en la correspondencia con la realidad objetiva y se caracteriza por ser el reflejo subjetivo de esa realidad objetiva en la conciencia del hombre, por lo que el conocimiento de la verdad es objetivo en la medida que los objetos existen como parte de la realidad, del mundo, independientes del sujeto, y es subjetivo en tanto el individuo tiene una función activa en la

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 131.

⁴² *Ibid.*, p. 138.

captación del conocimiento: “Desde la posición de la teoría del conocimiento [...], no cabe ninguna duda de que la verdad es única y exclusivamente la característica del reflejo subjetivo de la realidad objetiva en la conciencia humana. Entendemos el concepto «reflejo» en el sentido más estricto, esto es, como un conocimiento que refleja la realidad.”⁴³

De esta forma, desde la perspectiva de Schaff, la verdad es una propiedad de las proposiciones o de los juicios; concepto con el que el filósofo polaco busca rechazar la visión idealista de la realidad que considera a los juicios como esencias ideales⁴⁴, así como con la visión nominalista de la separación total entre juicios y proposiciones: “Ahora bien, cuando decimos que la verdad es una propiedad de las proposiciones o de los juicios, impugnamos decididamente tanto el intento idealista de interpretar los juicios como entidades ideales, como también el intento nominalista de separar los juicios de las proposiciones.”⁴⁵ De esta manera, lo que se busca con la conceptualización correspondentista de la verdad, es comprender la realidad tal y como es sin agregarle especulaciones idealistas ni nominalistas, desarrollando una teoría eminentemente gnoseológica del reflejo de la realidad en las oraciones o proposiciones: “Ahora bien, cuando decimos que la verdad es una propiedad de las proposiciones o de los juicios, impugnamos decididamente tanto el intento idealista de interpretar los juicios como entidades ideales, como también el intento nominalista de separar los juicios de las proposiciones.”⁴⁶ De esta manera, lo que Schaff busca con la conceptualización correspondentista de la verdad, es comprender la

⁴³ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁴ “...las verdades existen como entidades independientes (en el sentido realista de la palabra, como por ejemplo, cuando decimos que Jano existe), sólo la pueden defender los idealistas de tinte platónico. Una concepción de este tipo hace su aparición en la filosofía del siglo XX con Husserl y Russell.” (*Ibid.*, p. 138).

⁴⁵ “Los conceptos -así lo dicen- tienen un contenido complejo, pues de hecho son la «cristalización» de muchos juicios (dicho en un sentido no transferible: el contenido de los conceptos se puede expresar con la ayuda de muchos juicios). Así pues, si la verdad es una propiedad de los juicios, ¿por qué no ha de ser también una propiedad de formaciones superiores que se componen de muchos juicios?” (*Ibid.*, p. 144.)

⁴⁶ *Ibid.*, p. 150.

realidad tal y como es sin agregarle especulaciones idealistas ni nominalistas, desarrollando una teoría eminentemente gnoseológica del reflejo de la realidad en las oraciones o proposiciones. La teoría del reflejo expresa que el lenguaje copia la realidad, de forma análoga a la relación entre la imagen del espejo y el objeto reflejado, entre un original y una copia, llegando a la noción de verdad correspondentista en que una idea sólo es verdadera cuando se realiza en la realidad exactamente de la misma forma en que es expresada verbalmente: “Decimos que un juicio es verdadero, tanto en la praxis diaria como en la investigación científica, cuando este juicio concuerda con la realidad; en caso contrario hablamos de la falsedad del juicio.”⁴⁷

1.3 Teorías del develamiento: Heidegger y Gadamer.

En el ensayo titulado *De la esencia de la verdad*, Martin Heidegger afirma que, en primera instancia, la noción de verdad conlleva correspondencia, *id. est.*, concordancia o coincidencia de la proposición, oración o juicio con la cosa⁴⁸; concordancia que se ha formulado tradicionalmente con la sentencia latina de origen medieval: *veritas est adaequatio rei ad intellectum*⁴⁹. Sin embargo, para el filósofo alemán esta coincidencia, concordancia o correspondencia consiste en la apertura del hombre al ente así tal como es⁵⁰. De esta manera, la esencia de la verdad no es la evidencia de esa concordancia, sino que se muestra como algo más originario en el acontecer de la concordancia, lo que Heidegger denominará como la apertura del comportamiento⁵¹, el cual consiste en abrirse a la cosa procurando adecuarse a ella:

⁴⁷ *Ibid.*, p.p. 152-153.

⁴⁸ “Heidegger parte de la concepción, común en la tradición metafísica, de la verdad como conformidad de la proposición con la cosa. Para ser verdadera la proposición deber estar de conformidad con la cosa.” (Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1995, p. 70.)

⁴⁹ *Vid.*, *Óp. cit.*, Nicolás & Frápolli, *Teorías...* p. 441.

⁵⁰ “Pero esta conformidad es posible sólo si el propio ente es ya accesible, sólo si está ya abierto un ámbito dentro del cual el Dasein puede relacionarse con el ente. (Téngase siempre en cuenta el paralelo de la luz: se puede ver algo sólo si hay luz.)” (*Óp. cit.*, Vattimo, *Introducción a...* p. 70.)

⁵¹ “Este modo de relacionarnos con la cosa presupone una apertura más originaria (que hemos comparado con la luz), sólo que esa apertura es precisamente un estar abierto a la cosa como tal.” (*Ibidem.*)

La relación del enunciado representante a la cosa es el cumplimiento de aquella referencia que originariamente, y siempre, se pone en vibración como comportamiento. Pero todo comportamiento se caracteriza por el hecho de que, estando en lo abierto, se atiene a lo patente como tal. [...] El comportamiento está abierto al ente. Toda relación de apertura es comportamiento. El estado de apertura del hombre siempre es distinto, según la especie del ente y el modo de comportamiento. Todo trabajo y toda ejecución, toda acción y cálculo está y se mantiene en lo abierto de un ámbito, dentro del cual el ente, en lo que es y cómo es, se pone propiamente y se vuelve expresable. A esto se llega sólo cuando el ente mismo se vuelve representable en el enunciado re-presentante, de modo tal que éste se somete a la orden de decir el ente así-como es. En la medida en que el enunciado sigue esa orden, se rige por el ente. Ese decir que se ordena de ese modo, es conforme (verdadero). Lo dicho así, es lo conforme (verdadero). El enunciado apoya su conformidad en ese estar abierto del comportamiento; pues sólo así puede lo abierto llegar a ser el patrón para la adecuación que re-presenta. El comportamiento constantemente abierto debe dejarse dirigir por esta medida. Esto significa que debe aceptar para todo representar un previo don de la medida patrón. Esto pertenece a la apertura del comportamiento. Pero si sólo por esta apertura del comportamiento es posible la conformidad (verdad) del enunciado, entonces aquello que en primer término posibilita la exactitud debe ser considerado, con derecho más originario, como la esencia de la verdad.⁵²

Así, aquello más originario aún es el fundamento de la apertura, es decir, el abrirse por parte del ser humano al ente en un acto libre. Por ende, este fundamento es la libertad⁵³, así que la esencia de la verdad es la libertad⁵⁴, y en vista de que se trata de conocer la esencia de la verdad, es necesario conocer la esencia de la libertad: "...la libertad es el fundamento de la posibilidad

⁵² *Óp. cit.*, Nicolás & Frápolli, *Teorías...* p.p. 444-445.

⁵³ "La apertura del comportamiento como posibilitación interna de la exactitud se funda en la libertad. La esencia de la verdad es la libertad." (*Ibidem*).

⁵⁴ "Abrirse a la cosa tratando de adecuarse a ella como norma es un acto libre: la esencia de la verdad es la libertad. Pero decir que la esencia de la verdad es la libertad (como abrirse del *Dasein* al ente), ¿no significará reducir la verdad a algo 'subjetivo', a un acto arbitrario del hombre? Esto sería cierto si concibiéramos la libertad –según se hace habitualmente– como una propiedad del hombre. Pero esta libertad como posibilidad que el hombre tiene de elegir entre los entes presupone también ella que los entes sean ya accesibles. De manera que no se puede pensar el hecho de que el ente se haga accesible, la apertura originaria de la que depende la posibilidad de cualquier elección, como un acto libre del hombre en este sentido. El abrirse al ente no es algo que el hombre pueda elegir porque constituye el *Dasein* mismo como tal en cuanto ser en el mundo. Esta libertad no es pues una facultad de que disponga el hombre, sino que es más bien ella la que dispone de él." (*Óp. cit.*, Vattimo, *Introducción a...* p.p. 70-71.)

intrínseca de la conformidad sólo en tanto ella recibe su propia esencia de la esencia más originaria de la única verdad esencial. La libertad ha sido determinada en primer término como libertad para que se manifieste en lo abierto. La libertad se descubre ahora como el dejar ser al ente.”⁵⁵

De esta manera, la libertad permite el dejar-ser al ente, lo que no implica, por una parte, sumisión o indiferencia⁵⁶, sino que significa comprometerse con el ente tal y como es, o por otro, reducir la verdad a una noción subjetiva o arbitraria por parte del ser humano, pues al no conceptualizar la libertad como una propiedad o facultad del individuo, sino como una posibilidad que éste tiene de discernir entre los entes, en vista de que estos se encuentran accesibles ante él, la apertura del ente no es algo que el ser humano pueda elegir, sino que es la libertad la que dispone al sujeto para que entre en relación con el ente como tal en su totalidad⁵⁷: “Dejar [...] es comprometerse [...] con el ente. No hay que entender esto, por cierto, como mero manejar, resguardar, cuidar y planificar el ente, respectivamente buscado o encontrado. Dejar –al ente, como el ente que es– significa comprometerse en lo abierto y su apertura, en la que habita todo ente.”⁵⁸

De esta forma, para el filósofo alemán, lo abierto es *ta alethéa*⁵⁹, lo desoculto, y *alétheia*⁶⁰ es el desocultamiento, de los que surgen los conceptos de develar y develamiento del ente. Así, el concepto de libertad conlleva el compromiso con el develamiento del ente tal y como es.

Sin embargo, la comprensión de la esencia de la verdad no se realiza, no alcanza aquel

⁵⁵ *Óp. cit.*, Nicolás & Frápolli, *Teorías...* p.p. 446-445.

⁵⁶ *Vid.*, *Ibidem*.

⁵⁷ “...la libertad la que dispone del *Dasein* en cuanto lo constituye en una apertura –en cierta relación originaria con los entes– se concreta luego en el estar lanzado histórico del hombre. Es decir, el hecho de que la apertura originaria al mundo, la cual hace posible toda conformidad con el ente (verdad), y de que toda elección práctica no depende de una elección del hombre sino que precede al hombre mismo y lo constituye, significa que el *Dasein* puede entrar en relación con los entes en cuanto está ya lanzado en cierta apertura histórica, esto es, en cuanto ya dispone de un conjunto históricamente dado de criterios, de normas, de prejuicios, en virtud de los cuales el ente se le hace accesible.” (*Óp. cit.*, Vattimo, *Introducción a...* p.p. 71-72.)

⁵⁸ *Óp. cit.*, Nicolás & Frápolli, *Teorías...* p. 447.

⁵⁹ *Vid.*, *Ibidem*.

⁶⁰ *Vid.*, *Ibidem*.

aspecto originario hasta que ella no incluye en sí misma el encubrimiento de la esencia, la no verdad, pues al ser la esencia de ésta la libertad, dejar ser al ente, *id. est.*, abrirse al ente en lo que éste realmente es, esa libertad conlleva también no dejar ser al ente como tal⁶¹ y enmascararlo y encubrirlo⁶²: “Justamente en tanto el dejar deja ser al ente, con el que está en relación, en un comportamiento individual, y con ello lo des-vela [...], se oculta el ente en su totalidad. El dejar ser es en sí, simultáneamente, ocultar.”⁶³ Esta ocultación de lo oculto en su totalidad es lo que Heidegger denominará como el misterio, pero no es un misterio en particular, sino el misterio como tal. Se observa entonces que la auténtica no-esencia de la verdad es el misterio⁶⁴. Así, el misterio coloca al hombre en lo corriente y el retorno insistente hacia lo eminentemente corriente, el alejamiento y el misterio son el error del hombre, fundamento de todo error y falsedad en el conocimiento:

Lo erróneo se extiende desde el más corriente desacierto, equivocación y mal cálculo hasta los desvíos y extravíos en las actitudes y decisiones esenciales. Lo que habitualmente y según las enseñanzas de la filosofía se conoce como lo erróneo, la no conformidad del juicio y la falsedad del conocimiento, es sólo uno de los modos de errar, y el más superficial. [...] El error, en cuanto hace errar, crea también al mismo tiempo la posibilidad, que el hombre puede sacar de

⁶¹ “¿Cómo puede la no verdad pertenecer a la esencia de la verdad? Si concebimos la verdad como apertura originaria y revelación, la no verdad se concebirá por consiguiente como oscuridad y ocultamiento. Un testimonio del vínculo subyacente entre verdad y no verdad es justamente la misma palabra griega *alétheia*, que está constituida por la privativa indicando así que la manifestación de la verdad como revelación presupone un esconderse, un ocultarse originario del cual procede la verdad. En el análisis fenomenológico, la originaria conexión de verdad y no verdad se muestra en el hecho de que toda verdad que expresamos o conocemos es la manifestación de un ente individual o de un grupo de entes, pero nunca la manifestación del ente como tal en su totalidad. Es más aún, los entes individuales y los grupos de entes se nos manifiestan precisamente en cuanto la totalidad del ente no aparece en primer plano como tal.” (*Op. cit.*, Vattimo, *Introducción a...* p. 73.)

⁶² “Esa posibilidad de no dejar manifestar al ente tal como es no es sin embargo tampoco ella (como en el caso de la verdad) ante todo o sólo una facultad del hombre. Para que en el interior de la apertura que hace accesible al ente sea posible algo como no dejar manifestar al ente tal como es (es decir, el error en sus varias formas aun morales) es menester que dicha posibilidad esté inscrita en la estructura originaria de la apertura misma; no puede depender simplemente del hombre.” (*Ibid.*, p. 72.)

⁶³ *Op. cit.*, Nicolás & Frápolli, *Teorías...* p. 450.

⁶⁴ “La auténtica no-esencia de la verdad es el misterio. No-esencia no significa todavía en este caso caída a la esencia en el sentido de lo universal de su *possibilitas* [...] y su fundamento. No-esencia es la esencia que en ese sentido, hace presente previamente [...] ‘No-esencia’ indica en primer término y casi siempre la desfiguración de aquella esencia ya caída.” (*Ibid.*, p. 450.)

su ex-sistencia, de no dejarse llevarse al error, en cuanto experimenta el error mismo y no se asusta ante el misterio...”⁶⁵

Se observa entonces que el ser humano se encuentra sometido al imperio del misterio, pues en la simultaneidad del desvelamiento y del misterio impera el error⁶⁶, y es precisamente desde esta perspectiva en la que cabe preguntarse por el ente en su totalidad:

La libertad, [...] es la esencia de la verdad [...] sólo porque la libertad misma nace de la esencia inicial de la verdad, del imperio del misterio en el error. El dejar-ser al ente se cumple en el comportamiento siempre abierto. El dejar-ser al ente como tal en totalidad, sólo acontece con legitimidad esencial cuando a veces se lo acoge en su esencia inicial. Entonces, la abierta decisión [...] hacia el misterio está en camino al error como tal. Entonces, la pregunta por la esencia de la verdad se pregunta más originariamente. Entonces, se descubre el fundamento del entrelazamiento de la esencia de la verdad con la verdad de la esencia. La mirada al misterio, desde el error, es el preguntar, en el sentido de la única pregunta: ¿Qué es el ente como tal en su totalidad? Este preguntar piensa la pregunta por el ser del ente, pregunta que esencialmente lleva a errar y por eso no ha sido aún dominada en su multivocidad.⁶⁷

Hans Georg Gadamer inicia su ensayo intitulado *¿Qué es la verdad?* expresando que la ciencia ha pretendido proporcionar no sólo algo verdadero sino la verdad en sí misma, pues desde el inicio de los tiempos, la verdad se ha mantenido ligada a la ciencia y se ha identificado con sus ideales de certeza, rigurosidad y metodología⁶⁸. Así, la ciencia occidental procedería de la antigua Grecia⁶⁹, la cual en su anhelo de saber y aprehender el conocimiento, generados por su particular escepticismo, surgió como una novedad ante lo que pretendían saber los seres humanos: “La

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ “El desvelamiento del ente como tal es en sí, simultáneamente, la ocultación del ente en su totalidad. En la simultaneidad del desvelamiento y de la ocultación impera el error. La ocultación de lo oculto y el error pertenecen a la esencia inicial de la verdad.” (*Ibid.*, p. 454.)

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ “Debemos a la ciencia la liberación de muchos prejuicios y la destrucción de muchas quimeras. Es pretensión de la ciencia cuestionar los prejuicios y conocer así la realidad mejor que hasta ahora.” (*Ibid.*, p.p. 473-474.)

⁶⁹ “Es evidente que la ciencia confiere su peculiaridad y su unidad a la civilización occidental. Pero si se quiere comprender este hecho habrá que indagar los orígenes de esa ciencia occidental, es decir, su procedencia griega.” (*Ibid.*, p. 474.)

ciencia griega es una novedad frente a todo lo que sabían antes los hombres y cultivaban como saber. [...] Fue un afán de saber, de conocimiento, de explotación de lo ignoto, raro y extraño y un singular escepticismo hacia lo que se narra y se da por verdadero, lo que los impulsó a crear la ciencia.”⁷⁰ De esta manera, adoptando el concepto de verdad de Heidegger, la verdad es un desocultar, un develar, es decir, *alétheia*, pues las cosas se ocultan por naturaleza, y el conocimiento del ser pretende ese develamiento: “No fue Heidegger el primero en averiguar que *alétheia* significa propiamente desocultación. Pero él nos ha enseñado lo que significa para la concepción del ser que la verdad tenga que ser arrebatada del estado de ocultación y encubrimiento. Ocultación y encubrimiento son correlativos.”⁷¹ Ahora bien, es el lenguaje la herramienta que permite hallar la verdad, no obstante, también puede conducir a ocultar la verdad, en vista de que desde el lenguaje también se puede llegar a la mentira y al engaño: “Igualmente, el encubrimiento es propio de la acción y del lenguaje humano. Porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño. Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje.”⁷²

Así, Gadamer se cuestiona por los límites de aquella verdad científica, asentada en la verdad del discurso, es decir, la verdad que se encuentra en la adecuación del discurso a las cosas y a la que denominará como verdad enunciativa: “La verdad del discurso se define, pues, como la adecuación del discurso a la cosa, es decir, adecuación del «dejar estar» el discurso a la cosa presente. [...] Esta definición da como algo obvio que el discurso, es decir, el *intellectus* que se expresa en el discurso, tiene la posibilidad de medirse a sí mismo de forma que lo que alguien dice

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibid.*, p.p. 474-475.

⁷² *Ibid.*, p. 475.

expresé sólo aquello que hay. A eso llamamos en filosofía la verdad enunciativa...”⁷³

De esta manera, el filósofo alemán se opone a una noción de la verdad que dependa exclusivamente del contenido en el enunciado y de su adecuación con el ente que se presenta, ya que no todo lo que es, lo que existe, puede reducirse al enunciado, en vista de que la verdad sobre el ente permanece, en buena medida, fuera de lo metódicamente verificable. No obstante, esto no significa que Gadamer abandone por completo a la metodología, sólo se opone a ésta en tanto pretende ser el modelo ontológico universal. Así, el ideal de conocimiento enfocado hacia lo metódico, es la construcción de un determinado tipo de experiencia que ofrece un conocimiento acordado, en vista de la existencia de un único camino neutral en el que los objetivos quedan marcados anticipadamente:

El ideal de conocimiento perfilado por el concepto de método consiste en recorrer una vía de conocimiento tan reflexivamente que siempre sea posible repetirla. *Methodos* significa «camino para ir en busca de algo». Lo metódico es poder realizar correr de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia. Pero eso supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad (*veritas*) supone la verificabilidad –en una forma forma–, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza.⁷⁴

Se observa entonces que, para Gadamer, no siempre es posible considerar la vía de la demostración como el modo correcto de conocer la verdad, pues la demostración y la verificabilidad inherentes a las ciencias experimentales, no son el único modo para la aprehensión de la verdad, en vista de la existencia de otros tipos de lenguajes, e incluso, la posibilidad de que la verdad pueda no hallarse en el lenguaje o en el juicio: “No siempre se puede considerar la vía de la demostración como el modo correcto de hacer conocer la verdad al otro. Todos traspasamos

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 476.

constantemente la frontera de lo objetivable en la que se mueve el enunciado por su forma lógica. Utilizamos de continuo formas de comunicación para realidades no objetivables, formas que nos ofrece el lenguaje, incluido el de los poetas.”⁷⁵ No obstante, pareciera que este obstáculo se franquea debido a la utilización de lenguajes artificiales⁷⁶, pero tal pretensión de verificabilidad no puede alcanzarse siempre⁷⁷, mostrando así que la verdad no se encuentra siempre contenida en el juicio o proposición, sino más allá de la metodología y la demostración, es decir, la experiencia no puede verse reducida a la simple experimentación y comprobación, en vista de que el enunciado no es el único modo de mostrar o develar la verdad:

No hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en su verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos, que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos puede sopesar realmente la verdad de un enunciado. Ahora bien, mi tesis es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la pregunta. No es el juicio, sino la pregunta lo que tiene prioridad en la lógica, como confirman históricamente el diálogo platónico y el origen dialéctico de la lógica griega.⁷⁸

Para Gadamer, entonces, la pregunta tiene prioridad por sobre el enunciado, pues el juicio es esencialmente una respuesta, y percibirla conlleva la comprensión de la pregunta a la que responde a su vez y que es, simultáneamente, una repuesta: “...la prioridad de la pregunta frente al

⁷⁵ *Ibid.*, p. 477.

⁷⁶ “...la pretensión de la ciencia es superar lo aleatorio de la experiencia subjetiva mediante un conocimiento objetivo, y el lenguaje del simbolismo equívoco mediante la univocidad del concepto. [...] Hay una corriente nada desdeñable en la filosofía actual que encuentra una respuesta clara. Estima que todo el secreto y la tarea de la filosofía consiste en formar el enunciado con la exactitud necesaria para que pueda expresar unívocamente el contenido. La filosofía debe elaborar un sistema de signos que no dependa de la polivalencia metafórica del lenguaje natural ni del plurilingüismo de las naciones modernas, sino que alcance la univocidad y precisión de la matemática.” (*Ibid.*, p.p. 477-478.)

⁷⁷ “Se ha demostrado que la introducción de sistemas de signos convencionales nunca se puede efectuar mediante el sistema elegido en esas convenciones y que, en consecuencia, la introducción de un lenguaje artificial presupone ya otro lenguaje en el que se habla. Se trata del problema del metalenguaje, que tiene aquí su lugar de discusión. Pero detrás de eso hay algo más. El lenguaje que hablamos y en el que vivimos ocupa un puesto privilegiado. Es a la vez el presupuesto para cualquier análisis lógico posterior. Y no como mera suma de enunciados, ya que el enunciado que pretenda expresar la verdad debe satisfacer unas condiciones muy diferentes a las de su análisis lógico.” (*Ibid.*, p. 478.)

⁷⁸ *Ibid.*, p. 480.

enunciado significa que éste es esencialmente una respuesta. No hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta. Por eso la comprensión de un enunciado tiene como única norma suprema la comprensión de la pregunta a la que responde.”⁷⁹ De esta manera, la noción de verdad gadameriana no se halla dentro de un enunciado, sino que comprende a éste como respuesta a una pregunta desde la cual, aquel recibe su sentido, *id. est.*, el juicio o enunciado siempre se comprende como una respuesta que remite a otra cuestión. Esta es, pues, la dialéctica que propone Gadamer para la comprensión de la noción de verdad, en la que la respuesta a la pregunta nunca puede ser alcanzada enteramente: “No siempre será fácil encontrar la pregunta a la que un enunciado da respuesta. No es fácil, sobre todo, porque una pregunta tampoco es un primer elemento al que podamos trasladarnos a voluntad. Toda pregunta es a su vez respuesta. Tal es la dialéctica en que nos hallamos inmersos. Toda pregunta tiene su motivación. Tampoco es posible dar plenamente con sus sentido.”⁸⁰ Así, la verdad encuentra su camino a través del dialogo, pues la verdad está en completa relación con el lenguaje.

Así pues, Gadamer se apropia el concepto de verdad de Heidegger, refiriendo a la verdad como una verdad pre-científica, alejada de las pretensiones analíticas-positivistas de la metodología de las ciencias experimentales. Asimismo, se aparta de la concepción de verdad comprendida como resultado de la subjetividad, expresando que la determinación de la historia se realiza desde la posición dentro ella, y que su comprensión es causada por el comportamiento y constitución del ser-ahí: “Sólo la pregunta de Heidegger por la esencia de la verdad trascendió realmente el ámbito de la subjetividad. Su pensamiento hizo el recorrido desde el «útil», pasando por la «obra», hasta la «cosa», un recorrido que deja muy atrás la cuestión de la ciencia, incluso de las ciencias

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 481.

históricas. Es hora de no olvidar que la historicidad del ser sigue presente cuando el «ser ahí» se conoce a sí mismo y se comporta históricamente como ciencia.”⁸¹

⁸¹ *Ibid.*, p. 482.

Capítulo II. La relevancia de la *phrónesis* en la hermenéutica contemporánea y su convergencia en una hermenéutica de corte analógico/prudencial.

La riqueza de la *phrónesis* radica en considerarla como un juicio práctico aplicable. Parece importante “desetizar” la *phrónesis*, (es decir, no restringir la *phrónesis* únicamente al campo ético, sino ampliar su lugar de acción a otros tales como el político, el cultural, etc.). [...] sin querer decir que con esto se le esté quitando su naturaleza ética, cognitiva, política o estética, sino que puede desarrollarse plenamente en [...] variados temas.

Dora Elvira García González. *Hermenéutica analógica, política y cultura.*

2.1 La teoría aristotélica de la virtud como búsqueda del término medio: *phrónesis*.

Orfeo (en griego antiguo Ὀρφεύς), según la mitología griega, fue un cantor y músico nacido en *Tracia*, hijo de *Calíope*⁸², musa de la epopeya y que recibió de *Apolo* el don de tocar la lira y de las *Musas*⁸³ la manera de tañerla de una forma perfecta. Asimismo, la dulzura de su canto provocaba que incluso los animales salvajes acudieran a escucharlo, como también los árboles y aun las rocas. Con su música era capaz de acallar la tempestad y apaciguar las olas. Se dice que viajó a Egipto por estudios y que al retornar se dirigió con los *Argonautas*⁸⁴ a la *Cólquide*⁸⁵, pues aunque era de origen tracio, *Quirón*⁸⁶ convenció al jefe de la expedición *Jasón*, de que con el

⁸² *Calíope* (en griego antiguo Καλλιόπη Kalliópē) es la musa de la poesía épica y la elocuencia. Fue hija de *Zeus* y *Mnemósine*. Se casó con *Eagro* y con él fue madre de *Orfeo*, *Marsias*, *Ialemo* y *Lino*.

⁸³ Las *Musas* (en griego antiguo Μοῦσαι Mousai) eran las diosas inspiradoras de la música y divinidades que presidían los diferentes tipos de poesía, así como las artes y las ciencias. Eran hijas de *Zeus* y *Mnemósine*, naciendo en *Pieria* al pie del monte *Olimpo*. Las nueve musas son: *Calíope* (en griego antiguo Καλλιόπη), musa de la elocuencia, belleza y poesía épica; *Clío* (en griego antiguo Κλειώ), musa de la Historia; *Erato* (en griego antiguo Ἐρατώ), musa de la poesía lírica-amorosa; *Euterpe* (en griego antiguo Εὐτέρπη), musa de la música, especialmente del arte de tocar la flauta; *Melrómene* (en griego antiguo Μελπομένη), musa de la tragedia; *Polimnia* (en griego antiguo Πολυμνία), musa de los cantos sagrados y la poesía sacra; *Talía* (en griego antiguo Θάλεια o Θαλία), musa de la comedia y de la poesía bucólica; *Terpsícore* (en griego antiguo Τερψιχόρη), musa de la danza y poesía coral; *Urania* (en griego antiguo Οὐρανία), musa de la astronomía, poesía didáctica y las ciencias exactas.

⁸⁴ Los argonautas fueron los cincuenta tripulantes de la galera *Argos*, dirigidos por *Jasón*, que se lanzaron a la búsqueda de la piel de un carnero sagrado, el *Vellocino de oro*, el cual le permitiría a *Jasón* a obtener el trono de *Yolco*, en el que reinaba su tío, el usurpador *Pelías*.

⁸⁵ La *Cólquide* fue una ciudad-estado colonizada por los griegos a orillas del mar Negro, en lo que hoy sería Georgia y Abjasia, y, en la que se hallaba el *Vellocino de Oro*.

⁸⁶ *Quirón* (en griego antiguo Χείρων) fue un centauro sabio y de buen carácter, hijo de *Cronos* y de *Fílira*, una hija de *Océano*, y padre de *Ocírooe* con la ninfa *Cariclo*. *Quirón* vivía en una cueva del monte *Pelión*, en *Tesalia*, y fue un

auxilio de *Orfeo*, podrían hacer frente a las terribles *Sirenas*⁸⁷, las cuales vivían en unas pequeñas islas rocosas llamadas *Sirenum scopuli*, y cantaban de manera tan hermosa que cautivaban a los marineros para ser devorados. De esta manera, cuando *Orfeo* escuchó los cantos de las *Sirenas*, sacó su lira y tocó su música, la cual era mucho más bella que la de ellas, ahogándola y consiguiendo superar aquel peligro.

Al retornar de su aventura con los *Argonautas*, se casó con *Eurídice* (en griego antiguo *Ευροδίκη/Eurudikē*), una ninfa auloníade⁸⁸ de *Tracia*, con la que se fue a vivir a la tierra de los *Cicones*⁸⁹, en la que vivieron felices hasta que la desgracia tocó a su puerta. Encontrándose en los campos cercanos al río *Peneo*⁹⁰, *Eurídice* se encontró con *Aristeo*, rival de *Orfeo*, el cual trató de abusar de ella y al tratar de huir, pisó sin percatarse una víbora que le mordió un pie, causándole la muerte. Siendo la pena de *Orfeo* tan inmensa, buscaba lugares solitarios y clamaba su desgracia a las piedras y a los árboles tocando canciones desconsoladas y cantando de forma tan lastimera que tanto ninfas como dioses lloraron y le aconsejaron que descendiera al inframundo en busca de su amada. Finalmente, decidió hacerlo y suplicar a *Hades*⁹¹ que le devolviera a su esposa. Habiendo llegado a la laguna *Estigia*⁹², subió en la barca de *Caronte*⁹³, el cual lo llevó hasta la sala donde

gran educador en música, arte, caza, moral, medicina y cirugía, y tutor de los héroes *Aquiles*, *Áyax*, *Asclepio*, *Teseo*, *Jasón*, *Aristeo*, *Acteón* y *Heracles*.

⁸⁷ Las *Sirenas* son híbridos de mujer y ave que engañan a los navegantes con su gran belleza y la dulzura de su canto.

⁸⁸ Las *Auloníades* (en griego antiguo *Αύλών*) eran las ninfas que se encontraban en los pastos de las montañas y los valles, en ocasiones en compañía de *Pan*, el dios de los pastores y los rebaños.

⁸⁹ La tribu de los *Cicones* se ubicaba en *Tracia*, entre el río *Axio* y el *Hebro*, río que limitaba con el territorio de los *tracios*.

⁹⁰ El río *Peneo* (en griego antiguo *Πηνειός*) es el principal río de la región de *Tesalia*.

⁹¹ *Hades* (en griego antiguo *Ἅδης Hadēs*), es el hijo mayor de *Cronos* y *Rea*. Él y sus hermanos *Zeus* y *Poseidón* derrotaron a los *Titanes* y reclamaron el gobierno del cosmos, adjudicándose el inframundo, el cielo y el mar, respectivamente. *Hades* puede referir tanto al inframundo griego como al dios que reina sobre éste.

⁹² *Estigia* (en griego antiguo *Στύξ Stýx*) oceánide, hija de *Océano* y *Tetis*. Personificaba un río del *Hades* del mismo nombre.

⁹³ *Caronte* (en griego antiguo *Χάρων Khárón*) fue el barquero de *Hades*, el encargado de llevar las sombras errantes de los fallecidos de un lado a otro del río *Aqueronte* si poseían un óbolo para pagar el viaje, razón por la cual los muertos se enterraban con una moneda bajo la lengua, sin embargo, aquellos que no podían pagar tenían que vagar cien años por las riberas del *Aqueronte*, tiempo después del cual *Caronte* aceptaba transportarlos sin cobrar.

reinaba *Hades* con su esposa. La mirada del dios se endureció al preguntar a *Orfeo* cómo se atrevió a entrar en su reino sin haber sido llamado por la muerte, no obstante, sin emitir palabra alguna, *Orfeo* tomó la lira y expresó su dolor con maravillosos acordes llenos de patetismo y posteriormente se puso a cantar. Sus versos eran tan emotivos que el aterrador dios *Hades* se dejó convencer y prometió que *Eurídice* le seguiría y volvería a la superficie, con una simple condición: que *Orfeo* no volviera la cabeza atrás antes de abandonar el inframundo, pues si por amor o temor volteaba a ver a su esposa, la perdería eternamente.

Orfeo, lleno de regocijo por haber recuperado a su esposa, estaba enteramente decidido a no mirar hacia atrás antes de llegar a la superficie. Llegó sin dificultad junto a *Cerbero*⁹⁴, el monstruo de tres cabezas que vigilaba la entrada al reino de los muertos, sin embargo, fueron suficientes unos cuantos acordes de la lira de *Orfeo* para que el temible perro se tendiese dócil a sus pies. De esta manera, *Orfeo* no había dejado de escuchar el sonido provocado por los pasos de *Eurídice* justo detrás de él, cuando la salida del inframundo estaba tan cerca que se veía ya la luz del sol en la lejanía. Empero, súbitamente, *Orfeo* dejó de oír los pasos de *Eurídice* y la angustia provocó que perdiera la serenidad... volteando hacia ella. ¡Y, efectivamente, su esposa se encontraba allí, precisamente atrás de él! Sin embargo, junto a *Eurídice* se encontraba *Hermes*⁹⁵,

⁹⁴ *Cerbero* (en griego antiguo *Κέρβερος Kérberos*), era el perro de *Hades*, un monstruo de tres cabezas y con una serpiente en lugar de cola. *Cerbero* protegía la puerta del inframundo y vigilaba que los muertos no salieran y que los vivos no pudieran entrar. Era hijo de *Equidna* y *Tifón*, y hermano de *Ortro*.

⁹⁵ *Hermes* (en griego antiguo *Ἑρμῆς*), según la mitología griega, nace de la unión entre el dios olímpico *Zeus* y la mayor de las siete *Pléyades* hijas del titán *Atlas*, *Maya*. Una vez investido como el heraldo de los dioses, se muestra como experto y elocuente orador, por tanto, es el dios de la elocuencia, del lenguaje y de la habilidad en el uso de la palabra, y como los heraldos y mensajeros deben ser individuos prudentes, *Hermes* asimismo es el dios de la prudencia y de las relaciones de intercambio y comercio entre los hombres, pues para ser un buen comerciante, e incluso un buen ladrón, hay que ser prudente. Aunado a esto, *Hermes* también se encarga de anunciarle a los seres humanos su muerte próxima y el ser guía de éstos una vez fallecidos. De esta manera, ayuda a los difuntos a hallar su camino hasta el reino de *Hades*, siendo pues, uno de los tres dioses, junto a *Hades* y *Perséfone*, que puede ingresar y salir de éste sin problema alguno. Así como sirve de escolta a los muertos, *Hermes* ayuda a los humanos a tener viajes seguros y sin dificultades y en este sentido, como protector de los viajeros, es el dios de los caminos, el cual protege a los viajeros y castiga a quienes rehúsan auxiliarlos.

el escolta de los fallecidos y protector de los viajeros, que así ya con su mano el brazo de *Eurídice* para llevársela. En ese preciso instante, *Orfeo* la vio desaparecer junto al dios y escuchó únicamente que murmuraba un adiós... para toda la eternidad.

Pareciera que el mito de *Orfeo* y *Eurídice* expresa que la muerte es aquel único límite que el ser humano no puede superar, ya que como afirma Martin Heidegger, aquella es la posibilidad de la imposibilidad de cualquier otra posibilidad, y la ausencia de *phrónesis*, de prudencia, ya sea por descuido, como *Eurídice* al momento de huir y pisar a la serpiente o por impaciencia, como *Orfeo* al voltear a ver a su esposa antes de haber salido del inframundo, acarrea el infortunio y la desgracia, pues comportarse con prudencia es saber vivir, y es justamente Aristóteles quién escribirá el encomio a la *phrónesis*, *Ética Nicomáquea*, la cual pretende alcanzar el equilibrio o el término medio: ni exceso ni defecto en la actuación moral.

Así, la virtud para Aristóteles consiste en buscar el perfeccionamiento en tanto que el ser humano es un ser racional. De esta manera, la virtud no es algo con lo que el hombre nace, sino que es algo que de cierta forma se aprende y se desarrolla gradualmente a través de la actividad racional: "...adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo."⁹⁶ Se observa entonces que la virtud no es ni una facultad ni una pasión, sino que para el Estagirita la virtud es un hábito y al serlo, no surge naturalmente, sino que emana como una consecuencia del constante aprendizaje y sobre todo de la reiteración en la práctica, es decir, de la experiencia⁹⁷. Así pues, la práctica genera una disposición permanente que permite de una forma

⁹⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1103a30.

⁹⁷ "...la prudencia requiere de la experiencia; sin ella no puede darse. Y no se trata de una experiencia como la que postula el empirismo; la experiencia aristotélica es muy diferente, es un cierto conocimiento de la vida." (Beuchot, Mauricio, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, p. 22).

natural la realización de una tarea. Esta disposición permanente o hábito puede ser tanto bueno como malo. Los hábitos malos son aquellos que alejan al hombre de su fin último, el cual es la felicidad⁹⁸, y reciben el nombre de vicios, y los hábitos buenos son aquellos por los que un sujeto cumple bien la consecución de la felicidad, y reciben el nombre de virtudes.

De esta manera, Aristóteles distingue entre las virtudes éticas, relacionadas con el carácter y con la propensión natural a tal o cual pasión para reducirla a sus justos límites, y las virtudes dianoéticas que son cualidades del pensamiento práctico que conducen a la acción: “Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre...”⁹⁹ Las virtudes éticas, justicia, templanza y fortaleza, se refieren a una perfección de la voluntad, es decir, son hábitos selectivos que consisten en el término medio entre el exceso y el defecto relativo a cada ser humano, y son determinadas por la razón. Las virtudes dianoéticas o intelectuales, conocimiento (*episteme*), arte (*techné*), prudencia (*phrónesis*), intelecto (*noús*) y sabiduría (*sophía*), se refieren a la perfección del entendimiento en relación al conocimiento de la verdad, esto significa que son hábitos que facultan al hombre para la realización del saber.

Ahora bien, el Estagirita diferencia a la *phrónesis* de la *episteme* y la *techné* refiriendo que la última es un saber pragmático que permite la producción de un objeto por medio del control sobre éste¹⁰⁰, la segunda es un saber teórico de carácter discursivo y deductivo acerca de cómo

⁹⁸ Aristóteles busca conocer en función de qué actúan los hombres y llega a la conclusión de que los hombres aspiran a la felicidad, es decir, a la *eudaimonía*: “Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos, pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices.” (*Óp. cit.*, Aristóteles, *Ética Nic...*, 1097b5.)

⁹⁹ *Ibid.*, 1103a15.

¹⁰⁰ “...practicar un arte es considerar cómo producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no lo producido.” *Ibid.*, 1140a10.

funciona la naturaleza¹⁰¹, y la primera es de cierta manera una intuición acerca de cómo saber decidir y tomar la deliberación correcta en el momento adecuado. Esto significa que la prudencia no es un conocimiento teórico como la *episteme*, sino un conocimiento práctico como la *techné*, pero se distancia de ésta al ser un conocimiento del actuar moral, es decir, la prudencia no puede participar de las cosas que son necesarias, sino de las que son contingentes, singulares y cambiantes, ni sobre las cosas que no se pueden realizar, sino las que se refieren a la acción¹⁰²: “...la prudencia no tiene por finalidad la demostración, tampoco tiene por finalidad la producción, sino la acción. Por ello, la prudencia no es ni ciencia ni arte.”¹⁰³ Así, no se puede ser prudente sobre un objeto que es estudio de la *episteme* ni sobre objetos que la *techné* no es capaz de realizar, sino que: “La prudencia, [...] se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación.”¹⁰⁴ Así pues, la *phrónesis* es una virtud *dianoética*, que determina el término medio adecuado para no caer en excesos ni en defectos, señalando pues el camino a las virtudes éticas, siendo así la *phrónesis* la base de éstas, pues ellas requieren de la prudencia para su actuación.

Para hallar las características de esta virtud, Aristóteles analiza la prudencia a partir de la observación de los hombres que son considerados prudentes: “...parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, [...] son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno y malo para el hombre.”¹⁰⁵ Así, la prudencia le permite al hombre decidir correctamente sobre lo que es mejor para él y para su comunidad, relacionando intrínsecamente de esta manera a la prudencia con la moderación, puesto que ésta

¹⁰¹ “...la ciencia es un modo de ser demostrativo [...] en efecto, cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente...” *Ibid.*, 1139b30.

¹⁰² “...no se delibera sobre las cosas necesarias, sino sobre las contingentes, y tampoco sobre las que están fuera de nuestra acción, sino sobre las que podemos sujetar a nuestra acción.” (*Óp. cit.*, Beuchot, *Phrónesis, analogía y...* p. 22.)

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ *Óp. cit.*, Aristóteles, *Ética Nic...*, 1141b5.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 1140a25-1140b5.

última beneficia a la *phrónesis*, ya que la proporcionalidad permite evitar los extremos al realizar una acción, es decir, mantiene al hombre alejado de los vicios a través del término medio: “El prudente (*phrónimos*) tiene la capacidad de deliberar acertadamente acerca de lo que es bueno o conveniente para él mismo, no en un sentido particular, sino en un sentido general comprensivo. De acuerdo con ello, el *phrónimos* es alguien que sabe juzgar no solamente sobre lo que es bueno para él, sino para cualquier ser humano.”¹⁰⁶ La *phrónesis*, pues, es la capacidad racional de saber elegir, tomando en cuenta la recta razón¹⁰⁷ de cada uno, es decir, lo que el hombre prudente estime que es el término medio entre dos extremos: “...por tanto, la virtud [es] un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente.”¹⁰⁸

La prudencia o *phrónesis* aristotélica consiste, pues, en ser un medio entre dos vicios: exceso y defecto. Comprendiendo esto, la valentía es un término medio entre la cobardía y la temeridad, así como la generosidad es un medio entre la avaricia y el despilfarro y así sucesivamente: “...la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio.”¹⁰⁹ Así, la *phrónesis* es una disposición adquirida de la voluntad, consistente en el justo medio relativo a cada individuo, término medio que es determinado por la persona prudente, pues no es una disposición natural o innata, ya que aunque el hombre nace con disposición hacia ciertas

¹⁰⁶ *Óp. cit.*, Beuchot, *Phrónesis, analogía y...* p. 21.

¹⁰⁷ “Se llama recta razón primero en cuanto a la intención, esto es, en cuanto está dirigida a fines rectos, con lo cual incluye una recta intención. Esto evita que el fin legitime los medios, de modo que un fin bueno permita medios malos, según se atribuye al maquiavelismo, lo cual daría medios equívocos con respecto al fin; tienen que ser medios buenos adecuados a los fines buenos, esto es, medios análogos.” *Ibid.*, 36.

¹⁰⁸ *Óp. cit.*, Aristóteles, *Ética Nic...*, 1106b35.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 1106b30.

pasiones, como el enojo o el miedo, éstas no son vicio ni virtud, pues la virtud sólo existe cuando se ha convertido en hábito: "...la *phrónesis* como virtud, la cual es considerada por Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea* como aquella actitud de la voluntad que se mantiene en un justo medio respecto de nosotros, definida racionalmente como lo haría el hombre sensato."¹¹⁰

2.2 Recuperación de la *phrónesis* aristotélica a partir del concepto de *sensus communis* en Hans-Georg Gadamer y su importancia en la hermenéutica.

En el apartado dedicado al *sensus communis* de la sección titulada *Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu* del Capítulo 1 de *Verdad y Método I*, Hans-Georg Gadamer realiza una recuperación del *sensus communis* a partir de su interpretación de Giambattista Vico y la noción grecorromana, concepto con el cual pretende hacer, siguiendo lo expresado por Dora Elvira García González en su ensayo llamado *El *sensus communis* gadameriano, concepto base para el humanismo. Acercamientos y coincidencias con G.-B. Vico*, una apología y rehabilitación del humanismo en beneficio de la filosofía y como fundamento de su propuesta hermenéutica: "La propuesta filosófica de Gadamer puede entenderse en gran medida como una defensa y una preocupación sobre el humanismo. *Verdad y método* muestra una apología de la legitimación de las ciencias humanas y del espíritu, y su importancia para la filosofía."¹¹¹

El autor de *Verdad y método* realiza una recuperación del concepto romano de *sensus communis* como un saber que se hereda históricamente¹¹² y que se circunscribe dentro de los límites

¹¹⁰ García González, Dora Elvira, *Hermenéutica analógica, política y cultura*, Editorial Ducere, México, 2001, p. 25.

¹¹¹ García González, Dora Elvira, *El *sensus communis* gadameriano, concepto base para el humanismo. Acercamientos y coincidencias con G.-B. Vico*. en *Gadamer y las Humanidades*, Volumen II. Filosofía, Historia, Ciencias Sociales, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, p. 107.

¹¹² "Este proceso del acontecer de la tradición constituye tanto la transmisión de una cultura, de los presupuestos o prejuicios propios del 'espíritu objetivo de una comunidad históricamente determinada', como el cuestionamiento y transformación de los históricamente dado en la tradición." (Velasco, Ambrosio. *La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad*. en *Revista del Colegio de Filosofía Theoría*, Núm. 7, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, p. 61.)

de una cultura, comprendiéndolo de esta manera como tradición¹¹³, y asimismo, a partir de Vico¹¹⁴, define el *sensus communis* como el sentido que marca la comunidad¹¹⁵:

Lo que a nosotros nos interesa aquí es lo siguiente: *sensus communis* no significa en este caso sólo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto.¹¹⁶

En este sentido, Gadamer reconstruye el concepto de *sensus communis* no sólo como una capacidad humana presente en todos los sujetos pertenecientes a una comunidad epistémica, sino también como una construcción cultural inherente a ese mismo grupo en particular y que se adquiere y legitima a través de éste. Este sentido que funda la comunidad puede comprenderse, siguiendo lo expresado por Ambrosio Velasco en su ensayo bautizado *La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad*, como cierto *ethos*, es decir, un sentido comunitario por el cual el sujeto comparte valores, principios y creencias con la comunidad a la que pertenece: “Gadamer vincula a través de Vico el *ethos* griego con el *sensus communis*, con el *bons sens* de Bergson y con el *common sense* que defiende Thomas Reid. Lo común en todos estos conceptos es que proponen una idea de racionalidad fundada en un

¹¹³ “Este proceso de herencia y transformación no sólo representa el desarrollo del saber de una comunidad, sino también el desarrollo de la comunidad misma.” (*Ibidem.*)

¹¹⁴ Vico cuestiona la verdad cartesiana afirmando que el conocimiento real en tanto es un conocimiento causal, por ende, el ser humano sólo puede conocer correctamente aquello que ha creado o causado. De esta manera, la verdad se identifica con lo creado, *id. est., verum = factum*. No obstante, sólo aquel ser que ha creado todo puede tener un perfecto conocimiento, y el ser humano puede llegar a un conocimiento tal en el terreno de las matemáticas, en el que también crea sus objetos, pero que no ofrece fundamento para un conocimiento fuera de ese campo. De esta manera, para Vico la verdad es posible en tanto el mundo histórico es creado por el hombre. Podemos conocer porque el mundo de la sociedad civil ha sido creado por los hombres, y sus principios, en consecuencia, pueden y deben ser encontrados por un esfuerzo de interpretación. (*Vid.*, Löwith, Karl, *El sentido de la Historia*, Aguilar, España, 1968.)

¹¹⁵ “En este sentido, marca lo común, lo compartido, es el sentido que funda la comunidad.” (*Óp. cit.*, Velasco, *La relevancia del pensamiento...* p. 113.)

¹¹⁶ *Óp. cit.*, Gadamer, *Verdad y...* p. 50.

conocimiento y sentimiento común de una determinada sociedad...”¹¹⁷

Así, el sentido común es la totalidad de certezas, seguridades o convencimientos que se comparten dentro de una misma comunidad¹¹⁸, totalidad de certidumbres que permite a todos los miembros ser partícipes de una misma comprensión de la realidad, lo que posibilita en consecuencia el diálogo y los acuerdos prácticos necesarios para la vida en sociedad: “...el *sensus communis* es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, más aún, un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida y que es determinado por las ordenaciones y objetivos de ésta.”¹¹⁹ De esta manera, a través del camino trazado por el concepto de *sensus communis* grecorromano que llega hasta Vico, Gadamer realiza una recuperación de la *phrónesis* o prudencia aristotélica, pues la pertenencia y la formación dentro de un *ethos* es condición necesaria que lleva a los individuos a la adquisición de un juicio reflexivo o racionalidad práctica. Así, pues, la participación en la facticidad moral¹²⁰ del *sensus communis*, en un estricto sentido no puede ser aprendida a través de reglas ni enseñada por medio de conceptos abstractos o generales, sino que durante el desarrollo de la vida en comunidad, la racionalidad práctica del sujeto se fundamenta y se va conformando: “Esta capacidad juiciosa no puede enseñarse, sino sólo aprenderse por medio de la participación responsable en la aceptación y desarrollo del mismo *ethos*.”¹²¹

Este sentido comunitario, pues, surge de la vida en sociedad, de la participación en aquel *ethos*, el cual le permitirá a los sujetos de la comunidad, desarrollar un juicio reflexivo para

¹¹⁷ *Óp. cit.*, Velasco, *La relevancia del pensamiento...* p. 63.

¹¹⁸ “El *sensus communis* es no solamente una sabiduría compartida por la comunidad epistémica en la que uno se encuentra, o por la tradición a la que uno pertenece, es una capacidad de ponerse en lugar de los demás, de pensar lo que los otros piensan, algo que ayuda mucho a dialogar.” (*Óp. cit.*, Beuchot, *Phrónesis, analogía y...* p. 63.)

¹¹⁹ *Óp. cit.*, Gadamer, *Verdad y...* p. 52.

¹²⁰ *Vid.*, *Óp. cit.*, Velasco, *La relevancia del pensamiento...* p. 63.

¹²¹ *Ibidem*.

comprender adecuada y prudentemente ciertas situaciones y cómo desenvolverse en ellas cuando no es posible recurrir a principios generales de la razón o a conceptos abstractos: “Siguiendo a Aristóteles, Gadamer señala que la racionalidad práctica, a diferencia de la teórica que es propia de la *episteme*, no es demostrativa ni puede formularse en principios generales que puedan enseñarse. La racionalidad práctica está siempre ligada a las situaciones concretas que demandan un juicio correcto de lo que es [...] procedente en esas circunstancias.”¹²² Así, como refiere el autor de *Verdad y método*, el sentido comunitario que va conformando a la racionalidad práctica de los individuos, fomenta su capacidad de juicio ante cualquier tipo de experiencia, la cual no puede ser subsumida a simples reglas generales: “Objetivamente lo que opera aquí es la vieja oposición aristotélica entre saber técnico y práctico, una oposición que no se puede reducir a la de verdad y verisimilitud. El saber práctico, la *phrónesis*, es una forma de saber distinta. En primer lugar está orientada hacia la situación concreta; en consecuencia tiene que acoger las «circunstancias» en toda su infinita variedad.”¹²³

La racionalidad, conforme a esta visión del *sensus communis*, es determinada por el conocimiento práctico/empírico que se va conformando por medio de la experiencia en comunidad y, por tanto, no puede surgir de principios generales o conceptos abstractos: “Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone por lo tanto una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un ser ético.”¹²⁴ Comprendido esto, el sujeto prudente es aquel que sabe actuar convenientemente ante las circunstancias, pues ha desarrollado la capacidad de mantener una estrecha relación entre el *sensus communis* y su juicio reflexivo al momento de

¹²² *Ibid.*, p. 62.

¹²³ *Óp. cit.*, Gadamer, *Verdad y...* p. 51.

¹²⁴ *Ibidem.*

realizar una acción.

Así, esta reivindicación de los conceptos de *sensus communis* y de racionalidad práctica por parte de Gadamer pretende atacar a la racionalidad metodológica¹²⁵ de la modernidad iniciada con el cartesianismo¹²⁶, la cual, en su búsqueda de la verdad científica por medio del ideal metódico y demostrativo, rompe con la tradición filosófica, presente muy claramente en Aristóteles, que privilegia la *phrónesis* o racionalidad práctica sobre la *theoria* o racionalidad metodológica cuando de una acción moral se trata:

...tendremos que abrirnos penosamente el camino hasta esta tradición, mostrando en primer lugar las dificultades que ofrece a las ciencias del espíritu la aplicación del moderno concepto de método. Con vistas a este objetivo perseguiremos la cuestión de cómo se llegó a atrofiar esta tradición y cómo las pretensiones de verdad del conocimiento espiritual-científico cayeron con ello bajo el patrón del pensamiento metódico de la ciencia moderna, un patrón que les era esencialmente extraño.¹²⁷

Se observa entonces que la tradición humanista que Gadamer reivindica a través del concepto de *sensus communis*, busca independizar a la hermenéutica del rigor metodológico o racionalidad metodológica surgida de las ciencias modernas apelando pues, a que las ciencias del espíritu no pueden ser encerradas dentro de una concepción metodológica como es el de las ciencias

¹²⁵ Vid., *Óp. cit.*, Velasco, *La relevancia del pensamiento...* p. 62.

¹²⁶ Descartes decide dudar de todo lo que no fuera cierto y a través de la duda metódica, encuentra la absoluta certidumbre que, en consecuencia, es la verdad científica. No obstante, dicha verdad no puede encontrarse o fundamentarse en el sentido común, en la jurisprudencia, en la elocuencia, en la teología revelada o en las opiniones filosóficas, pues todo ello descansa en autoridad tradicional, en ejemplo y costumbre, no en un conocimiento cierto: “Descartes decidió derrumbar todo el edificio de superestructuras espléndidas, al objeto de iniciar de nuevo el trabajo de construcción partiendo de unos cimientos firmes. Diose, no obstante, cuenta de que proyecto tan radical era impracticable en el terreno de los asuntos públicos: es decir, en el de la reforma del Estado o de una religión establecida, en la cual el hombre tiene que depender, en la autoridad y el ejemplo de las condiciones, y, teóricamente, en la probabilidad, no en la certidumbre.” (*Óp. cit.*, Löwith, *El sentido...* p.134.) Así pues, todo conocimiento basado en la experiencia sensorial tiene que ser descartado, porque la certidumbre absoluta no puede ser hallada en los sentidos que son engañosos: “La diminuta, aunque importantísima certidumbre que Descartes halló por medio de la eliminación, es la forma del *cogito ergo sum*, con sus ideas innatas. Partiendo de aquí, puede ser reconstruido científicamente el mundo físico mediante las ideas matemáticas, verdadero idioma de la Naturaleza.” (*Ibid.*, p. 135.)

¹²⁷ *Óp. cit.*, Gadamer, *Verdad y...* p. 54.

exactas. De esta manera, el autor de *Verdad y método*, rehabilita el concepto relegado u olvidado de *sensus communis* para corregir o sustituir la noción metódica de la ciencia, la cual para Gadamer fue incorrectamente admitida y aplicada en la fundamentación filosófica o ciencias del espíritu: “...la racionalidad prudencial que defiende Gadamer en contra de la racionalidad metodológica y demostrativa de la ciencia moderna se caracteriza por estar fundada en un complejo de conocimientos y sentimientos socialmente compartidos que pone límites a lo que puede ser considerado como correcto, conveniente o verosímil.”¹²⁸ La racionalidad en las ciencias del espíritu, y en concreto en la hermenéutica, deben comprenderse desde otra perspectiva para Gadamer, *id. est.*, desde una perspectiva prudencial.

Ahora bien, Gadamer inicia el apartado dedicado a Aristóteles y su relevancia en la hermenéutica del Capítulo 10 de *Verdad y Método I*, expresando la importancia que tiene la *phrónesis* o prudencia aristotélica como centro de su propuesta hermenéutica, considerando a ésta como cierta capacidad juiciosa¹²⁹ o discernimiento capaz de relacionar lo particular con lo general y contextualizar las circunstancias:

Si el núcleo mismo del problema hermenéutico es que la tradición como tal tiene sin embargo que entenderse cada vez de una manera diferente, lógicamente esto nos sitúa en la problemática de la relación entre lo general y lo particular. Comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Con ello gana una especial relevancia la *ética aristotélica* que ya habíamos aducido en nuestras consideraciones introductorias a la teoría de las ciencias del espíritu.¹³⁰

De esta manera, habiendo rehabilitado el concepto de *sensus communis* para defender la concepción de racionalidad práctica en las ciencias del espíritu, el autor de *Verdad y método* se

¹²⁸ *Óp. cit.*, Velasco, *La relevancia del pensamiento...* p. 62.

¹²⁹ *Vid.*, Beuchot, *Phrónesis, analogía...*, p. 82.

¹³⁰ *Óp. cit.*, Gadamer, *Verdad y...* p. 383.

propone, siguiendo muy de cerca a Aristóteles, distinguir a la *phrónesis* de conceptos como *episteme* y *techné*. Así, como se había referido en el apartado anterior, la *phrónesis* no puede ser *episteme* o conocimiento teórico o metodológico, el cual se ocupa de un saber exacto y demostrativo, sino que se encarga de las acciones y decisiones del ser humano, las cuales son precisamente particulares y contingentes, así como discernidas por decisiones prácticas y juicios morales; la *phrónesis* o prudencia aristotélica es, pues, un saber práctico afín a la moralidad: “Si lo bueno para el hombre sólo aparece en la concreción de la situación práctica en la que él se encuentra, entonces el saber moral debe comprender en la situación concreta qué es lo que ésta pide de él, o dicho de otro modo, el que actúa debe ver la situación concreta a la luz de lo que se exige de él en general. Negativamente, esto significa que un saber general que no sepa aplicarse en la situación concreta, carecería de sentido...”¹³¹

Asimismo, aunque la *phrónesis* y la *techné* son saberes que se aplican a la concreción de la existencia humana, ésta a la fabricación de objetos y aquella a la actuación del ser humano, así como no son conocimientos abstractos pero que tampoco dependen enteramente de la experiencia y requieren de un saber práctico, no obstante, difieren porque la *techné* tiene como objetivo la conformación de ciertos productos mientras que la *phrónesis* no es conocimiento de objetos, sino que busca el acto correcto y prudente ante cualquier circunstancia, es decir, se relaciona con la *praxis*. La *techné* se puede enseñar, pues al proporcionar reglas, éstas pueden aprenderse, en tanto que la *phrónesis*, como un conocimiento práctico que pretende guiar la acción, no puede enseñarse ni aprenderse. De igual forma, al ser enseñada, la *techné* puede ser olvidada; por el contrario, no ocurre así con la *phrónesis*, pues el ser humano, en su desenvolvimiento y participación en la comunidad, en el *ethos*, no puede prescindir del conocimiento prudencial: “El ejemplo de la ética

¹³¹ *Ibid.*, 384.

aristotélica podrá ayudarnos [...] pues el saber moral tal como lo describe Aristóteles no es evidentemente un saber objetivo, esto es, el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos que él se limitase a constatar, sino que lo que conoce le afecta inmediatamente. Es algo que él tiene que hacer.”¹³²

Se observa entonces claramente que la *phrónesis* o racionalidad práctica no es *episteme* ni puede ser reducida a *techné*, pues al carecer de una metodología propiamente dicha¹³³ como la tiene la ciencia, depende de las circunstancias de cada individuo, del desenvolvimiento de éste en su *ethos* el cual se vincula con el uso de su juicio reflexivo para encaminar su acción, la cual no se realiza sobre principios generales o conceptos abstractos, sino evaluando y ponderando prudentemente las circunstancias. La *phrónesis*, pues, requiere deliberación y decisión que llevará finalmente a la acción: “Este es el punto en el que se relacionan el análisis aristotélico del saber moral y el problema hermenéutico de las modernas ciencias del espíritu. Es verdad que en la conciencia hermenéutica no se trata de un saber técnico ni moral. Pero estas dos formas del saber contienen la misma tarea de la aplicación que hemos reconocido como la dimensión problemática central de la hermenéutica.”¹³⁴

De esta manera, como expresa Mauricio Beuchot en su libro intitulado *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, Gadamer habiendo reivindicado la prudencia aristotélica como una forma de colocar lo particular a razón de lo universal, es decir, de contextualizar¹³⁵, hace de la *phrónesis* un

¹³² *Ibid.*, 385.

¹³³ “...Gadamer reivindica la *phrónesis* como el instrumento adecuado de la interpretación, del acto hermenéutico. Ciertamente no como una metodología, ya que nos dice que no se puede establecer una metodología para algo que es ontológico, como la comprensión humana, sino como un modelo, paradigma o estructura de la misma interpretación, ya se la entienda como acto o como proceso; y es que la *phrónesis* es una virtud, y la construcción de la virtud no puede tener un método preciso como lo tiene la ciencia.” (*Óp. cit.*, Beuchot, *La Phrónesis, analogía y...* p. 83.)

¹³⁴ *Óp. cit.*, Gadamer, *Verdad y...* p. 387.

¹³⁵ ...tiene que ver con las circunstancias, lo cual es suavemente hermenéutico, pues es la relación al contexto” (*Óp. cit.*, Beuchot, *Phrónesis, analogía y...* p. 82.)

modelo para la aplicación hermenéutica: “La *phrónesis* está, para Gadamer, relacionada con la aplicación. La aplicación de lo universal a lo particular, como lo era para Aristóteles. Por la *phrónesis* somos capaces de comprender un texto porque somos capaces de aplicarlo a nosotros mismos, a nuestra situación.”¹³⁶ Así, la aplicación hermenéutica es la capacidad de comprender desde la situación concreta y particular del intérprete lo universal que se encuentra en el texto, y al carecer de reglas¹³⁷ y metodología propiamente dichas, la hermenéutica como la *phrónesis* aristotélica es un saber aplicado y práctico que requiere de observación y experiencia, es decir, requiere ser ejercitado constantemente para transformarse y constituirse, como el acto moral correcto, en una virtud hermenéutica, *id. est., virtus interpretativa*¹³⁸.

Se observa entonces que la propuesta hermenéutica que el autor de *Verdad y método* plantea para las ciencias del espíritu es la comprensión del texto, pues quien interpreta, desde su situación particular y contingente, busca comprender lo universal que se encuentra plasmado en el texto, es decir, a partir de una perspectiva singular busca descifrar el sentido y significado de éste, lo que implica que el texto interpretado es un universal aplicado a situaciones particulares y he ahí la importancia de la aplicación hermenéutica, pues ésta no debe entenderse, para Gadamer, como un principio general empleado en un caso particular, sino como un momento que constituye de inicio a fin a la comprensión: “...el intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto, esto es, comprender lo que dice la tradición y lo que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra. Está obligado a relacionar el texto con esta situación,

¹³⁶ *Ibid.*, 83.

¹³⁷ “La *techné*, como da ciertas reglas, puede aprenderse con lecciones; pero éstas no bastan para adquirir la *phrónesis*, que requiere observación y experiencia de vida. Es decir, se aprende a semejanza de una virtud moral.” (*Ibid.*, 84.)

¹³⁸ *Vid., Ibid.*, p. 83.

si es que quiere entender algo en él.”¹³⁹ El acto de comprensión del texto, para el autor de *Verdad y método* busca, pues, la aplicación y la relación entre lo universal que se halla en el texto y lo particular del intérprete, acto que constituye a la hermenéutica en sí misma, pues a partir de la *phrónesis* o racionalidad práctica, el intérprete puede comprender con mucha mayor cabalidad un texto, siendo capaz de aplicárselo a él mismo, a la situación y al contexto en el que lo interpreta:

...es muy grande la pertinencia que Gadamer asigna a la *phrónesis* o prudencia a la hora de interpretar. La pone como modelo de interpretación, y uno modelo sólo puede aplicarse analógicamente, por analogía. La hermenéutica sigue muy de cerca el proceso que se da en el acto prudencial, con una deliberación muy exigente para llegar al juicio o decisión frente a lo que se va a hacer, en el caso de la hermenéutica, qué interpretación se va a dar, cual se va a favorecer de todas las posibles y aun válidas que habría.¹⁴⁰

2.3 Hacia un concepto de verdad en el marco de una propuesta analogista de la hermenéutica.

Como se ha señalado pertinentemente en el apartado anterior, en *Phrónesis, analogía y hermenéutica* de Mauricio Beuchot, el filósofo coahuilense analiza la importancia de la *phrónesis* aristotélica en la propuesta hermenéutica gadameriana, pues la coloca como modelo al momento de la interpretación, análogo al momento de decidir una acción, intentando colocar lo particular y singular en lo universal o general, es decir, dándole una importancia pertinente al contexto, así como también muestra la relación entre ésta y la analogía, pues habiendo observado, como Gadamer, el papel paradigmático de la prudencia al momento de la interpretación de un texto¹⁴¹, y tomando en cuenta que la *phrónesis* es proporción, medida y armonía, es decir, analogía, esto permite fundamentar una hermenéutica de corte analógico/prudencial, la cual busca ante todo el término medio, la medida y el equilibrio, colocando el texto interpretado en su contexto, lo

¹³⁹ *Óp. cit.*, Gadamer, *Verdad y...* p. 396.

¹⁴⁰ *Óp. cit.*, Beuchot, *La Phrónesis, analogía y...* p. 88.

¹⁴¹ “La *phrónesis* es una virtud teórica, pero volcada sobre las cosas prácticas, y sobre ese modelo se edifica la hermenéutica; es una virtud teórica (de la comprensión) que versa sobre cosas prácticas (los textos concretos que interpretamos)...” (*Ibid.*, p. 95.)

particular en lo universal, asumiendo a su vez el equilibrio proporcional entre la intención del lector al momento de la exégesis y la intención del autor al momento de escribir la obra. He aquí, pues, que hallamos la relevancia de la analogía en la hermenéutica contemporánea:

...hemos visto que la *phrónesis* tiene por modelo la proporción o analogía, ya que la prudencia es la virtud que encuentra el término medio de las acciones y los medios para conseguir los fines, así como la mediación entre los casos particulares y los principios o reglas universales. Es decir, es la virtud que da la moderación, la medida y el equilibrio, cosas todas que corresponden a la proporción o proporcionalidad la cual es la analogía (es lo que la palabra significa en griego).¹⁴²

Siendo pues la analogía una búsqueda de relación entre varias cosas, conceptos o sentidos que guardan o mantienen cierta semejanza o similitud, pero en los que asimismo existe o predomina cierta diferencia o disimilitud, la analogía pretende ser una especie de término medio fluctuante que busca respetar tanto lo idéntico como lo diverso, sabiendo no obstante, que éste último, la disemejanza, predomina. Así, una hermenéutica de corte analógico pretende hallarse en el cruce de dos interpretaciones, la objetividad e intencionalidad del autor al momento de escribir el texto y la subjetividad e intencionalidad del lector al momento de interpretarlo, advirtiendo sin embargo que el texto ya no expresa en su totalidad lo que el primero quiso decir, pues se encuentra entremezclado o contaminado¹⁴³ con la intencionalidad del segundo: "...se trata de llegar a una mediación prudencial y analógica en la que la intención del autor se salvaguarde gracias a la mayor objetividad posible, pero con la advertencia de que nuestra intencionalidad subjetiva se hace presente."¹⁴⁴ Así, a este entrecruce de intencionalidades, se le denomina la intencionalidad del texto, en la que se busca respetar la intencionalidad del autor, pues el texto aún le pertenece, aunque

¹⁴² *Ibid.*, p. 104.

¹⁴³ "En parte se puede recuperar la intención del autor y en parte ya está contaminada de la intención del lector." (*Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...*, p. 50.)

¹⁴⁴ *Ibidem.*

no del todo, aunque reconociendo que la intencionalidad del intérprete se presentifica, es decir, atraviesa de alguna manera el texto al tratar de develarlo y comprenderlo:

Tenemos que darnos cuenta de que el autor quiso decir algo, y el texto –al menos en parte– le pertenece todavía. Hay que respetarlo. Pero también tenemos que darnos cuenta de que el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Nosotros lo hacemos decir algo más, esto es, decirnos algo. No habla en abstracto; lo estamos interpretando nosotros en una situación concreta.¹⁴⁵

De esta forma, siguiendo lo referido por Mauricio Beuchot en su libro intitulado *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, la hermenéutica analógica busca la interpretación de los textos por medio de análogos dinámicos, *id. est.*, interpretaciones o analogías interesadas en el mantenimiento de la intencionalidad del autor pero atravesadas o entremezcladas con la subjetividad del intérprete, del hermeneuta. De esta manera, la hermenéutica analógica en su estructura¹⁴⁶ implica la analogía de atribución¹⁴⁷, lo que conlleva estipular una jerarquía en donde exista un analogado principal¹⁴⁸ y analogados secundarios, en donde al primero se le atribuye la interpretación más cercana a la verdad textual y los segundos, en tanto se acercan o se alejan de ésta, mantienen una relación con el primero, ya sea por su pobreza o riqueza interpretativa o por su mayor o menor grado de adecuación al texto: “En una hermenéutica analógica se pueden comparar proporcionalmente las interpretaciones, e incluso [...] usando la analogía de atribución, tener una jerarquía, [...] en la cual haya [...] una gradación de

¹⁴⁵ *Ibidem.*

¹⁴⁶ Para un estudio con mucha mayor profundidad de la estructura de la hermenéutica analógica, *Vid., Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p.p. 50-55.

¹⁴⁷ “...la analogía de atribución [...] nos dará la posibilidad de contar con una aplicación jerarquizada, [...] pues la atribución implica un orden gradual de aproximación al texto o a la verdad textual...” (*Ibid.*, p. 51.)

¹⁴⁸ “Ni siquiera se puede pretender que aquella que sea el analogado principal de las interpretaciones se quedaría como única y llevaría, por tanto, a una posición unívoca, porque siempre estaría acompañada de otras más. Lo que hace el principal analogado es ordenar, jerarquizar, disponer en una gradación de más y menos; pero no quedaría como única interpretación verdadera, sino como más rica que otras que también serían verdaderas. Ellas podrán reclamar válidamente su posesión de la verdad interpretativa o textual. Pues varias pueden ser igualmente verdaderas pero más ricas o plenas unas que otras.” (*Ibid.*, p. 87.)

interpretaciones en las cuales unas se acercan más a la verdad textual y otras se alejan de ella hasta resultar erróneas.”¹⁴⁹

La verdad textual se conforma de la conjunción y dialéctica que comprende la significación hallada por el autor, así como la significación encontrada por el lector en el texto interpretado: “Así, la verdad del texto comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector; vive de la tensión de ambos, de su dialéctica. Podremos conceder algo más a uno o a otro (al autor o al lector), pero no sacrificar a uno de los dos en aras del otro.”¹⁵⁰ Se observa entonces que Mauricio Beuchot, en su obra llamada *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, defiende en la interpretación analógica de los textos una verdad correspondentista, es decir, una verdad que pretende aproximarse, adecuarse o corresponderse al texto pero encontrada aunque no limitada dentro de marcos conceptuales: “Por eso nuestra intención es tener una noción de verdad correspondentista no rígida, es decir, no biunívoca, sino proporcional, con algo de borrosidad, pero no tanta que se vuelva imprecisa y ambigua o equívoca. Es lo que llamamos correspondencia analógica.”¹⁵¹ De esta manera, desde la hermenéutica analógica, puede expresarse más de una interpretación o explicación válida mediante la analogía de atribución, la cual involucra la posible estipulación de distintas significaciones, sentidos o interpretaciones de un texto, pero que se organizan de forma jerarquizada o graduada, de tal forma que puede haber distintas exégesis o interpretaciones pero habiendo unas mucho más válidas que otras en tanto se adecuan más al texto en vista de que se acercan o aproximan¹⁵² más a la verdad

¹⁴⁹ *Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 52.

¹⁵⁰ *Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 24.

¹⁵¹ *Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...* p. 68.

¹⁵² “Podrá extrañar que hablemos de grados de aproximación. Pero dos interpretaciones pueden ser verdaderas, sólo que una más completa que otra, más rica, más abarcadora, y, en ese sentido, más verdadera. No como si un enunciado fuera más verdadero que otro, sino interpretaciones [...] más amplias que el enunciado. [...] De esta manera, dos interpretaciones pueden ser válidas, pero una puede acercarse más que la otra a la verdad del texto. Ya por la

textual: "...la analogía de atribución [...] hace que nos demos cuenta de que puede haber más de una interpretación válida, es decir, un grupo de interpretaciones válidas, pero que se van jerarquizando [...] de modo que, a partir de un grado, podemos decir que ya se apartan de la verdad textual e incurrir en la invalidez."¹⁵³

Así, una hermenéutica de modelo analógico es una propuesta que, en la búsqueda de la verdad proporcional o analógica, se afana en ser un término medio fluctuante, una mediación entre ambas posturas extremas, el univocismo que busca reducir a un solo significado la intencionalidad del autor y el equivocismo que se afana en hallar un número de significados infinitos¹⁵⁴. Atendiendo, pues, a la diversidad de exégesis, la hermenéutica analógica mantiene cierto equilibrio entre una interpretación en estricto sentido literal, como en las hermenéuticas univocistas, y una interpretación en sentido metafórico o alegórico, como en las hermenéuticas equivocistas: "...una hermenéutica analógica destaca el sentido alegórico que pueden tener algunos textos, pero sin perder todo sentido literal. Es un equilibrio proporcional entre la búsqueda de la intencionalidad del autor –lo que quiso decir– y la intencionalidad del lector –lo que de hecho interpreta– hasta el punto de permitir una lectura simbólica-alegórica..."¹⁵⁵ El equilibrio analógico permite, pues, la oscilación entre una lectura metafórica¹⁵⁶ y una lectura metonímica¹⁵⁷: "La metáfora es cambio de

adecuación, ya por la amplitud, o por lo abarcadora, una interpretación puede ser mejor que otra que sea más o menos aceptable." (*Ibid.*, p.p. 73-74.)

¹⁵³ *Op. cit.*, Beuchot, Tratado de... p. 51.

¹⁵⁴ "...si incorporamos la analogía a la hermenéutica, tendremos *una hermenéutica más amplia que la puramente univocista y más estricta que la puramente equivocista*. Nos ayudará a evitar y superar la interpretación unívoca (moderna y positivista) y la interpretación equivocista (posmoderna y romántica). [...] En cambio, en una hermenéutica analógica se tiene la posibilidad de retomar en cierta medida la univocidad o identidad y en cierta medida la equivocidad o diferencia, pero en ella predominará la diferencia. [...] Conservará la diferencia sin perder del todo la identidad, a través de la semejanza." (*Op. cit.*, *Ibid.*, p.p. 50-51.)

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹⁵⁶ La metáfora es una figura retórica que consiste en referir una palabra o frase con una significación distinta a la usual entre los cuales existe una relación de semejanza. Los casos más usuales de metáfora son la traslación de sentido y referencia, y el juego entre sentido literal y sentido alegórico o figurado.

¹⁵⁷ La metonimia es una figura retórica que consiste en transferir el significado de una palabra a otra, en tanto éstas se encuentren relacionadas en algún grado. Los casos más usuales de metonimia son el paso de los efectos a las causas, así como el paso de lo particular a lo universal.

significado; la metonimia es pasar de los efectos a las causas, y de las partes del todo, esto es, explicación y universalización. La metonimia, así, es la que da cierto amarre y límite a la metáfora. Aprovecha la riqueza creativa de la metáfora pero sujetándola en cuanto le añade el rigor conceptual.”¹⁵⁸ Así pues, dependiendo el tipo de objeto de interpretación, habrá algunos que sólo permitan la interpretación metonímica y habrá otros que sólo permitan la interpretación metafórica, e incluso habrá los que permitan ambas.

Así, el modelo analógico de interpretación, al no consentir una interpretación unívoca ni admitir interpretaciones equívocas ilimitadas, permite cierto grado de relativismo, es decir, un relativismo relativo¹⁵⁹ o moderado en el cual no toda exégesis simbólica es enteramente relativa ni completamente absoluta, sino que busca y se empeña en la mediación de los contrarios, *id. est.*, la verdad que permita la armonía de los opuestos:

...al interpretar un texto, se tratará de obtener un análogo suyo, asimilarlo no de modo mecánico, sino de modo vivo y dinámico, pero sin alterarlo tampoco demasiado. Hacer un análogo del texto, no una copia fiel, que eso sería univocismo; tampoco una recreación completa, que eso sería adulterio, equivocismo. Es una recreación orientada, que busca la intencionalidad del autor hasta donde resulte posible alcanzarla, pero con acendrada conciencia de que siempre interviene nuestra subjetividad. Así, se colocaría a medio camino de la literalidad y la simbolicidad, en el entrecruce del sentido literal y el sentido alegórico, recordando que así era como se aparecía Hermes, el intérprete, en los cruces de los caminos.¹⁶⁰

Desde esta perspectiva, la hermenéutica analógica abarca, a su vez, la analogía de proporcionalidad¹⁶¹, la cual implica una exégesis o interpretación respetuosa de la diferencia y la

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 82.

¹⁵⁹ “...como nuestra noción de correspondencia no es unívoca ni rígida, dará lugar a cierto relativismo, que consideramos moderado, incluso sano y hasta de sentido común. Creemos que puede llamarse *relativismo relativo*, y nos gusta más llamarlo *relativismo analógico*, porque está basado en la proporcionalidad. Se trata de una porción de relatividad, una relatividad proporcionada, pues no se da una correspondencia absoluta ni total. (*Ibid.*, p. 68.)

¹⁶⁰ *Op. cit.*, Beuchot, *Antropología Filosófica...*, p. 58.

¹⁶¹ “...[la analogía] de proporcionalidad [...] nos permitirá una serie de interpretaciones más próximas entre sí, y sólo diversas por las maneras en que se complementan.” (*Ibid.*, p. 51.)

diversidad de sentidos o significaciones sin caer en la desproporción, es decir, permite ampliar los márgenes posibles de interpretación sin perder, no obstante, los límites. De esta manera, se pueden aperturar las posibles lecturas de un texto sin perder la posibilidad de estipular de una jerarquía de interpretaciones que se acercan a una verdad textual. Así, haciendo uso de la analogía de proporcionalidad propia se asocian analogados que tienen una significación o relación común, es decir, que mantienen cierta semejanza y, utilizando la analogía de proporcionalidad impropia se relacionan analogados que guardan cierta desemejanza, respetando de esta manera las diferencias, la multiplicidad de sentidos y la diversidad de interpretaciones sabiendo que entre éstas existe cierto grado de relación o aproximación, sin embargo, distintas por la manera en que se integran unas con otras:

Según la analogía de proporcionalidad, encontramos que las diversas interpretaciones se relacionan unas con otras con arreglo a la proporción de sentido que rescatan del texto. No todas son iguales. Tendrán mayor rango de adecuación al texto aquellas que 1) sean aceptadas por la mayoría de los expertos o especialistas en esa disciplina o época y, mejor aún, aquellas que 2) tengan la capacidad de persuadir a la mayoría de los expertos o especialistas.¹⁶²

Desde esta perspectiva, la hermenéutica analógica, mantiene un rango o margen de *variabilidad analógica o equivocidad sujetable* que le impide reducirse a lo totalmente unívoco pero que asimismo también le impide caer en la entera equivocidad, lo que implica necesariamente la demarcación de ciertos límites así como la construcción de puentes que permitan la vinculación y la comunicación en el momento de la interpretación de un texto: "...la interpretación acude a la analogía, para ser proporcional y para establecer cierta jerarquía entre las interpretaciones que se puedan aceptar, de modo que se pueda hablar de un más y un menos; unas que son más ricas o mejores, que se acercan más a la verdad textual, y otras que ya se alejan de ella..."¹⁶³ Así, la

¹⁶² *Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p.p. 53-54.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 107.

analogía imposibilita en el proceso de interpretación, la reducción de ésta a lo completamente unívoco o idéntico, imposibilitando la postulación de un único significado, así como también impide caer en la entera equivocidad o diferencia, restringiendo la existencia de un cantidad indiscriminada de significaciones. De esta manera, queda enteramente manifiesto que el ideal de la *phrónesis* aristotélica es el ideal de la hermenéutica analógica, *id. est.*, la búsqueda del término medio, el deseo incesante de la proporcionalidad, el afán de medida y la siempre reconfortante armonía, que se expresan en la verdad textual o verdad analógica.

Capítulo III. La hermenéutica en la obra del filósofo italiano Gianni Vattimo: la nueva *koiné* cultural y el evento y despido de la verdad.

Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.

Karl Marx. *Tesis sobre Feuerbach*.

3.1 La hermenéutica contemporánea comprendida como *koiné* cultural.

En una ciudad al norte de Italia, capital de la región de Piamonte, un carretero fustigaba su caballo en una parada de coches cuando, intempestivamente, un individuo surgido de entre la *Piazza Carlo Alberto*, la cual se encontraba cubierta de nieve, se acercó al animal y lo rodeó entre sus brazos con el objeto de protegerlo de los golpes, sollozando y llenándolo asimismo con sus lágrimas para, finalmente, caer desmayado al suelo¹⁶⁴. El hospedero de aquel incipiente defensor de animales¹⁶⁵, llamado David Fino¹⁶⁶, lo trasladó ese mismo día, 3 de enero de 1889, hasta su habitación de Turín, que aquel individuo había alquilado desde finales de 1888¹⁶⁷. Una vez recuperado del incidente, ese curioso sujeto estuvo toda la noche en vela escribiendo turbada e inquietamente cartas a sus amigos y colegas¹⁶⁸. Así es como pasó a la historia de la filosofía el

¹⁶⁴ "...el 3 de enero de 1889, en la parada de coches de punto, no puede soportar que un cochero maltrate a un viejo caballo y, entre sollozos y lágrimas, se abraza al cuello del animal y cae desplomado." (Colomer, Eusebi, *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger: El postidealismo. Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Herder, España, 2002, p. 257.)

¹⁶⁵ "Su alegría es la imagen misma de la tristeza y así, él, que no mostró jamás especial afinidad hacia los animales, siente ahora hacia ellos una incontenible piedad: venda con su propio pañuelo la pata rota a un perrillo..." (*Ibidem.*)

¹⁶⁶ *Ibidem.*

¹⁶⁷ "A finales de 1888 Nietzsche entra en Turín en un estado de euforia. Todo le entusiasma: el sol, el aire, el cielo, las calles y sus viandantes. Siente que la vida vale la pena de ser vivida. Le parece que todo el mundo le trata como a un pequeño príncipe y que hasta la viejecita que le vende uvas busca para él las más maduras." (*Ibidem.*)

¹⁶⁸ "Antes y después de este derrumbamiento escribe extrañas cartas a sus confidentes. El 31 de diciembre de 1888 termina así una carta a Peter Gast: «No conozco más mi dirección; supongamos que para empezar fuera: Palazzo del Quirinale». En los primeros días de enero de 1889 envía estas breves palabras a Cósima Wagner: «Ariadna, yo te quiero». Y firma: Dionisos. El 4 de enero, tres billetes. A Brandes, su descubridor danés: «Amigo Georges, después de haberme descubierto, no significa gran cosa encontrarme: lo difícil es perderme». Firma: El Crucificado. A Burckhardt: «A mi venerado Jacob Burckhardt. Ésta fue la pequeña broma con la que me perdono el tedio de haber creado un mundo. Eres nuestro gran maestro y yo, junto con Ariadna, sólo tengo que ser el equilibrio dorado de todas las cosas». Firma: Dionisos. A Gast: «A mi maestro Pietro: Cántame un canto nuevo: el mundo está transfigurado y todos los cielos se regocijan ». Firma: El Crucificado. Finalmente el 5 de enero de nuevo una larga carta a Burckhardt: «Querido profesor, preferiría ser profesor en Basilea que Dios, pero no me he atrevido a llevar tan lejos mi egoísmo privado hasta abandonar su causa la creación del mundo...» Esta vez Nietzsche firma con su propio nombre y añade

inicio de la locura de Friedrich Nietzsche. El filósofo alemán, el cual había tenido precisamente su época más productiva un año antes del derrumbamiento mental, vivirá los últimos once años de su vida en un estado de completa alienación, no escribiendo nunca más otro texto filosófico, falleciendo el 25 de agosto de 1900¹⁶⁹. Sin embargo, la ciudad que se conmocionó por esta escena, *id. est.*, la pérdida de razón de Nietzsche y el fin de su creación filosófica, verá treinta y seis años después el nacimiento de un hombre que retomará y reinterpretará la labor intelectual de aquél, Gianni Vattimo.

En su obra intitulada *Ética de la interpretación*, Vattimo afirma que, habiendo sido el marxismo y el estructuralismo los lenguajes comunes durante los años cincuenta, sesenta y setenta respectivamente, y llegando al fin a su ocaso en los años ochenta, propone a la hermenéutica como el remplazo de aquellos, instaurándola como la nueva *koiné* cultural. Expresar, pues, que la hermenéutica contemporánea es una nueva *koiné* significa afirmar que, existiendo y conviviendo distintos y muy variados paradigmas y tradiciones filosóficas en el pensamiento contemporáneo¹⁷⁰, se requiere un idioma común para la comunicación entre todas éstas, *id. est.*, una forma de lenguaje familiar y de carácter interpretativo que sea centro de referencia cultural para los distintos discursos y que sea capaz de articular, dialogar, traducir y dar sentido a estos: “Decir que la hermenéutica sea tal *koiné* sostiene sólo, desde el punto de vista de la descripción factual, que así como en el pasado gran parte de las discusiones filosóficas, o de crítica literaria, o de metodología de las ciencias humanas, tenían que rendir cuentas al marxismo o al estructuralismo, sin que por ello

esta misiva: «Mañana vendrá mi hijo Humberto con la deliciosa Margarita a los que yo recibo, sin embargo, en mangas de camisa. El resto para la señora Cósima... Ariadna. De tiempo en tiempo se produce un mágico encantamiento. He hecho poner a Caifás en cadenas; yo mismo he sido crucificado el año pasado de manera muy penosa por los médicos alemanes»” (*Ibid.*, p.p. 257-258.)

¹⁶⁹ “Trasladado de Basilea a Jena y de Jena a Naumburg, Nietzsche estuvo primero bajo los cuidados de su madre y después, tras la muerte de ésta, de su hermana Elisabeth. Después de once años de locura, el 25 de agosto de 1900, una apoplejía acabó con su vida.” (*Ibid.*, p. 259.)

¹⁷⁰ *Vid.*, *Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 99.

tuvieran que aceptar sus tesis, como sucedía a menudo, así hoy la hermenéutica parece haber asumido esa misma posición central.”¹⁷¹ Convertir, pues, a la hermenéutica en el nuevo lenguaje compartido del pensamiento contemporáneo no ha sido un acto gratuito, sino es el resultado de la observación por parte del filósofo italiano del surgimiento de la hermenéutica como disciplina filosófica¹⁷² y la relevancia que ha tenido, así como el reconocimiento de está para afrontar y responder a la experiencia de la época contemporánea: “...se reconoce, de hecho, a la hermenéutica una centralidad, que se testimonia por la presencia misma del término, de las temáticas hermenéuticas y de los textos que las exponen, en los debates, en la enseñanza, en los cursos universitarios, y hasta en aquellos terrenos –tales como la medicina, la sociología o la arquitectura, por señalar algunos– que buscan establecer con la filosofía un nuevo vínculo.”¹⁷³ La hermenéutica se muestra entonces como la expresión conceptual de un momento histórico determinado, que debe responder a las necesidades y exigencias del pensamiento contemporáneo, siendo así, pues, como el origen de la palabra *koiné* indica, un lenguaje devenido común en la filosofía contemporánea.

Ahora bien, siguiendo los supuestos conceptuales de la propuesta de Gianni Vattimo sobre la actualidad de la hermenéutica, las preguntas que surgen son: ¿qué se expresa en la actualidad de la hermenéutica?, y, ¿a qué exigencias y objetivos debe responder esta nueva *koiné* cultural? Para responderlas es necesario remontarse al ocaso de los lenguajes comunes anteriormente referidos, y en concreto, a la desaparición de la hegemonía estructuralista. El estructuralismo de los años setenta, siguiendo al filósofo turinés, buscaba responder a ciertas exigencias de su tiempo, la pretensión de alejamiento del eurocentrismo y la búsqueda del diálogo entre la cultura occidental

¹⁷¹ Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1991, p.p. 55-56.

¹⁷² “En el momento de la publicación de *Verdad y método* de Gadamer (1960), hermenéutica era un término especializado, que designaba aún, para la cultura común una disciplina particular ligada a la interpretación de los textos literarios, jurídicos o teológicos; hoy el término ha adquirido, sin embargo un significado filosófico mucho más amplio...” (*Ibid.*, p. 56).

¹⁷³ *Ibidem*.

y las demás culturas del mundo¹⁷⁴, por medio de la neutralidad del sujeto, pretendiendo una perspectiva ahistórica y la imposición de esquemas rígidos y formalistas. No obstante, estas características metodológicas provocaron el uso excesivo de estructuras descriptivas prescindiendo de las consideraciones de contenido, así como del olvido de la relación del observador y lo observado: “El método estructural, llevado a sus últimas consecuencias, reducía a inesencialidad los contenidos, porque colocaba en una situación de abstracta neutralidad, nunca tematizada, al sujeto «ausente», del método mismo. Los contenidos a los cuales el método se aplica [...] se tornan inesenciales en la medida en que el interés del observador se pretende como puramente cognitivo.”¹⁷⁵ De esta manera, las exigencias e inquietudes a las que el estructuralismo no pudo responder son, precisamente, las que la hermenéutica, como nueva *koiné*, retoma y procura responder en su entera insatisfacción con la neutralidad estructuralista del sujeto, *id. est.*, una exigencia en la relevancia de los contenidos lejos de principios estructurantes rígidos, así como una exigencia historicista que deja fuera toda consideración neutral del observador sobre lo observado: “...el pensamiento [...] se [vuelve] hacia la hermenéutica para reencontrar la historicidad y esencialidad de los contenidos que el estructuralismo había olvidado...”¹⁷⁶ Ahí pues, se encuentra la actualidad de la hermenéutica para Gianni Vattimo.

La interpretación, afirma el filósofo italiano, no es una descripción de la experiencia realizada por un sujeto neutral, sino un evento dialógico¹⁷⁷ o diálogo interpretativo¹⁷⁸ entre

¹⁷⁴ “Es cierto que, por otra parte, los estructuralistas habían reivindicado, con razón, contra una tradición historicista y evolucionista que hacía de Occidente el centro del mundo y se prestaba fácilmente a justificaciones ideológicas del imperialismo, el significado también «político» de estudiar a los hombres como si fueran hormigas...” (*Ibid.*, p. 57).

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.p. 56-57.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷⁷ “...la interpretación no es ninguna descripción por parte de un observador «neutral», sino un evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden en la medida que son comprendidos dentro de un horizonte tercero, del cual no disponen, sino en el cual y por el cual son dispuestos.” (*Ibid.*, p.p. 61-62).

¹⁷⁸ “En el diálogo interpretativo, cuando es experiencia de verdad y juego en este sentido, no hay un interlocutor que «venza» y reduzca a sí al otro; la fusión de horizontes hermenéutica es el surgimiento de un *tertium* radicalmente

interlocutores que pertenecen a una ubicación histórica precisa y determinada, a la que denomina horizonte común. Así, los interlocutores son modificados durante este diálogo contextual, así como éste a su vez se ve afectado por ese mismo proceso dialógico, en una especie de modificar siendo modificado: "...el pensamiento hermenéutico pone el acento en la pertenencia de observante y observado a un horizonte común, y en la verdad como evento que, en el diálogo entre los dos interlocutores, «pone en obra» y modifica, a la vez, tal horizonte.”¹⁷⁹ De esta manera, los interlocutores se comprenden en tanto son comprendidos dentro de su ubicación histórica, la cual no es superable de ninguna forma, pues los interlocutores pertenecen a la situación misma que están tratando de explicar, y, por ende, no pueden aspirar a ningún tipo de neutralidad: “La hermenéutica, situándose en contra de la pretensión (aunque sólo sea implícita) de neutralidad positivista y estructuralista, reivindica la pertenencia del «sujeto» al juego de la comprensión y al evento de la verdad, [...] considera la pertenencia, el jugar siendo jugado, como una fase definitiva que no es superable en un momento final de apropiación y de consumación de lo propuesto por parte del sujeto.”¹⁸⁰

Ahora bien, Gianni Vattimo denomina a la verdad surgida de aquel evento dialógico entre interlocutores como evento de la verdad. Esta concepción de verdad busca distanciar a la hermenéutica, basándose en gran medida en la propuesta de Hans-Georg Gadamer en su libro llamado *Verdad y Método I*¹⁸¹, de un horizonte objetivista-metafísico, *id. est.*, pretende liberar a la hermenéutica contemporánea, comprendida como una nueva *koiné* cultural, de la verdad como

nuevo, que, por tanto, es juego también en cuanto «pone en juego» los interlocutores en su ser. (Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1991, p. 90).

¹⁷⁹ *Óp. cit.*, Vattimo, *Ética de la...*, p. 62.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 62.

¹⁸¹ “Para el Gadamer de *Verdad y método* se trataba de reivindicar la legitimidad de una experiencia «extrametódica» de la verdad: la verdad del arte, de la historia, de la «tradición» que vive en la lengua; y la constitutiva lingüisticidad de la experiencia.” (*Ibid.*, p.p. 65-66).

correspondencia entre el enunciado expresado y la realidad, una noción de verdad metafísica, que no responde según el filósofo italiano, a las necesidades y exigencias del pensamiento contemporáneo: "...la verdad no es principalmente la proposición que describe fielmente, desde el exterior, un estado de cosas, sino que es evento, respuesta a los mensajes que provienen de una tradición, interpretaciones de estos mensajes y acaecimiento de un mensaje nuevo transmitido a otros interlocutores."¹⁸² De esta manera, la hermenéutica, que habiendo devenido *koiné* cultural no puede ser *una en ésima descripción de la estructura de la experiencia*, sino que habiéndose redefinido de una forma coherente y rigurosa, debe pretender una *verdad extrametódica*, que surgida a partir de la hermenéutica gadameriana, la cual se centra en la lingüisticidad para la comprensión del mundo, y de la propuesta heideggeriana, que se preocupa por la pregunta que interroga por el sentido del ser, debe entenderse como acto interpretativo.

Así, la hermenéutica contemporánea comprendida como nueva *koiné* cultural, debe rendirle cuentas a sus propios orígenes conceptuales, los cuales se encuentran, siguiendo lo formulado por Gianni Vattimo, en las propuestas hermenéuticas de Hans-Georg Gadamer¹⁸³, Martin Heidegger¹⁸⁴ y Friedrich Nietzsche: "Enfrentada a tales requerimientos que se hacen explícitos justo a medida que deviene *koiné*, la hermenéutica debería determinarse a rendir cuentas con sus propias bases y

¹⁸² *Ibid.*, p. 67.

¹⁸³ "Gadamer, como es sabido, no comparte, en efecto, la «condena» pronunciada por Heidegger contra la metafísica griega, para él lo que se trata de criticar –a la luz de una «fenomenología» de la experiencia vivida, que resulta también ella misma, sin embargo altamente problemática desde el punto de vista hermenéutico (ya que muestra todavía estar demasiado regida por la idea de que se pueda acceder a las cosas mismas, y no sólo a las «palabras» transmitidas...)– es la reducción de la verdad al ámbito del método científico-positivo, reducción que ha tenido lugar a lo largo de los siglos XVIII y XIX..." (*Ibid.*, p. 68).

¹⁸⁴ "Si con Heidegger pensamos [...] la metafísica como historia del ser –y, por tanto, principalmente desde la unidad de base que hay entre las dos «culturas», la humanista y la científica, en tanto que expresiones de la misma «época» del ser– es posible que el pensamiento hermenéutico logre formular un programa emancipatorio más radical y consecuente con una más explícita asunción de su propia ubicación histórica. [...] En esta historia no se evidencia sólo el problema de reconocer, de otro modo o más fundamentalmente que en la verdad científica, también la verdad del arte, de la historia, etc." (*Ibid.*, p. 69).

sobre todo con la herencia heideggeriana.”¹⁸⁵

3.2 *El evento de la verdad en la hermenéutica contemporánea devenida koiné cultural: Gadamer, Heidegger y Nietzsche.*

En su libro titulado *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Gianni Vattimo observa que la hermenéutica, incluso ya desde la propuesta filosófica de Friedrich Schleiermacher, no se restringía más a los campos de la interpretación clásica, jurídica y a la exégesis bíblica, sino que demostrando un carácter explosivo con referencia a sus propios límites, se había volcado a la interpretación de cualquier tipo de mensaje: “La hermenéutica no es más, [...] ya en Schleiermacher, disciplina reservada a los problemas de la explicación de textos particularmente remotos, o difíciles, o decisivos (como son los textos clásicos, los textos jurídicos, la Biblia), sino que se aplica a cualquier tipo de mensaje, ya sea escrito u oral.”¹⁸⁶ Así, aunada a esta *tendencia de explosión*¹⁸⁷, se encuentra la vocación constitutiva, por parte de la hermenéutica contemporánea, de poner en crisis la noción misma de fundamentación; idea que el filósofo italiano extrae de la propuesta hermenéutica de Martin Heidegger en su obra llamada *Ser y tiempo*.

Así pues, en el texto intitulado *Introducción a Heidegger*, el filósofo turinés afirma que *Ser y tiempo*¹⁸⁸ tiene como punta de partida el problema sobre el replanteamiento de la noción de ser, en vista de que esta cuestión en la historia del pensamiento occidental, se ha relacionado

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 68.

¹⁸⁶ *Óp. cit.*, Vattimo, *Más allá del...*, p. 86.

¹⁸⁷ “...sean ellos, de vez en vez, los de la exégesis sagrada, que son superados a partir de Schleiermacher, o sean, luego, los de lo «clásico» en general, o de los textos jurídicos, o del documento histórico, y quizás, al fin, los mismos del lenguaje-palabra...” (*Ibid.*, p. 87).

¹⁸⁸ Vattimo expone que el periodo en el que Heidegger escriba *Ser y tiempo*, la filosofía se encontraba sometida por el neokantismo, no obstante, el filósofo alemán no continuará esta corriente de pensamiento, sino que polemizará contra ella: “La reivindicación de la necesidad de ir más allá de la lógica y la negativa a considerar las categorías sólo como funciones del pensamiento son ya elementos muy claros de una polémica contra el neokantismo) que habrá de acentuarse cada vez más.” (*Óp. cit.*, Vattimo, *Introducción a...* p. 15.)

exclusivamente con el concepto de presencia¹⁸⁹, por lo que requiere una reformulación, es decir, una reexaminación de la noción de ser:

Cuando se habla, en el caso del pensamiento heideggeriano, de ‘existencialismo’ (término que él mismo rechaza y que hoy está un poco pasado de moda pero que conserva su legitimidad), hay que advertir que la palabra no indica el predominio exclusivo del interés por la existencia del hombre sobre la problemática propiamente metafísica; el problema central de Heidegger es el problema del ser. Existencialismo significa, por un lado, que este problema se replantea dramáticamente, precisamente debido a la incapacidad de la filosofía europea de la época (todavía dominada por la concepción clásica del ser entendido como simple presencia) de pensar la historicidad y la vida en su efectividad, [...] y significa, por otro lado, que un replanteamiento del problema del ser puede efectuarse sólo partiendo de un renovado análisis de ese fenómeno que, precisamente por cuánto no puede pensarse dentro de las categorías metafísicas tradicionales, nos obliga a ponerlas en tela de juicio: el fenómeno de la existencia en su efectividad.¹⁹⁰

Se observa entonces que la analítica existencial de *Ser y tiempo* inicia con un *análisis preparatorio del ser del hombre* en el que se aborda la investigación sobre la existencia del ser humano¹⁹¹, partiendo de la cotidianidad, *id. est.*, del escenario más común y general en el que aquel se desarrolla¹⁹², en vista de que el sujeto se sitúa, se conforma y se proyecta en su propia cotidianidad. La indagación por parte de Heidegger se aborda de esta forma porque, para Vattimo,

¹⁸⁹ “...el sentido del concepto de ser se identifica siempre con la noción de la presencia, la cual podríamos llamar también, con término quizá más familiar, la objetividad. Es, en un sentido pleno, aquello que ‘subsiste’, aquello que puede encontrarse, aquello que ‘se da’, aquello que está presente; por lo demás, no es una casualidad el hecho de que el ser supremo de la metafísica, Dios, es también eterno, es decir, presencia total e indefectible. Ahora bien, como es el ser histórico del espíritu lo que nos obliga a reexaminar la noción de ser, y como ésta, aun en un análisis preliminar, se revela dominada por la idea de la presencia –pensada en relación con una específica determinación temporal–, la reformulación del problema del ser se lleva a cabo en relación con el tiempo.” (*Ibid.*, p. 24.)

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹¹ “*Ser y tiempo* comienza pues con un análisis preparatorio del ser del hombre. Ese ser debe ser asumido y estudiado en su acepción más general y comprensiva para evitar ante todo el riesgo de que subrepticamente un aspecto se presente como esencial (por ejemplo, tomar el conocimiento como elemento constitutivo esencial del hombre), es decir, teorizando sobre ese aspecto sin haberlo previamente problematizado.” (*Ibid.*, p. 24-25.)

¹⁹² “Este escrúpulo de inicial ‘imparcialidad’ de la indagación, escrúpulo que hereda de la fenomenología, lleva a Heidegger a comenzar a plantear el problema del ser del hombre partiendo de lo que él llama la ‘cotidianidad’ [...]. El análisis del ser del hombre debe dirigirse a su modo de darse tanto más común como más general.” (*Ibid.*, p. 25).

el hombre es un ente específico que se constituye y determina en el mundo, esto significa que es un ser contextualizado. De esta forma, al constituirse como un ser en el mundo, el ser del hombre se mantiene frente a un sinfín de posibilidades de poder ser, aunque no todas sean posibles de realizar:

...el hombre está definido por su poder ser, es decir, por el hecho de que está referido al propio ser como a la propia posibilidad, ¿qué sentido tiene hablar en este caso de esencia y de naturaleza? Tradicionalmente, cuando se habla de la naturaleza de un ente se entiende el conjunto de los caracteres constitutivos que el ente posee y sin los cuales no es aquello que es. Pero decir que la naturaleza del hombre es poder ser equivale a decir que su naturaleza consiste en no tener una naturaleza o una esencia. Aún más complejo es el uso del término ‘existencia’. Algo existente es generalmente entendido como algo ‘real’, y, según se ha dicho, algo simplemente presente. Pero si el hombre es poder ser, su modo de ser es el de la *posibilidad* y no el de la *realidad*...¹⁹³

Así, afirmando que el ser del hombre es un poder ser, el modo de ser del hombre no se constituye como una realidad meramente presente, sino como una verdadera posibilidad, por ende, el ser humano no es una simple presencia, sino que sobrepasa la realidad cuando se encamina hacia la posibilidad misma: “El término existencia, en el caso del hombre, ha de entenderse en el sentido etimológico de *existere*, estar afuera, sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección de la posibilidad. Si entendemos el término existencia en este sentido, habrá de reservárselo sólo para el hombre...”¹⁹⁴ De esta forma, conceptualizando el ser del hombre como un poder ser, como posibilidad, como sentido y como proyecto¹⁹⁵ en el mundo, en la propuesta hermenéutica de

¹⁹³ *Ibid.*, p. 26.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser [...] El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el *Dasein* organizara su ser, sino que, en cuanto *Dasein*, el *Dasein* ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe. El *Dasein*, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades. (Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, España, 2014, p. 164.)

Heidegger, el individuo se conforma como *Dasein*¹⁹⁶:

El ser del hombre consiste en estar referido a posibilidades; pero concretamente este referirse se efectúa no en un coloquio abstracto consigo mismo, sino como existir concretamente en un mundo de cosas y de otras personas. El modo de ser medio y cotidiano del hombre, del cual decidimos partir, se presenta ante todo como ser en el mundo. El término alemán para designar 'existencia' es *Dasein*, literalmente 'ser o estar aquí o ahí'. El término expresa bien el hecho de que la existencia no se define sólo como rebasamiento que trasciende la realidad dada en dirección de la posibilidad, sino que este sobrepasamiento es siempre sobrepasamiento de algo, está siempre situado, está aquí. Existencia, *Dasein*, ser en el mundo, son pues sinónimos. Los tres conceptos indican el hecho de que el hombre está 'situado' de manera dinámica, es decir, en el modo del poder ser o también, como dirá Heidegger [...], en la forma del proyecto.¹⁹⁷

Habiendo definido el ser del hombre como *Dasein, id. est.*, como ser en el mundo, se vuelve necesario, pues, definir el concepto de mundo¹⁹⁸. Así, el mundo es el sitio en el cual las cosas son para el hombre instrumentos y su utilizabilidad¹⁹⁹, su función²⁰⁰ o su significado²⁰¹ de ser se

¹⁹⁶ "De conformidad con el uso de los términos que hace Heidegger en *Ser y tiempo*, también en nuestra exposición llamaremos al hombre sencillamente el *Dasein* entendiendo este término en el sentido de existencia (trascendencia) situada (en el mundo)..." (*Óp. cit.*, Vattimo, *Introducción a...* p. 28.)

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.p. 26-27.

¹⁹⁸ "Si el *Dasein* se define como ser en el mundo, habrá que definir más precisamente la noción de mundo." (*Ibid.*, p. 28.) "El estar-en-el-mundo y, consiguientemente, también el mundo, deben convertirse en tema de la analítica en el horizonte de la cotidianidad media, como el más inmediato modo de ser del *Dasein*. Será necesario examinar el estar-en-el-mundo cotidiano, de tal manera que, buscando apoyo fenoménico en éste, podamos fijar la mirada en el mundo." (*Óp. cit.*, Heidegger, *Ser y...* p. 88.)

¹⁹⁹ "¿Qué son, en efecto, en la cotidianidad media las cosas que se encuentran en el mundo? Antes que ser simples presencias, realidades provistas de una existencia 'objetiva', las cosas son para nosotros instrumentos. La utilizabilidad (*Zuhandenheit*) de las cosas o en general su significado en relación con nuestra vida (amenaza, placer, indicio de algo diferente, etc., en suma, todos los modos en que las insertamos en nuestra existencia y de alguna manera las referimos a nuestros fines) no es algo que se agregue a la 'objetividad' de las cosas sino que es su modo de darse más originario, el modo en que en primer lugar se presentan en nuestra experiencia. Que las cosas sean ante todo instrumentos no quiere decir que sean todas medios que empleemos efectivamente, sino que las cosas se presentan a nosotros ante todo provistas de cierta significación respecto de nuestra vida y de nuestros fines." (*Óp. cit.*, Vattimo, *Introducción a...* p. 28.)

²⁰⁰ "...el mundo no le es dado primariamente al *Dasein* como un conjunto de 'objetos' con los cuales en un segundo momento se pondría en relación al atribuirle sus significados y funciones. Las cosas se le dan ya siempre provistas de una función, esto es, de un significado..." (*Ibid.*, p. 33.)

²⁰¹ "En el signo, la utilidad coincide con la "capacidad de referencia", el signo no tiene otro uso que el de referirse a algo. De manera que en el signo se pone de manifiesto de manera particularmente clara lo que en general es propio de todas las cosas intramundanas, es decir, la referencia en el sentido de la conexión con otra cosa. [...] En efecto, se puede decir que si el mundo es la totalidad de los instrumentos del hombre, los signos son un poco como las "instrucciones para usar" dichos instrumentos. De hecho aprendemos a usar las cosas no tanto viéndolas usar o usando todos los

encuentran en la relación que tienen con la existencia del sujeto, empero, en cierta medida, los instrumentos ya tienen una significación propia respecto a su utilizabilidad en el marco de la cotidianidad y conforme a fines propios. “El hombre está en el mundo siempre como ente referido a sus posibilidades propias, es decir, como alguien que proyecta: y encuentra las cosas, en primer lugar, incluyéndolas en su proyecto, es decir, asumiéndolas, en un sentido amplio, como instrumentos.”²⁰² Así pues, las cosas se comprenden como una totalidad instrumental, relacionadas con las posibilidades y el modo de poder ser del hombre, por lo cual existe una familiaridad con los significados que tienen los instrumentos: “Las cosas son ante todo instrumentos; pero el instrumento nunca está aislado, siempre es instrumento para algo. [...] el instrumento, por ser tal, exige que esté dada una totalidad de instrumentos dentro de la cual él se define: ‘antes del medio individual está ya descubierta una totalidad de medios’. [...] el mundo no es la suma de las cosas sino que es la condición para que aparezcan las cosas individuales, para que éstas sean.”²⁰³ Se observa, entonces, que las cosas tienen en sí mismas uno o varios sentidos para el ser humano en la medida que éste descubre la instrumentalidad, función y significación de aquellos: “...la totalidad de los instrumentos se da sólo en cuanto existe alguien que los emplea o puede emplearlos como tales, en cuanto esté el *Dasein*, para el cual los instrumentos tienen su sentido, su utilidad.”²⁰⁴ De esta forma, el mundo en el que se encuentra el ser humano, no es simplemente la suma de todas las cosas, sino que es la condición necesaria para que los instrumentos individuales se revelen y se conformen.

Siguiendo la interpretación hecha por Gianni Vattimo de la obra heideggeriana, dos son los

instrumentos de que está constituido el mundo, sino principalmente a través de los discursos que nos ponen al corriente sobre el uso de las cosas.” (*Ibid.*, p. 31.)

²⁰² *Ibid.*, p.p. 28-29.

²⁰³ *Ibid.*, p. 30.

²⁰⁴ *Ibidem.*

modos fundamentales que constituyen al *Dasein* en cuanto éste se proyecta en el mundo; el primero es la comprensión y el segundo la valencia emotiva. De esta forma, la comprensión se refiere a la relación originaria que el individuo tiene con la totalidad de significados de los objetos del mundo²⁰⁵, es decir, la comprensión es aquel conjunto de ideas y prejuicios que guían al sujeto en el descubrimiento de las cosas²⁰⁶ y que no puede ser reducida sencillamente a la facultad de razonar, sino a la afectividad del ser humano en la medida que se encuentra abierto al mundo²⁰⁷, siendo el comprender la facultad más propia del *Dasein* en su relación con el mundo y su cotidianidad²⁰⁸: "...la comprensión es proyecto por cuanto es un poseer la totalidad de los significados que constituyen el mundo antes de encontrar las cosas individuales; pero esto ocurre sólo porque el *Dasein* es constitutivamente poder ser y puede encontrar las cosas sólo insertándolas en este su poder ser y entendiéndolas, por lo tanto, como posibilidades abiertas."²⁰⁹ Asimismo, la valencia emotiva se refiere a cierta disposicionalidad afectiva²¹⁰ que le permite al ser humano dirigirse o encaminarse hacia las cosas, y ésta le da la condición de encontrarse y sentirse²¹¹ en el mundo, residiendo, pues, en una situación afectiva antes las cosas, *id. est.*, es hallarse afectivamente

²⁰⁵ "En lo tocante al *Dasein*, ser en el mundo equivale a tener originariamente intimidad con una totalidad de significados. Como ya vimos, el mundo no le es dado primariamente al *Dasein* como un conjunto de 'objetos' con los cuales en un segundo momento se pondría en relación al atribuirle sus significados y funciones. Las cosas se le dan ya siempre provistas de una función, esto es, de un significado; y se le pueden manifestar como cosas únicamente en cuanto se insertan en una totalidad de significados de la cual el *Dasein* ya dispone." (*Ibid.*, p. 33.)

²⁰⁶ "...podríamos decir que el mundo se nos da sólo en la medida en que ya tenemos siempre (esto es, originariamente, antes de toda experiencia particular) cierto 'patrimonio de ideas' y, si se quiere, ciertos 'prejuicios', los cuales nos guían en el descubrimiento de las cosas. Ocurre como en la lectura de un libro: todos tenemos la experiencia de que un libro nos habla en la medida en que 'buscamos' en él algo; o, como decía Platón, podemos reconocer lo verdadero cuando lo encontramos, porque de alguna manera ya lo conocemos." (*Ibidem.*)

²⁰⁷ "La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado. Si lo interpretamos como un existencial fundamental, con ello se muestra que este fenómeno es comprendido como un modo fundamental del ser del *Dasein*." (*Óp. cit.*, Heidegger, *Ser y...* p. 161.)

²⁰⁸ "En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el poder-ser. El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible." (*Ibid.*, p. 162.)

²⁰⁹ *Óp. cit.*, Vattimo, *Introducción a...* p. 34.

²¹⁰ "El *Dasein*, en cuanto ser en el mundo, no sólo tiene ya siempre cierta comprensión de una totalidad de significados, sino que tiene siempre cierta disposicionalidad; es decir, las cosas no sólo están provistas de un significado en un sentido 'teórico', sino que también poseen una valencia emotiva." (*Ibid.*, p. 36.)

²¹¹ "La disposicionalidad, esto es, el modo originario de encontrarse y de sentirse en el mundo, es una especie de primera 'prensión' global del mundo que de alguna manera funda la comprensión misma." (*Ibid.*, p. 37.)

dispuesto en el mundo dejándose afectar por éste y simultáneamente afectándolo a su vez. De esta forma, la valencia emotiva se refiere a una especie de precomprensión, más originaria que la comprensión²¹², de las cosas, concerniente a una disposicionalidad del hombre de desear y querer relacionarse con el mundo y comprenderlo:

El *Dasein* no es nunca un sujeto puro porque no es nunca un espectador desinteresado de las cosas y de los significados; el ‘proyecto’ dentro del cual el mundo se le aparece al *Dasein* no es una apertura de la ‘razón’ como tal (como el a priori kantiano), sino que es siempre un proyecto ‘calificado’, definido, podríamos decir, ‘tendencioso’. La afectividad no es un accidente que se coloque junto a la pura visión teórica de las cosas como un aspecto susceptible de ser distinguido y del cual se pueda prescindir (en un esfuerzo de conocimiento desinteresado). Ya dijimos que el mundo no nos sería accesible si no tuviésemos una precomprensión de él como totalidad de significados; pero ahora esta precomprensión se nos manifiesta constitutivamente vinculada con una disposicionalidad determinada.²¹³

Ahora bien, Heidegger afirma que el *Dasein* puede tener, habiéndolo caracterizado como poder ser, como posibilidad, una existencia auténtica o una inauténtica:

...el *Dasein* puede ser auténtico o inauténtico, por cuanto siendo él mismo su propia posibilidad, ‘puede, en su *Dasein*, o bien ‘elegirse’, conquistarse, o bien perderse y no conquistarse en modo alguno.’ Por otra parte, [...] la inautenticidad parece caracterizada esencialmente por la incapacidad de alcanzar una verdadera apertura en dirección de las cosas, una verdadera comprensión, ya que en vez de encontrar la cosa misma se mantiene uno en las opiniones comunes.

De esta manera, existencia inauténtica debe ser comprendida como el *Dasein* que no se ha apropiado de sí mismo, y en esta inapropiación de sí, se muestra incapaz de relacionarse directamente con las cosas: “...el *Dasein* inauténtico es incapaz de abrirse verdaderamente a las

²¹² “Que el *Dasein* se encuentre siempre y originariamente en una disposicionalidad no es un fenómeno que ‘acompañe’ sencillamente la comprensión y la interpretación del mundo; la afectividad es más bien ella misma una especie de precomprensión, aún más originaria que la comprensión misma.” (*Ibidem.*)

²¹³ *Ibid.*, p. 38.

cosas; no posee esa ‘pureza y conformidad con el hecho’ que son propias del discurso y de la comprensión.”²¹⁴ En cambio, la existencia auténtica hace referencia al *Dasein* que se ha apropiado de sí mismo, y en esta verdadera y real apropiación de sí, *se proyecta sobre la base de su posibilidad más suya*²¹⁵, llegando a las cosas, apropiándose de éstas en la medida que se relaciona directamente con ellas²¹⁶. Así, la verdadera comprensión se encuentra en la relación concreta que se da entre el *Dasein* y las cosas, encuentro directo en el que la cosa se incluye dentro del *Dasein*: “El encuentro ‘directo’ con la cosa está pues vinculado con la apropiación de la cosa como tal; pero como ésta no es nunca simple presencia sino que es instrumento, apropiarse de la cosa quiere decir también, y más radicalmente, incluirla dentro del proyecto propio de existencia.”²¹⁷

Así, en la medida que el *Dasein* es comprendido como posibilidad, como poder ser, nunca podrá conformarse como un todo, en vista de que tiene en sí mismo una finitud, la cual en cualquier momento pondrá fin al proyecto del *Dasein* de estar en el mundo:

...el *Dasein* no está siempre en el modo de la posibilidad, pues en efecto muere y llega un momento en que esa estructura de abierto incumplimiento no es más tal. La muerte, como hecho biológico, no representa sin embargo el cumplimiento de la totalidad del *Dasein*: concebirla así significaría pensar el *Dasein* como simple presencia; el *Dasein* estaría cumplido cuando a todos sus otros modos de ser viene a agregarse también el estar muerto. El morir empero no es un hecho que se agregue a otros y que complete la totalidad del *Dasein*, puesto que, cuando está muerto, el *Dasein*, lejos de ser un todo, no es más.²¹⁸

²¹⁴ *Ibid.*, p.p. 42-43.

²¹⁵ “La autenticidad (*Eigentlichkeit*) es tomada por Heidegger en el sentido etimológico literal en conexión con el adjetivo ‘propio’ (*eigen*): auténtico es el *Dasein* que se apropia de sí, es decir, que se proyecta sobre la base de su posibilidad más suya.” (*Ibid.*, p. 43.)

²¹⁶ “...la comprensión que realmente abre al mundo es nuestra relación concreta con la cosa. [...] la autenticidad es apropiación fundamentalmente en este sentido: se apropia de la cosa al relacionarse directamente con ella. [...] hablar con conocimiento de causa sólo se puede cuando se ha experimentado de algún modo directo aquello de que se habla; y este experimentar nunca se entiende principalmente como encuentro de un sujeto con un ‘objeto’, sino que se lo entiende como una relación más compleja, como la que se expresa, por ejemplo, en la expresión ‘hacer una experiencia’ o ‘tener experiencia’.” (*Ibidem.*)

²¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

²¹⁸ *Ibid.*, p.p. 47-48.

De esta forma, para Heidegger, el fenecimiento del *Dasein*, se muestra como la posibilidad más propia de éste, siendo un elemento insuperable que afecta el proyecto de ser en el mundo del ser-ahí, del cual no puede escapar y que, asimismo, termina con la posibilidad de cualquier otra posibilidad: “La muerte es la posibilidad más propia del *Dasein*: esto se puede ver atestiguado por el hecho de que todos mueren, es decir, que esa posibilidad es coesencial al *Dasein*; pero la raíz del hecho empírico de que todos mueren es la circunstancia de que la muerte es la posibilidad más propia del *Dasein* en cuanto lo afecta en su mismo ser, en su esencia misma de proyecto...”²¹⁹ Empero, el ser humano debe lidiar con el conocimiento de saber que es un ser para la muerte²²⁰, en vista de que conociendo y reconociendo la posibilidad de su inexistencia, esto le permite abrir las posibilidades de existir auténticamente:

La anticipación de la muerte se identifica con el reconocimiento de que ninguna de las posibilidades concretas que la vida nos presenta es definitiva. De esa manera, el *Dasein* no se petrifica proyectándose ‘definitivamente’ sobre la base de una u otra de estas posibilidades sino que permanece continuamente abierto: sólo esto le garantiza el poder desarrollarse más allá de cada una de las posibilidades que va realizando. [...] al anticiparse en la propia muerte, el *Dasein* ya no está disperso ni fragmentado en las diferentes posibilidades rígidas y aisladas, sino que las asume como posibilidades propias que incluye en un proceso de desarrollo siempre abierto precisamente por ser siempre un proceso para la muerte. La muerte posibilita las posibilidades, las hace aparecer verdaderamente como tales y así las pone en posesión del *Dasein*, que no se aferra a ninguna de ellas de manera definitiva, sino que las inserta en el contexto siempre abierto del proyecto propio de existencia. A partir de ahora podemos afirmar que sólo al anticipar la muerte propia, que posibilita posibilidades, el *Dasein* tiene una historia, es decir, un desenvolvimiento unitario más allá de la fragmentación y de la dispersión.²²¹

²¹⁹ *Ibid.*, p. 44.

²²⁰ “La muerte, en efecto, como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, lejos de cerrar el *Dasein*, lo abre a sus posibilidades del modo más auténtico. Pero esto implica que la muerte sea asumida por el *Dasein* de un modo auténtico, que sea explícitamente reconocida por él como su posibilidad más propia. Ese reconocer la muerte como posibilidad auténtica es la anticipación de la muerte, que no significa un ‘pensar en la muerte’, en el sentido de tener presente que deberemos morir, sino que más bien equivale a la aceptación de todas las otras posibilidades en su naturaleza de puras posibilidades.” (*Ibid.*, p. 49.)

²²¹ *Ibid.*, p. 50.

Se observa entonces que el *Dasein*, siguiendo la exégesis realizada por Gianni Vattimo de la propuesta hermenéutica heideggeriana, significa estar en el mundo²²², hallándose en un estado de apertura, pues el *Dasein* es un puro comprender, proyectando, interpretando y proporcionando sentido a su cotidianidad, su única posibilidad de ser, lo que conlleva encontrarse familiarizado con una serie de referencias²²³ y significaciones prestablecidas²²⁴, las cuales son dadas a través del lenguaje²²⁵, *id. est.*, que el mundo está ya dado antes que los entes formen parte de él. El ser-ahí se encuentra, pues, en el horizonte de un proyecto, perteneciendo a una época, y en cuanto tal, se constituye como una totalidad: “Los entes se dan al ser-ahí, es decir, vienen al ser, sólo en el horizonte de un proyecto; este horizonte proyectual se constituye para el ser-ahí en cuanto es proyectado como *totalidad*. [...] Que el ser-en-el-mundo, para el ser-ahí, sea el encontrarse ya siempre devuelto a una totalidad de retornos, es la que podemos llamar la constitución hermenéutica del ser-ahí.”²²⁶ Ahora bien, el ser-ahí se funda como totalidad hermenéutica en la medida que se relaciona con la posibilidad de no-ser-ahí-mas²²⁷, es decir, el *Dasein* se fundamenta como totalidad hermenéutica en intrínseca relación con la posibilidad de ser histórico, de ser mortal, pues se conforma de un conjunto de posibilidades que, habiendo sido realizadas o no,

²²² “El ser en el mundo no significa en realidad estar en contacto efectivo con todas las cosas que constituyen el mundo, sino que significa estar ya familiarizado con una totalidad de significaciones, con un contexto de referencias. [...] Esta familiaridad preliminar con el mundo, que se identifica con la existencia misma del *Dasein*, es lo que Heidegger llama comprensión o precomprensión.” (Vattimo, Gianni, *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1990, p.p. 103-104).

²²³ “...el estado-de-yecto es la efectividad del *Dasein*, esto es, el hecho de que el *Dasein* tiene ya siempre un cierto modo global de relacionarse con el mundo y comprenderlo, modo global que está atestiguado en la disposicionalidad y en la comprensión.” (*Óp. cit.*, Vattimo, *Introducción a...* p. 41.)

²²⁴ “...la comprensión preliminar del mundo que constituye el *Dasein* se realiza como participación irreflexiva y acrítica en un cierto mundo histórico-social, en sus prejuicios, en sus propensiones y repudios, en el modo ‘común’ de ver y juzgar las cosas.” (*Ibidem.*)

²²⁵ “El ser-ahí no es en el mundo en cuanto está en contacto actualmente con todos los elementos intramundanos; por el contrario, él existe en cuanto es en relación con una red de retornos que es desplegada, dada, en el lenguaje.” (*Óp. cit.*, Vattimo, *Más allá del...*, p. 91).

²²⁶ *Ibid.*, p. 100.

²²⁷ “El *Dasein* puede ser una totalidad únicamente anticipándose para la muerte. Entre todas las posibilidades que constituyen el proyecto del *Dasein* y su ser en el mundo la posibilidad de morir es la única a la que el ser en el mundo no puede sustraerse. (*Óp. cit.*, Vattimo, *El fin de la...*, p. 104).

conforman su existencia. De esta manera, el ser-ahí se constituye como posibilidad y perteneciéndole la condición de la finitud, preparándose, pues, para la muerte: “Todo esto significa que el *Dasein* se funda como una totalidad hermenéutica sólo por cuanto vive continuamente la posibilidad de no ser más ahí. Podríamos describir esta condición diciendo que el fundamento del *Dasein* coincide con su ‘falta de fundamento’: la totalidad hermenéutica del *Dasein* está fundada sólo en relación con su posibilidad constitutiva de no ser más ahí.”²²⁸

Así pues, se encuentra en la interpretación hecha por Gianni Vattimo de la propuesta hermenéutica heideggeriana, la relación entre la idea de finitud y la noción de crisis de fundamentación, ya que al evidenciar la *constitutiva mortalidad* del ser-ahí, expresada en su condición finita e histórica, constituyéndose como ser-para-la-muerte, se muestra su fundamento, el cual es el adolecer inseparablemente de fundamento mismo: “Precisamente el nexo fundamentación-desfundamentación que pasa a primer plano a partir de *Sein und Zeit* caracteriza filosóficamente a la hermenéutica; si este nexo es mal entendido u olvidado, la teoría de la interpretación pierde su específica originalidad, y vuelve a entrar en horizontes filosóficos de tipo diverso.”²²⁹ Reconocer la finitud del ser-ahí, identificándolo con lo efímero del existir y con la nada misma, es reconocer la ausencia de todo tipo de fundamento.

Ahora bien, esta noción de crisis de fundamentación, siguiendo la propuesta del filósofo italiano en su libro llamado *El fin de la Modernidad. Ni nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, ya se encuentra en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, el cual habiendo estipulado la muerte de Dios en el aforismo 125 de *La gaya ciencia*²³⁰, pretende fundamentar un pensamiento

²²⁸ *Ibid.*, p.p. 104-105.

²²⁹ *Op. cit.*, Vattimo, *Más allá del...*, p. 99.

²³⁰ “¿Adónde se ha marchado Dios? Os lo voy a decir”, les gritó. ¡Lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho cuando hemos soltado la cadena que unía esta Tierra con su sol?

de la desfundamentación, puesto que la muerte de Dios representa la crítica por parte del filósofo alemán, no sólo de la tradición judeo-cristiana, sino también la crítica a la tradición occidental, anunciando el carácter relativo y ficticio de todos los valores²³¹, inaugurando de esta manera la disolución de todo fundamento, e incluso de la verdad misma: "...la noción misma de verdad se disuelve o, lo que es lo mismo, Dios 'muere', muerto por la religiosidad, por la voluntad de verdad que sus fieles siempre cultivaron y que ahora los lleva a reconocer también en Dios un error del que en lo sucesivo se puede prescindir. [...] Puesto que la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay fundamento para creer en el fundamento..."²³² En la noción de fundamentación-desfundamentación se entrelazan, para el filósofo italiano, las propuestas de Nietzsche y Heidegger, hermanados por su crítica a la idea de cimiento metafísico: "El anuncio de la muerte de Dios en el sentido que Nietzsche le atribuía (fin del pensamiento de la fundamentación [...]); es también el anuncio heideggeriano del final de la metafísica..."²³³

De esta manera, la noción de crisis de fundamentación o, mejor, el nexo fundamentación-desfundamentación, converge como ya lo había realizado aquel evento dialógico entre interlocutores que pertenecen a un horizonte en común, al evento de la verdad, a la concepción de verdad de la hermenéutica devenida *koiné*. La experiencia de la verdad, a partir de la influencia de la hermenéutica gadameriana en el pensamiento de Gianni Vattimo, se comprende como un

¿Hacia dónde se mueve ella ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos vamos alejando de todos los soles? ¿No estamos cayendo sin cesar? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos lados? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No vamos errando como a través de una nada infinita? ¿No notamos el hálito del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene continuamente la noche, y más y más noche? ¿No es necesario encender faroles por la mañana? ¿No oímos todavía el ruido de los enterradores que están enterrando a Dios? ¿Nada olemos todavía nada de la pudrición divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios seguirá muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo consolarnos, nosotros, asesinos de todos los asesinos?" (Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Biblioteca EDAF, España, 2013, p. 185)

²³¹ "...lo que se presenta como elevado y trascendente, en una palabra, lo que llamamos valor, no es más que el producto, por sublimación, de factores «humanos demasiado humanos»." (Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Ediciones Península, Barcelona, 1985, p. 62.)

²³² *Op. cit.*, Vattimo, *El fin de la...*, p.p. 147-148.

²³³ *Op. cit.*, Vattimo, *Más allá del...*, p. 53.

acto interpretativo²³⁴, más que una verdad metódica atribuida a las ciencias positivas²³⁵, y asimismo, debido al influjo del pensamiento de Heidegger y Nietzsche en la propuesta de Vattimo, la verdad hermenéutica no sólo se comprende como acto interpretativo, sino también como disolución, pues la desfundamentación lleva necesariamente a la destrucción y disolución de la idea de verdad, a una concepción de la realidad donde no existen estructuras fijas o esenciales, sino sólo *acomodamientos*, aceptando con Nietzsche, la renuncia a la verdad en sentido metafísico, y afirmando así sólo la existencia de interpretaciones.

La verdad en la hermenéutica contemporánea, para el filósofo turinés, debido a la crisis de fundamentación heredada de las propuestas filosóficas de Nietzsche y Heidegger, no puede pretender una verdad textual, sino que incluso tiene que renunciar a la verdad correspondentista u objetiva del texto, puesto que careciendo de fundamentos o bases metafísicas, no es posible alcanzar una verdad que se adecue entre la oración y la realidad: "...sustituir el concepto de verdad como conformidad de la proposición con la cosa por un concepto más comprensivo y general que se funda en el concepto de *Erfahrung*, experiencia como modificación que sufre el sujeto cuando encuentra algo que realmente tiene importancia para él. [...] Se puede decir que [...] es experiencia de verdad si se trata de auténtica experiencia..."²³⁶ La hermenéutica devenida koiné no busca la descripción objetiva, sino el acto interpretativo, que al darse en una situación histórica determinada, en un horizonte común por intérpretes que no pueden desligarse o separarse de éste, sólo puede

²³⁴ "En general, dice Gadamer, podemos hablar de experiencia de verdad allí donde hay verdadera experiencia, es decir, allí donde el encuentro con la cosa produce en el sujeto una efectiva modificación; no como aquella del «sello» empirista que se imprime en la mente entendida como tabla de cera; sino en el sentido de una transformación-integración de lo nuevo con todo lo viejo que la conciencia ya era. Experiencia de verdad es así experiencia verdadera; se define como un evento que transforma la conciencia, la desplaza y la disloca." (*Ibid.*, p. 89).

²³⁵ "Todo el discurso de *Verdad y método* está, en efecto, planteado en torno a la constatación de que la filosofía moderna, bajo el influjo del modelo metódico de las ciencias positivas, ha generalmente identificado la verdad con el método, sea el método demostrativo de la matemática, o con el mismo valor el método experimental..." (*Ibidem.*)

²³⁶ *Óp. cit.*, Vattimo, *El fin de la...*, p. 110.

asumir la finitud e historicidad interpretativa, en la que la experiencia de la verdad es verdadero hasta que otra interpretación, la refute y desvalore: "...la experiencia de verdad se sustrae, en efecto, a todo intento de encuadrarla en un proceso constructivo, acumulativo, identificador; la verdad entendida como «dislocación», «convertirse en otra cosa», efectivamente, no «fundamenta» en ninguno de los sentidos que este término tiene en la tradición filosófica.”²³⁷

3.3 La inactualidad del concepto correspondentista: adiós a la verdad.

Gianni Vattimo, en su libro *Adiós a la verdad* expresa que la época contemporánea se ha despedido de la noción verdad en vista de que, ésta habiendo sido conceptualizada en la historia del pensamiento como la intuición inmediata de los primeros principios y de los cuales toda la realidad depende²³⁸, se ha reconocido la inexistencia de una verdad objetiva cognoscible para los seres humanos²³⁹ y, por el contrario, se ha concertado que todo debe ser comprendido como una interpretación: "...todo deviene juego de interpretaciones no desinteresadas y no por necesidad falsas, sino como tal orientadas según diferentes proyectos, expectativas y elecciones de valor.”²⁴⁰ Siguiendo, pues, la analítica existencial de Heidegger²⁴¹, el filósofo turinés enuncia que, en vista de que los sujetos son lanzados, situados, enfrentados a eventos históricos y no a una estructura objetiva de la realidad, todo deviene interpretación: “Hoy, pues, con mucha más claridad que en el

²³⁷ *Óp. cit.*, Vattimo, *Más allá del...*, p. 89.

²³⁸ "...la concepción de la verdad como objetividad, como *adaequatio intellectus et rei* (en el lenguaje de la filosofía medieval), en otras palabras, como correspondencia de la representación con un orden real que se impone a la razón y al cual ésta debe conformarse.” (Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, Ediciones Gedisa, Barcelona, 2010, p.p. 22-23.)

²³⁹ “Tal ocaso de la idea de verdad objetiva en la filosofía y en la epistemología aun no parece haber entrado en la mentalidad común [...] Quizás ocurre un poco como con el heliocentrismo: todos seguimos diciendo que el sol «se pone» aunque es la Tierra la que se mueve; o, mejor aún, como decía Friedrich Nietzsche: Dios ha muerto, pero la noticia aún no ha llegado a todos...” (*Ibid.*, p.p. 10-11.)

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 9.

²⁴¹ "...la razón por la cual Heidegger-y con él gran parte del pensamiento existencialista del siglo xx y, sobre todo, aquella corriente filosófica que hoy llamamos hermenéutica rechaza la idea de la verdad como objetividad es una razón ético-política: si el verdadero ser fuera sólo lo que objetivo, calculable, dado de una vez por todas, [...] nuestra existencia de sujetos libres no tendría sentido alguno, no podríamos decir de nosotros mismos que «somos» y, sobre todo, estaríamos expuestos al riesgo del totalitarismo.” (*Ibid.*, p.p. 25-26.)

pasado, la cuestión de la verdad es reconocida como una cuestión de interpretación, de puesta en acción de paradigmas que, a su vez, no son «objetivos» (ya que nadie los verifica ni falsifica, salvo basados en otros paradigmas...), sino que es un tema de consenso social.”²⁴² Asimismo, siguiendo la propuesta de Nietzsche sobre la muerte de Dios, la cual anuncia el carácter relativo y ficticio de todos los valores absolutos, la cultura actual se enfrenta a una crisis de autoridad, pues al haber sido el Dios judeo-cristiano la autoridad central y el depositario de toda referencia objetiva y noción de verdad, al momento de estipular su muerte, su asesinato proclama el fin de todo orden superior, comenzando de esta forma, un ordenamiento desacralizado del mundo, con lo cual no se puede hablar por más tiempo de la verdad, sino de las verdades²⁴³, o expresándolo correctamente, de las interpretaciones: “Es una despedida de la verdad como reflejo «objetivo» de un «dato» que, para ser descrito de forma adecuada debe fijarse como estable, es decir, como «dato». [Empero, mi propuesta es la de que yo] ...acepto que la verdad de los «hechos» sea un asunto de interpretación condicionado por el hecho de compartir un paradigma.”²⁴⁴

El hecho de afirmar la inactualidad de la noción de verdad correspondentista²⁴⁵, para el filósofo turinés surge, como expresa el aforismo once de las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx²⁴⁶, como necesidad de una transformación social que se realiza cuando el cambio de las

²⁴² *Ibid.*, p. 18.

²⁴³ “...si no existen primeros principios, supremos y universales, parecería que sólo cuentan los imperativos dictados por las situaciones específicas; pero es aquí donde se impone la diferencia entre una ética posmetafísica y el puro y simple relativismo (admitiendo que algo semejante pueda darse alguna vez): la constatación de que se ha disuelto la credibilidad de los primeros principios no se deja traducir en la asunción de nuestra condición histórica, y de nuestra pertenencia a una comunidad, como único absoluto. Si el mundo verdadero (los primeros principios) ha devenido fábula, escribe Nietzsche, también se ha destruido la fábula (por lo tanto, ésta a su vez tampoco puede absolutizarse).” (*Ibid.*, p. 107.)

²⁴⁴ *Ibid.*, p.p. 15-16.

²⁴⁵ “Hay dos modos de entrar en relación con la situación a la cual somos lanzados: concibiéndola como un dato que trata de conocerse de forma «objetiva», o como un mensaje que debemos interpretar y transformar a conciencia. El primer enfoque es sólo una ilusión «metafísica», cientificista, que cree poder articularse basada en la verdad (objetiva, descriptiva) del dato, de la historia que llega hasta mí.” (*Ibidem.*)

²⁴⁶ “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.” (Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1976, p. 229.)

circunstancias y la actividad humana coinciden en una práctica revolucionaria²⁴⁷ que conlleva necesariamente despedirse de la violencia, del autoritarismo, del dominio y de la imposición del reconocimiento de la verdad²⁴⁸, en vista de que los totalitarismos han encontrado en la verdad objetiva el sustento teórico para la violencia histórica: “La conclusión a la que intento llegar es que el adiós a la verdad es el inicio, la base misma de la democracia. Si existiera una verdad «objetiva» de las leyes sociales y económicas (la economía no es una ciencia natural), la democracia sería una elección por completo irracional: sería mejor confiar el Estado a los expertos, a los reyes-filósofos de Platón o a los premios Nobel de todas las disciplinas.”²⁴⁹ Los regímenes despóticos, pues, han utilizado la razón metafísica sobre que la verdad es un reflejo fiel de los hechos del mundo para justificar los actos violentos, en el sentido de que al ser ellos quienes poseen la verdad, pueden y deben criminalizar y perseguir el disenso. Así pues, la verdad objetiva es utilizada por aquellos que ostentan el poder para, por medio de la fuerza inherente al poder mismo, continúen detentándolo. Se observa entonces que la verdad absoluta y objetiva, *id. e st.*, la noción de verdad correspondentista es más un peligro que un valor²⁵⁰, en vista de que individuos e instituciones se han arrojado a la violencia en nombre de la verdad, por principios metafísicos, pues la noción de verdad que finalmente se llega a imponer es la del más fuerte:

“...[si se] toma o en cuenta que no existen verdades absolutas sino sólo interpretaciones, muchos autoritarismos son desenmascarados por lo que son, es decir, pretensiones de

²⁴⁷ “...cuando somos invitados a considerar que «no existen hechos, sólo interpretaciones», de inmediato nos sentimos como perdidos, sin suelo bajo nuestros pies, y reaccionamos por lo general en modos neuróticos, como afectados por un ataque de agorafobia, de miedo al espacio libre e incierto que se abre ante nosotros. Un miedo que se vuelve aún más intenso si dejamos el campo de la filosofía pura (en el fondo, los filósofos han dicho de todo y el mundo no ha cambiado en consecuencia...) y nos aventuramos en el terreno de la política.” (*Óp. cit.*, Vattimo, *Adiós a...*, p. 27.)

²⁴⁸ “...el temor a que la metafísica objetivista basada en la idea de verdad como correspondencia [...] prepare (o determine) el advenimiento de una sociedad de la organización total.” (*Ibid.*, p. 13.)

²⁴⁹ *Ibidem.*

²⁵⁰ “La conclusión a la que quiero llegar es que la verdad como absoluta, correspondencia objetiva, entendida como última instancia y valor de base, es un peligro más que un valor. [...] Allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia. [...] construcción de un consenso de una amistad civil que hagan posible la verdad también en el sentido descriptivo del término.” (*Ibid.*, p. 29.)

imponernos comportamientos que no compartimos, en nombre de alguna ley de la naturaleza, esencia del hombre, tradición intocable, revelación divina. Si alguien me dice «sé hombre», en general quiere que, haga algo que no quiero hacer: ir a la guerra, aceptar el sacrificio de mi interés y de mis a menudo legítimas expectativas de felicidad, etc.”²⁵¹

Los fundamentalismos, pues, se han cobijado con las sábanas del fantasma de la objetividad, expresadas en las leyes económicas, religiosas o políticas, para encumbrarse en el poder, es decir, existe una verdad objetiva porque de lo contrario no podría ejercerse el dominio por sobre los demás: “...la conclusión a la cual se debe llegar es que la verdad misma es enemiga de la sociedad abierta y, en particular, de toda política democrática. Está claro que si se piensa la verdad como la piensa Popper -es decir, como un continuo proceso de prueba y error, un camino que a través de la falsificación pura y simple de hipótesis que se revelan caducas e insostenibles se libera de representaciones erradas sin alcanzar por otra parte verdades definitivas...”²⁵² La verdad objetiva funciona por y para los grupos de poder que pretenden que no sea una simple interpretación sino la verdad absoluta: “...cortarle toda legitimidad a la pretensión de proveer la «verdad» verdadera y concentrar la atención en los trasfondos, [...] corta cualquier posible legitimidad a todas las políticas que piensan que pueden aceptar límites a la libertad o a los intereses de todos basadas en una consideración sobre lo que es, desde el punto de vista objetivo, «necesario» para una sociedad...”²⁵³

Así pues, la verdad que pretende ser objetiva es, para Vattimo, falsa sin lugar a dudas, tanto más falsa cuanto no se está consciente, se ignora, irónicamente, que es una simple interpretación más y se considera como verdad absoluta: “Nuestra sociedad «pluralista», como a diario muestran las discusiones políticas, continúa creyendo en la idea «metafísica» de verdad como

²⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

²⁵² *Ibid.*, p. 22.

²⁵³ *Ibid.*, p.p. 19-20.

correspondencia objetiva a los hechos; considera que la interpretación es «sólo» interpretación, y sueña con crear el consenso sobre la los «datos de hecho» o también sobre la base de las «esenciales» leyes de la naturaleza.”²⁵⁴ De esta forma, para Gianni Vattimo la verdad tiene que ser hallada no en la visión científicista, sino en la visión hermeneuta, en la interpretación compartida y razonable, y a la que se llega debido al acuerdo y al consenso, los cuales descartan cualquier principio o máxima autoritaria: “...la verdad-objeto no nos va bien, aún resta ver en qué sentido, desde el punto de vista de la propia existencia concreta de nosotros mismos como seres libres y con proyectos, esta idea de la verdad como apertura representa algo mejor. Mientras tanto, en la idea de que la verdad es un hecho interpretativo entran muchas de las críticas modernas a la mentira social en la que siempre se ha basado la dominación de los fuertes sobre los débiles.”²⁵⁵ Se observa, entonces, que la reivindicación de un relativismo epistemológico no es un acto gratuito realizado por el filósofo turinés, sino un afán de respeto y tolerancia al actual pluralismo que caracteriza a las democracias contemporáneas, con la intención de deslegitimar cualquier tipo de política que se proponga coartar la libertad o los intereses de los individuos: “...no alcanzan a ver que la verdad que vale en política, así como en todos los demás campos, no es la correspondencia objetiva sino el horizonte paradigmático dentro del cual toda correspondencia es verificable. Lo que podemos llamar las condiciones epistemológicas del diálogo social e intercultural es esta verdad de horizonte que la política tiene la tarea de «captar» y buscar explicitar y construir.”²⁵⁶

Ahora bien, aceptando la inexistencia de una única forma de describir objetivamente los hechos de la realidad, la pregunta que surge es: ¿cuáles son las implicaciones ético-políticas en la cultura actual cuando ha dejado de existir una verdad absoluta que la oriente? En primera instancia,

²⁵⁴ *Ibidem.*

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 26.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 17.

en el ámbito ético, se establece la verdad como una decisión eminentemente personal, pues el sujeto decide estar a favor de una verdad cuando la comparte, cuando es parte de esa construcción de verdad social, por el contrario, el sujeto rechaza una noción de verdad, cuando no se adhiere a la construcción de aquella. De esta forma, el individuo acepta una verdad cuando elige por afinidad, es decir, se afirma en una verdad a través de afinidades culturales o históricas y que comparte existencialmente con otros individuos: "...asumir como referencia última las pertenencias más específicas (raciales, étnicas, familiares, incluso de clase, por ejemplo) significa limitar desde el principio la perspectiva propia."²⁵⁷ Así, sin la existencia de una verdad absoluta, sino de una verdad subjetiva compartida, los motivos para preferir una verdad están relacionados social, cultural e históricamente, pues un sujeto se adhiere a la verdad consensuada por un grupo, una clase social o a una categoría económica, en la medida en que se reconoce críticamente mucho más con aquella noción de verdad, aceptando que otros pueden cuestionarla: "Puesto que la verdad es siempre un hecho interpretativo, el en el cual es posible inspirarse no es la correspondencia puntual del enunciado respecto de las «cosas», sino el consenso sobre los presupuestos de los que se parte para valorar dicha correspondencia. [...] Cualquier enunciado supone una elección de lo que nos resulta relevante, y esta elección nunca es «desinteresada»..."²⁵⁸

En el ámbito político, como segunda instancia, se establece la necesidad de conformación de acuerdos, pues la verdad se constituye y conforma políticamente. Esto es causa directa de que, según Vattimo, en las democracias contemporáneas se renuncia a la pretensión de sustentar la política en el conocimiento especializado o cientificista, pues las divergencias de opinión no se resuelven tomando como referencia al técnico o al economista, los cuales sólo proporcionan datos

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 107.

²⁵⁸ *Ibid.*, p.p. 28-29.

y estadísticas, y que en ocasiones no existe el acuerdo²⁵⁹, con la finalidad de la conformación de consensos, a través del diálogo social e intercultural, que dan lugar a la verdad social: “Tomar en consideración que el problema del consenso sobre las elecciones individuales es sobre todo un problema de interpretación colectiva, de construcción de paradigmas compartidos o de algún modo explícitamente reconocidos, es el desafío de la verdad en el mundo del pluralismo posmoderno.”²⁶⁰

De esta forma, la ausencia de principios metafísicos, como la noción de verdad correspondentista, permite la democracia, pues la existencia de la verdad absoluta impide el acto de escuchar al otro, imposibilita el diálogo interpersonal. La convivencia democrática y pluralista sólo es posible en un contexto en el que impera el relativismo epistemológico y la noción de verdad social: “...la verdad no se «encuentra» sino que se construye con el consenso y el respeto a la libertad...”²⁶¹ Así, en la interpretación de Heidegger realizada por Vattimo, al considerar al ser como evento, como proyección, no como estructura metafísica, es conforme a una sociedad democrática, la cual no comete el error metafísico de constituirse bajo principios absolutos, incuestionables, definitivos y objetivos, sino que estos son discutibles y negociables: “Para «ser» de verdad, deberíamos, en efecto no tener incertidumbres, esperanzas, afectos, proyectos, si no corresponder en todo y para todo a lo que la racionalidad social pretende de nosotros, es decir, que seamos partes perfectas de la maquinaria de producción, del consumo y de la reproducción siempre igual.”²⁶²

No obstante, aunque la propuesta del filósofo turinés reclama una noción de verdad que se

²⁵⁹ “El conflicto de las interpretaciones, del cual la democracia no puede prescindir si no quiere convertirse en dictadura autoritaria de los expertos, los filósofos, los sabios, los comités centrales, no se supera sólo explicitando los intereses que mueven las diferentes interpretaciones, como si fuera posible hallar una verdad profunda [...] sobre la cual después todos concordemos.” (*Ibid.*, p. 30.)

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 19.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 20.

²⁶² *Ibid.*, p.p. 25-26.

funda de una manera comunitaria, no demostrativa, que puede ser observada desde distintas perspectivas y que se relaciona más con el entramado social en el que el individuo se sitúa más que con una descripción precisa de la realidad, Gianni Vattimo concede la necesidad de la verdad objetiva en ciertos escenarios en los cuales hay necesidad de justicia, de amistad política o de comprensión: "...deberemos reconocer la validez del discurso sobre la verdad como apertura contra la verdad como correspondencia. De esta última nos importa de veras sólo si «sirve» a una verdad diferente que nos parece más alta."²⁶³ La verdad descriptiva, para el filósofo italiano, debe ocupar el sitio de una última instancia, una especie de tribunal que se funda democráticamente, que implicaría la libertad de los individuos y de las comunidades. Esta necesidad de la verdad objetiva se mostraría en la verdad jurídica, en el que existe un sistema de verificación y falsificación por el cual se realizan juicios y se imparte justicia en un sentido eminentemente práctico:

...la necesidad de saber la verdad objetiva sobre tantos hechos de este tipo no tendría sentido si no estuviera inspirada a su vez en la necesidad de hacer justicia, por lo tanto, de hacer valer no la objetividad en cuanto tal sino el derecho de todos los que sufrieron o sufren hasta ahora, y el propio derecho de la comunidad a reafirmarse como lugar de convivencia civil, de verdadera amistad política. La libertad de todos no tiene necesidad de la verdad-correspondencia salvo como medio de realizar cada vez mejor la comprensión recíproca.²⁶⁴

De esta manera, Gianni Vattimo reitera en su conferencia titulada *¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?*, publicada en 2008 como *Epílogo* en el libro titulado *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía* de Francisco Arenas-Dolz y Mauricio Beuchot, en la que discute con este último sobre el problema de la verdad y la pretensión de objetividad en la hermenéutica, que se requiere acercar a ésta a la verdad como *alétheia*, y no a la verdad como correspondencia. Así, para el filósofo turinés, la hermenéutica contemporánea, habiendo devenido

²⁶³ *Ibid.*, p. 28.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 32.

koiné cultural, no debe pretender la objetividad y la verdad aristotélica correspondentista en la interpretación de los textos, sino que debe tender hacia la noción de verdad heideggeriana, comprendida ésta como desocultamiento, *id. est.*, como desvelamiento de algo que se encontraba encubierto, velado y oculto, y que debido al proceso o acto interpretativo, se muestra des-ocultado: “Es esto lo que entendía Heidegger cuando hablaba de desvelamiento: son verdaderos los enunciados verificados según determinadas reglas, pero verdad es primeramente el instituirse, el abrirse, el darse histórico-destinal (porque no es objeto de manipulación, de decisión, etc.) de los criterios en base a los cuales los enunciados verdaderos se construyen y se verifican.”²⁶⁵

Así pues, apropiándose del sentido anagógico²⁶⁶ al momento de la exégesis, el cual se refería a la orientación teleológica-histórica de la interpretación²⁶⁷, Vattimo propone una hermenéutica anagógica interesada eminentemente en la apropiación que realiza el exégeta del texto en su propia vida, en la situación en la que ha sido lanzado, en el proyecto que es en sí, en la transformación que acontece en el encuentro del lector y autor, más que en la búsqueda de interpretación textual o correspondentista: “Cuando yo hablo de hermenéutica anagógica, hablo de la idea de que toda la verdad de la interpretación está ligada a un proyecto que tiene que ser explícitamente situado en una historicidad, frente a la cual toma una posición activa, se presenta

²⁶⁵ *Óp. cit.*, Vattimo, *Más allá del...*, p. 18.

²⁶⁶ “El término «anagogía» es un término latino que viene del griego. El término «anagogía» viene en un adagio, en un proverbio, en un *motto* medieval sobre la hermenéutica que concierne a la interpretación de la Sagrada Escritura:

Littera gesta docet.

Quid credas, allegoria.

Moralis, quid agas.

Quo tendas, anagogía.

Hay cuatro sentidos de la Biblia: el sentido literal, que relata lo que pasó: *gesta*. *Quid credas, allegoria*, porque lo que pasó tiene un sentido alegórico, que revela lo que tienes que creer. Por ello, el contenido de tu fe es activado por la lectura alegórica de la Escritura [...]. *Moralis, quid agas*, es más fácil: hay un sentido moral en la Escritura que te indica lo que tienes que hacer. Es el aspecto ético o moral de la cosa. *Quo tendas, anagogía*. La anagogía te enseña hacia dónde tienes que dirigirte: *quo tendas*. En la interpretación tradicional de este proverbio, de este *motto*, esto significa simplemente que el aspecto anagógico de la lectura de la Escritura consiste en detectar en ella las promesas de la salvación: *quo tendas, anagogía*.” (*Óp. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...*, p.p. 407-408.)

²⁶⁷ “La anagogía tiene que ver con una orientación teleológica-histórica de la interpretación, en la que no se puede interpretar algo sino en una perspectiva escatológica, es decir, proyectual, absoluta o totalizadora.” (*Ibidem.*)

como un proyecto. Porque a mí no me interesa comprender los textos solamente como el autor los comprendía. Me interesa considerar los textos dentro de una historia todavía viva a la cual respondo, correspondo.”²⁶⁸

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 423.

Capítulo IV. *Nueva Hermenéutica*: hacia una nueva forma de interpretación.

En la densa noche de tinieblas que cubre a toda la lejanísima antigüedad, aparece esta luz eterna, que jamás se extingue, la luz de esta verdad, que nadie ni nada puede poner en duda: a saber, que este mundo civil ciertamente ha sido hecho por los hombres, y en ellos se pueden, porque se deben hallar los principios dentro de las modificaciones de nuestra misma mente humana.

Giambattista Vico. *Ciencia Nueva*.

La controversia entre Mauricio Beuchot y Gianni Vattimo muestra la preocupación de ambos filósofos de elevarse por sobre la interpretación de cualquier texto en particular y hallar los principios o criterios que permitan la conformación de una hermenéutica que rijan los textos en su totalidad. Así, en vista de que cualquier propuesta hermenéutica debe tener una idea clara de la noción de verdad a la que tiene que enfocarse la interpretación, ésta es una cuestión nuclear e imprescindible para la filosofía contemporánea, pues cualquier exégesis, sobre cualquier texto, de cualquier autor, sin importar la fecha en que fue publicado y el público al que originalmente fue ofrecido, está subsumida a la concepción de la verdad que se tiene o impera, *id. est.*, cualquier ejercicio hermenéutico que se precie de serio y completo debe tener un criterio de verdad al cual apegarse o aspirar.

De esta manera, como se ha explicado profusamente en el capítulo intitulado *La relevancia de la phrónesis en la hermenéutica contemporánea y su convergencia en una hermenéutica de corte analógico/prudencial*, el filósofo mexicano propone que la hermenéutica contemporánea debe enfocarse en la humilde verdad correspondentista, ya que afirmando la imposibilidad de negar la existencia de una realidad objetiva eminentemente independiente de la subjetividad, debe haber una relación de correspondencia o adecuación entre el exégeta y el texto, aunque regulada, matizada y limitada por el concepto de analogía, el cual acepta varias interpretaciones o análogos que jerarquizados se adecuan o ajustan al objeto interpretado. Enfrentada a esta propuesta, se

encuentra la del filósofo italiano que, como se detalló copiosamente en el capítulo llamado *La hermenéutica en la obra del filósofo italiano Gianni Vattimo: la nueva koiné cultural y el evento y despidio de la verdad*, propugna por un abandono de la verdad como correspondencia en la hermenéutica contemporánea, ya que desde la perspectiva del humanista turinés, la pretensión de objetividad de la noción de verdad como adecuación, al estipular como válida sólo una interpretación del mundo, fomenta y permite el surgimiento de los totalitarismos, las imposiciones interpretativas y las sociedades antidemocráticas, sustituyéndola, pues, por una verdad menos rigurosa que carece de definición o criterios precisos, pero que parece reunir en su constitución la verdad como develamiento por un parte, y una concepción de verdad pragmática-consensual por otra.

Ahora bien, habiendo expuesto ambos paradigmas sobre la cuestión de la verdad y la discusión que la defensa de ambas perspectivas han provocado entre Beuchot y Vattimo, el objetivo del presente trabajo de investigación, el cual ha sido el constante y vivificante motor del mismo, ha sido la posibilidad de hacer comulgar la hermenéutica analógica con la hermenéutica anagógica, hipótesis que ha derivado en una mayor y más abarcadora cuestión sobre la posibilidad de aunar, a través de una plausible nueva propuesta hermenéutica, la verdad correspondentista y la verdad como develamiento, es decir, una especie de hermenéutica analógica-anagógica²⁶⁹. Encaminémonos, pues, hacia aquella dirección.

Pareciera que es posible conceder, sin el menor atisbo a la duda, el carácter eminentemente humano a los textos, pues aunque en ocasiones a algunos se les atribuya inspiración trascendente,

²⁶⁹ Vattimo expresa en la ya mencionada conferencia *¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?*: “Beuchot y yo hemos hablado –un poco jugando– de una hermenéutica analógica-anagógica, que no contribuye mucho a la popularidad de la hermenéutica.” (*Ibid.*, p. 408.) No obstante, el redactor del presente trabajo de investigación se ha tomado muy en serio dicha tarea: zanjar la pugna entre correspondencia y develamiento para, posteriormente, procurar aunarlas en una sola propuesta hermenéutica.

ya sea angelical o demoníaca, son éstos una creación del ser humano, y, precisamente, en la misma taza y medida en que los textos han sido escritos por los hombres, éstos pueden, por medio de un proceso hermenéutico, conocer íntegra y enteramente lo que ellos mismos, a través de la historia, han conformado²⁷⁰. Así, los textos pueden ser descifrados e interpretados por los individuos, pues son ellos mismos los que los han causado libremente. Sin embargo, llegado a este punto podrá argüirse, como objeción surgida del buen sentido común, que la historia de la hermenéutica se encuentra plagada de discusiones provocadas por diferentes interpretaciones de un mismo texto, ya sea por la oscuridad con la que el autor dio a la luz –paradójicamente– su obra, o por las diferentes motivaciones, proyecciones o inclinaciones de los intérpretes frente al mismo. Este argumento surgirá, sin duda, de aquellos que consideran como cierta la idea de un completo perfeccionamiento o una cierta progresión lineal en la historia de la interpretación de los textos, cuando en realidad, al observarse con detenimiento y escudriñar precisamente esa historia, es posible percatarse de lo contrario, *id. est.*, que la exégesis a través del intempestuoso mar de la historia humana, muestra avances y retrocesos, etapas de virtud interpretativa y etapas de vicio interpretativo, en las que los textos llegan a ser velados o desvelados. Aquí es donde, sin duda, más se hace presente la idea de *alétheia*, en la que el proceso de descubrimiento conlleva, asimismo y necesariamente, el encubrimiento.

He allí la importancia de la hermenéutica como disciplina filosófica y la necesidad de retornar a los textos, de volver a los autores, de interpretarlos y reinterpretarlos a la luz u oscuridad del tiempo en que son retomados, en la época en que son releídos. Ningún texto, pues, está cerrado o definitivamente interpretado, sino que está siempre abierto a los nuevos tiempos y a los nuevos

²⁷⁰ Criterio que se ha llegado a nombrar como criterio de coincidencia de la verdad y del hecho, *id. est., verum ipsum factum*.

hombres para ser llevados hacia nuevos derroteros. He aquí, a su vez, la necesidad de conformar, siguiendo muy de cerca las propuestas de hermeneutas contemporáneos connotados²⁷¹, una nueva forma de interpretación que pueda ofrecer criterios epistemológicos claros y satisfacer las necesidades ético-políticas del tiempo actual: una *Nueva Hermenéutica* para un nuevo siglo que está creciendo y conformándose.

Desde esta perspectiva, se considera imprescindible para una propuesta hermenéutica partir, conformar sus cimientos, desde la epistemología, pues cualquier ejercicio interpretativo que carezca de criterios epistemológicos sobre la noción de verdad que pretende alcanzar, afirmamos resueltamente, es una labor estéril e incluso absurda. Elaborando, pues, una teoría sistemática e integral de la concepción de verdad, se encuentra como invaluable la propuesta analogista de Beuchot, pues este hermeneuta mexicano, manteniendo muy probablemente los ideales de rigurosidad que heredó de la corriente analítica, propone criterios epistemológicos adecuados para mantener el equilibrio analógico entre el autor y el texto, definiendo la verdad como la conjunción prudencial y la dialéctica analógica que comprende la significación hallada por el autor, así como la significación encontrada por el lector en el texto interpretado, sin caer en exégesis dictatoriales unívocas o en interpretaciones dispersas equívocas.

Así, si bien se propugna por la noción de correspondencia analógica, es ineludible y necesaria, como afirma Vattimo, la tradición y herencia heideggeriana con la noción de verdad como develamiento²⁷² para la hermenéutica contemporánea. Desde esta perspectiva, es posible

²⁷¹ Caben destacar trabajos tan recientes como relevantes en el campo de la hermenéutica como el de Maurizio Ferraris y su libro llamado *Manifiesto del nuevo realismo*, así como importantes colaboraciones que ha realizado Mauricio Beuchot con José Luis Jerez en la obra intitulada *Dar c on l a r ealidad. H ermenéutica anal ógica, r ealismo y epistemología* y con Francisco Arenas-Dolz en el encomiable tratado bautizado *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*.

²⁷² Parece pertinente, atisbándose la conclusión del presente trabajo de investigación, hacer referencia a un ensayo de Lorenzo B. Puntel, profesor de Filosofía en Múnich, llamado *Verdad como concepto semántico-ontológico*, en el que expone que, si bien la noción de verdad como *alétheia* o develamiento es una cuestión expuesta y tratada por Heidegger

mostrar que ambas son mutuamente incluyentes en la medida que la correspondencia, comprendida como una verdad lingüística o enunciativa perteneciente al ámbito predicativo, se da como suceso posterior pero inseparable de la adecuación, entendida como verdad pre-lingüística o pre-enunciativa del ámbito ante-predicativo²⁷³, *id. est.*, que la *adaequatio* queda subsumida a la *alétheia* en vista de que toda conformidad entre proposición, enunciado o juicio con la cosa, presupone que dicha cosa se le ha presentado al sujeto en un presente espacio-temporal, que él mismo ha proyectado o que otros sujetos han proyectado para él, y en el que se posibilita el develamiento o desocultamiento de dicha verdad, la cual ulteriormente, es expresada o dicha a través del lenguaje. De esta forma, la verdad epistemológica-lingüística que pretende la coincidencia entre el lenguaje y la realidad, es una instancia que es sólo posible en la medida que se da una instancia más originaria, como parte de la verdad ontológica²⁷⁴, el descubrimiento o develamiento de la cosa ante el sujeto en un horizonte de sentido, en una situación espacio-temporal: “...la misma verdad como descubrimiento no está reñida con la verdad como correspondencia [...] No sólo no está reñida la verdad heideggeriana con la aristotélica, sino que se complementan [...] Y me parece sensato porque sin correspondencia alguna, ¿de qué es el descubrimiento? Es decir, el descubrimiento es descubrimiento de algo con lo cual guarda cierta

en varias de sus obras, Puntel afirma que, debido a una confusión entre palabra y concepto, es abandonada por el filósofo alemán en 1964, retractación mostrada en *Tiempo y Ser*: “La cuestión de «*Alétheia*», la cuestión del develamiento como tal no es la cuestión de la verdad. Por eso no era apropiado y consecuentemente llevaba a error llamar «verdad» en el sentido de la aclaración a la «*Alétheia*»...” (*Op. cit.*, Nicolás & Frápolli, *Teorías...* p. 256.)

²⁷³ “...Heidegger entiende que este tipo de verdad no puede ser para la filosofía más que un derivado de una verdad mucho más amplia y fundamental, pues la verdad debe ser la verdad del ser, y no la verdad del objeto. Es decir, la verdad no puede ser tratada desde la objetivación de la misma.” (Beuchot, Mauricio & Jerez, José Luis, *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, Círculo Hermenéutico, Argentina, 2012, p. 190.)

²⁷⁴ En el libro *La hermenéutica*, Maurizio Ferraris afirma que más que una propuesta epistemológica sobre la verdad, la *alétheia* heideggeriana es una teoría historiográfica que expresa que cuando se ha llegado a la noción de verdad como correspondencia entre juicio, pensamiento o enunciado con la cosa, se ha olvidado a la cosa, no obstante, parece difícil aceptar el hecho de que el sujeto ha olvidado la cosa que tiene enfrente, pues a lo más, el individuo se ha acostumbrado a ella. (*Vid.*, Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, Taurus, México, 2000, p.p. 54-55.)

correspondencia.”²⁷⁵

Así pues, se muestra que los principios en los que se sustenta la pugna entre la verdad como correspondencia y la verdad como develamiento han sido, sencillamente, principios malinterpretados, en la medida en que la *adaequatio* y la *alétheia* conforman dos instancias únicas pero complementarias de la verdad, pues para que pueda haber una correspondencia o adecuación entre pensamiento, juicio, oración o enunciado con la cosa, es necesario que previamente dicha cosa se le aparezca, desoculte o devele al sujeto conscientemente en un determinado momento espacio-temporal u horizonte de sentido. La adecuación y el descubrimiento son, pues, las dos caras de una misma moneda, únicas pero necesarias para la conformación de aquella tan ansiada moneda que se ha buscado, sin tregua alguna, desde el principio de esta investigación: la invaluable moneda de la verdad.

Asimismo, una propuesta hermenéutica actual debe estar comprometida con las implicaciones ético-políticas al momento de la exégesis sin caer, no obstante, en las consecuencias devastadoras del experimento del adiós a la verdad²⁷⁶, como es el hecho de negar la realidad de un mundo objetivo fuera del sujeto, con el propósito de suprimir la imposición de la objetividad, y afirmar categóricamente el nexo intrínseco entre la violencia y la verdad²⁷⁷. A pesar de esto, no

²⁷⁵ *Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...* p. 208.

²⁷⁶ Maurizio Ferraris en su obra llamada *Manifiesto del nuevo realismo* realiza pertinentes críticas a la propuesta de Gianni Vattimo y a la que bautiza como el experimento del adiós a la verdad. Una de éstas consiste en que es impertinente la invitación a despedir la verdad, pues ésta es totalmente necesaria para las prácticas cotidianas en la realidad: “Después de todo, no es inútil saber si el hongo que nos disponemos a comer es venenoso, lo que no depende de nuestras prácticas discursivas o de nuestras teorías sobre los hongos, sino del hongo. Ahora bien, supongamos que aplicando la teoría de la irrelevancia de la verdad, comes un hongo venenoso. Lo primero de lo que tendría necesidad sería de un médico, pero no de un médico solidario, sino de un médico objetivo, capaz, si fuese posible, de curarme.” (Ferraris, Maurizio, *Manifiesto del nuevo realismo*, Siglo XXI, México, 2013, p.p. 131-132.)

²⁷⁷ La objeción a este punto, por parte de Maurizio Ferraris, es expresado de la siguiente forma: “Aquí, el argumento [...]: quien considera disponer de la verdad tiende a ser dogmático o incluso violento. Se trata de una tesis problemática, porque no tiene en cuenta, al menos, tres circunstancias: primera, que se trata de comprender qué se entiende por «verdad»; si la del místico exaltado o la del docto razonable (y, por tanto, difícilmente violento, en virtud de su doctrina y de su razonabilidad); segunda, que se puede tener verdad sin violencia y violencia sin verdad, y que, de consecuencia, del abandono de la verdad no se sigue el abandono de la violencia y la paz universal, sino solo la superstición; refiera,

puede dejarse de lado la propuesta del filósofo turinés, ya que la anagogía puede impulsar a la analogía si se le da una interpretación mucho más prudente y moderada, para así poder reivindicar los imperativos de lo políticamente correcto que Vattimo reclama.

De esta forma, si bien se puede conceder el hecho de que los sujetos de una comunidad epistémica deciden estar a favor o en contra de una verdad cuando se reconocen críticamente ante ella, modificando su proyecto y siendo ellos mismos modificados en el proceso, y, a su vez, se constituyen acuerdos y consensos a través del diálogo social e intercultural, este juego político de intersubjetividades no puede comprenderse ni aceptarse tal y como lo expone Vattimo, en el que un juicio es verdadero porque existe un acuerdo, sino que existe un acuerdo porque el juicio en el que se sustenta es verdadero²⁷⁸. Aunado al hecho de que el abandono de la verdad como correspondencia no garantiza, de modo alguno, el abandono de la violencia, pues si bien, es cierto que la verdad objetiva ha sido utilizada por los fuertes como forma de imponer su dominio ante los débiles en muchas etapas de la historia, en otras tantas, la verdad no ha sido sometida a los caprichos o intereses de aquellos que detentan el poder, sino que sólo han obtenido y mantenido el mismo a través de la fuerza, sin ninguna noción de verdad que legitime su soberanía y potestad de forma alguna²⁷⁹.

qué igual que como en «no hay hechos, solo interpretaciones», se puede siempre volver contra el pensamiento débil el argumento por el cual, si la explicitación del nexo entre violencia y verdad es una verdad, entonces el pensamiento débil se hace responsable de la misma violencia que condena.” (*Ibid.*, p.p. 128-129.)

²⁷⁸ “...la intersubjetividad puede entenderse no como algo que es verdadero porque nos ponemos de acuerdo, sino que nos ponemos de acuerdo sobre algo porque es verdadero; alcanzamos el consenso basados en su verdad y objetividad. Y la cara subjetiva es la certeza, que es un estado psicológico de seguridad de haber alcanzado la verdad y la objetividad (y no entender la subjetividad como el hecho de que nuestro consenso hace verdadero algún enunciado.” (*Óp. cit.*, Beuchot, *Dar con la...* p.p. 75-76.)

²⁷⁹ “Las objeciones que el pensamiento débil aduce a la verdad como violencia son, incluso en un examen superficial, objeciones a la violencia, no a la verdad, y por tanto se fundan en un equívoco.” (*Óp. cit.*, Ferraris, *Manifiesto...* p. 129.)

Conclusiones.

A través de un método genealógico se ha procurado rastrear los orígenes conceptuales de la *adaequatio* y la *alétheia*, mostrando que la correspondencia es resultado de la relación entre los elementos que se hallan en una oración y los objetos o hechos que existen en el mundo, por lo que un enunciado o un juicio tienen la propiedad de ser verdaderos en tanto existe una relación con la realidad externa al sujeto, y, que el develamiento es aquel sentido más originario en el que el ente o la cosa se le descubre o se le devela libre e indeterminadamente al sujeto en un horizonte de sentido, en una situación espacio-temporal, apertura que permite conocer a la cosa en sí misma y conformar la constitución lingüística de la adecuación que reposa en el ente mismo al que se refiere.

Así, la *adaequatio* y la *alétheia* son complementarias en vista de que la verdad lingüística o enunciativa inherente al ámbito predicativo, se da como suceso posterior pero inseparable de la verdad pre-lingüística o pre-enunciativa del ámbito ante-predicativo, pues que el ente se le presente al sujeto en una situación espacio-temporal, es condición de posibilidad para la conformidad entre proposición, enunciado o juicio, precisamente con esa cosa.

De esta manera, se desarticulan los argumentos que sustentaban la discusión sobre el problema de la verdad, mostrando que ésta es semejante al dios romano *Jano*²⁸⁰, pues uno de sus rostros, la correspondencia, mira hacia al ámbito lingüístico-predicativo, y el otro, el develamiento, observa hacia el ámbito pre-lingüístico-ante-predicativo, sin olvidar que ambas caras pertenecen al mismo dios y, por ende, son complementarias e igualmente necesarias. Y así, las puertas del templo de este *Jano* son clausuradas por la culminación de una guerra que ha durado bastante tiempo, *id.*

²⁸⁰ *Jano* (en latín *Ianus*) es un dios que poseía dos caras mirando hacia ambos lados de su perfil. Dios de las puertas, los comienzos y los finales, y, se le invocaba al dar inicio un conflicto armado, y mientras éste perdurara, las puertas de su templo permanecían siempre abiertas; cuando Roma se encontraba en paz, las puertas se cerraban.

est., la tenaz lucha entre los ejércitos bien pertrechados de la *adaequatio* y las hordas salvajes de la *alétheia*.

Ahora bien, libres de este perdurable conflicto, parece razonable ahora en tiempos de paz, someter a prueba las conclusiones obtenidas. Iniciemos pues, con lo más simple y dirijámonos después hacia lo más complejo. Imaginemos un escenario en el que un sujeto afirma:

‘El agua pura, encontrándose en estado líquido, es una sustancia insípida.’

Pareciera que para aceptar o rechazar dicha proposición, sólo es necesario obtener agua pura en estado líquido y beberla, para así conocer si es insípida o no. Habiéndolo hecho de esta forma, apropiándonos conscientemente de la cosa en un horizonte de sentido, la idea formulada en dicha oración, se nos muestra como verdadera.

Demos, pues, un paso más allá. Supongamos que en un encuentro literario sobre escritores chilenos, un sujeto expresa:

‘Roberto Bolaño es el autor de la novela *Los detectives salvajes*.’

Parece que verificar la verdad o falsedad de una oración en la que se afirma el nombre del autor de un libro es un proceso un poco más complejo que verificar un juicio que afirma la ausencia de sabor del agua, en vista de que obtener agua en una situación espacio-temporal es mucho más simple que conocer las obras publicadas por parte de un autor. Sin embargo, en los tiempos en los que vivimos, se muestra relativamente simple el acceso a la información almacenada en las enciclopedias digitales, en las que, sin ser un gran erudito, se puede comprobar buscando el nombre del autor y sus libros, si susodicha proposición es correcta. Empero, no debe dejarse de lado que, en el escenario hipotético que diseñé, expresé que el sujeto que emite la oración, está en un

encuentro literario sobre escritores chilenos, por lo que podemos considerar que, ese sujeto y los que lo acompañan en dicho evento, se han apropiado mucho más profusa y auténticamente el conocimiento sobre escritores chilenos y más concretamente, sobre ese autor en específico, dentro de su horizonte de sentido, para poder aceptar como verdadero dicho enunciado.

Atrevámonos, pues, a dar un tercer y último paso. Imaginemos que en un congreso de filosofía política, un sujeto afirma:

‘El republicanismo es la forma más idónea de gobierno para México.’

Indudablemente, esta oración está conformada con palabras descriptivas y pretende corresponder con la realidad, por ende es susceptible de verificación. No obstante, esta proposición se muestra mucho más compleja que las dos anteriores para aceptarla o rechazarla, puesto que pertenece al ámbito político, un ámbito mucho más escurridizo y oscuro que el ámbito físico, en el caso de la oración del agua, y el ámbito literario, con respecto a la oración del escritor chileno. Es en este juicio en el que parece, pues, que la correspondencia requiere mucho más del auxilio que puede ofrecerle el develamiento, pues es precisamente en el evento dialógico entre interlocutores que conocen desde su horizonte de sentido el republicanismo, comprendido éste como un Estado conformado por ciudadanos libres que deben cumplir con sus respectivas obligaciones, un gobernante que representa la voluntad de todo el pueblo, y, en el que se defiende la libertad y se promueve la prosperidad de todos los miembros pertenecientes a éste, en el que se puede verificar la verdad o falsedad de dicha proposición. La verdad o falsedad sobre esta oración se hallará, pues, en la interpretación compartida y razonable de los mensajes que provienen de la historia y de la tradición, los cuales mantienen una estrecha relación con el entramado social, el horizonte de sentido, la situación espacio-temporal, en el que los individuos se encuentran.

Epílogo: Manifiesto de la *Nueva Hermenéutica*.

A modo de sintetizar las ideas fundamentales del presente trabajo de investigación, se exponen los primeros artículos que constituirán, ajustándose sobre todo a los argumentos establecidos en el capítulo intitolado *Nueva Hermenéutica: hacia una nueva forma de interpretación*, el Manifiesto de la *Nueva Hermenéutica*:

Artículo Primero. La *Nueva Hermenéutica*, como propuesta interpretativa seria, debe satisfacer los ámbitos epistemológicos y lingüísticos, y apearse a la noción de verdad como correspondencia, en la que existe una relación entre el juicio o la proposición y los hechos de la realidad, pues acepta y afirma la existencia de un mundo real y objetivo ajeno, y en ocasiones enfrentado, al sujeto, sin embargo, legislada por una visión prudencial, a través del concepto de analogía, que le impide caer en pretensiones unívocas o equívocas.

Artículo Segundo. La *Nueva Hermenéutica* debe tener una perspectiva crítica ante la realidad contemporánea, pues debe aceptar y fomentar la creación de acuerdos y consensos, por medio del diálogo intersubjetivo, la cual, no obstante, debe estar subsumida a la visión de la correspondencia analógica, en el que un convenio es aceptado porque se sustenta en un juicio verdadero, y no a la inversa.

Artículo Tercero. La *Nueva Hermenéutica* debe concordar con una ontología hermeneutizada que, si bien no puede negar la existencia de un mundo más allá del sujeto, así como tampoco prescindir del hecho de que las cosas se le aparecen a los sujetos dentro de su horizonte de sentido antes de formular cualquier proposición sobre las mismas, debe procurar ser fiel, tanto como le sea posible, a la tradición conformada por Nietzsche, Heidegger y Gadamer.

Bibliografía consultada.

1. Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos. España. 2003.
2. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Editorial Gredos. España. 2003.
3. Austin, John L. *Verdad*. En *Teorías contemporáneas de la verdad* de Nicolás, Juan Antonio & Frápolli, María José. Tecnos. España. 2012.
4. Beuchot, Mauricio & Arenas-Dolz, Francisco. *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Anthropos. España. 2008.
5. Beuchot, Mauricio & Jerez, José Luis. *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*. Círculo Hermenéutico. Argentina. 2012.
6. Beuchot, Mauricio. *Phrónesis, analogía y hermenéutica*. Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2007.
7. Beuchot, Mauricio. *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Facultad de Filosofía y Letras UNAM/Editorial Itaca. Madrid. 2005.
8. Colomer, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger: El postidealismo. Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*. Herder. España. 2002.
9. Ferraris, Maurizio. *La hermenéutica*. Taurus. México. 2000.
10. Ferraris, Maurizio. *Manifiesto del nuevo realismo*. Siglo XXI. México. 2013.
11. Gadamer, Hans Georg. *¿Qué es la verdad?* En *Teorías contemporáneas de la verdad* de Nicolás, Juan Antonio & Frápolli, María José. Tecnos. España. 2012.
12. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1997.
13. García González, Dora Elvira. *El sensus communis gadameriano, concepto base para el humanismo. Acerca de camientos y coincidencias con Gadamer*. -B. *Vi co*. en *Gadamer y las*

- Humanidades*, Volumen II. Filosofía, Historia, Ciencias Sociales. Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2007.
14. García González, Dora Elvira. *Hermenéutica analógica, política y cultura*. Editorial Ducere. México. 2001.
 15. Heidegger, Martin. *De la esencia de la verdad*. En *Teorías contemporáneas de la verdad* de Nicolás, Juan Antonio & Frápolli, María José. Tecnos. España. 2012.
 16. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Editorial Trotta. España. 2014.
 17. Löwith, Karl. *El sentido de la Historia*. Aguilar. España. 1968.
 18. Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*. Ediciones de Cultura Popular. México. 1976.
 19. Nicolás, Juan Antonio & Frápolli, María José. *Teorías contemporáneas de la verdad*. Tecnos. España. 2012.
 20. Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Biblioteca Edaf. España. 2013.
 21. Puntel, Lorenzo B. *Verdad como conceptos emántico-ontológico*. En *Teorías contemporáneas de la verdad* de Nicolás, Juan Antonio & Frápolli, María José. Tecnos. España. 2012.
 22. Schaff, Adam. *¿Qué entendemos por verdad?* En *Teorías contemporáneas de la verdad* de Nicolás, Juan Antonio & Frápolli, María José. Tecnos. España. 2012.
 23. Schaff, Adam. *Expresiones imprecisas y los límites de su determinación* En *Ensayos sobre filosofía del lenguaje* de Schaff, Adam. Ariel. Barcelona. 1973.
 24. Tarski, Alfred. *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*. En *Teorías contemporáneas de la verdad* de Nicolás, Juan Antonio & Frápolli, María José. Tecnos. España. 2012.
 25. Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*. Ediciones Gedisa. Barcelona. 2010.

26. Vattimo, Gianni. *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa. Barcelona. 1990.
27. Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*. Ediciones Paidós. Barcelona. 1991.
28. Vattimo, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Ediciones Península. Barcelona. 1985.
29. Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Editorial Gedisa. Barcelona. 1995.
30. Vattimo, Gianni. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Ediciones Paidós. Barcelona. 1991.
31. Velasco, Ambrosio. *La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad*. en *Revista del Colegio de Filosofía Theoría*, Núm. 7. Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1998.
32. Vico, Giambattista. *Ciencia Nueva*. Madrid. Tecnos. 2006.