



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

LA BÚSQUEDA DE UN PUNTO DE PARTIDA ONTOLÓGICO COMO POSIBILIDAD  
PARA CONSTRUIR UNA ÉTICA DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
LEANDRO DAMIÁN UHRIG

NOMBRE DEL TUTOR: DR. MAURICIO HARDIE BEUCHOT PUENTE  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

Ciudad de México, julio, 2019



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.

RESUMEN

INTRODUCCIÓN

## **CAPÍTULO I. LA RECUPERACIÓN DEL ESTATUTO ONTOLÓGICO EN LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA**

### 1.1. EL ESTATUTO ONTOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA EN HEIDEGGER

1.1.1. DE LA FENOMENOLOGÍA A LA HERMENÉUTICA

1.1.2. COMPRENSIÓN E INTERPRETACIÓN

1.1.3. EL SIGNO

1.1.4. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE APARTADO

### 1.2. EL ESTATUTO ONTOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

1.2.1. LA COMPRENSIÓN Y SU RELACIÓN CON LA *HISTORIA EFECTUAL*

1.2.2. LA VERDAD CONTEMPLADA DESDE EL ARTE

1.2.3. LA EXPERIENCIA, EL TÚ Y LA HISTORIA EFECTUAL

1.2.4. SÍMBOLO, IMAGEN Y SIGNO

1.2.5. PENSAMIENTO Y LINGÜÍSTICIDAD

1.2.6. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE APARTADO

### 1.3. LA RECUPERACIÓN DE LA *HERMENÉUTICA* DE PAUL RICŒUR

1.3.1. LOS DOS TIPOS DE VÍAS

1.3.2. LA COMPRENSIÓN DE SÍ Y EL LENGUAJE

1.3.3. TRES ETAPAS DE LA *VÍA LARGA*. SEMÁNTICA, REFLEXIVA Y EXISTENCIAL

1.3.4. EL SÍMBOLO

1.3.5. ¿CÓMO PUEDE EL SÍ MISMO INTERPRETARSE? LA CONCIENCIA DE SÍ Y LA ALTERIDAD: LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA ONTOLOGÍA A PARTIR DE LA NARRATIVIDAD Y LA ACCIÓN

1.3.6. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE APARTADO

## **CAPÍTULO II: LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO MODELO DE INTERPRETACIÓN, SUS PRESUPUESTOS Y SU INCLINACIÓN**

**REALISTA**

2.1.1. EQUIVOCISMO Y UNIVOCISMO

2.1.2. LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO MODELO DE INTERPRETACIÓN Y SUS FACETAS TEÓRICA Y PRÁCTICA

2.1.3. EL SÍMBOLO

2.1.4. ANALOGÍAS DE *PROPORCIONALIDAD* Y DE *ATRIBUCIÓN*

2.1.5. LA PRESENCIA DE LA *PHRÓNESIS* EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

2.1.6. LA NECESIDAD DE RECUPERAR LA METAFÍSICA EN LA HERMENÉUTICA

## 2.2. LA INCLINACIÓN REALISTA DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y SU RELACIÓN CON EL *NUOVO REALISMO*

2.2.1. PRESENTACIÓN DEL *NUOVO REALISMO* DE MAURIZIO FERRARIS COMO PUNTO DE PARTIDA ONTOLÓGICO

2.2.2. REALIDAD Y MUNDO COMO *WIRKLICHKEIT* Y *REALITÄT*

2.2.3. EL MOMENTO POSITIVO DEL REALISMO: LA CONSTRUCCIÓN

2.2.3. EL REALISMO TRASCENDENTAL DE FERRARIS, COINCIDENCIAS Y DIFERENCIAS CON EL REALISMO ANALÓGICO

2.2.4. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE CAPÍTULO

### **CAPÍTULO III: ONTOLOGÍA, HERMENÉUTICA Y ÉTICA**

3.1.1. EL ESTATUTO ONTOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA: CERCANÍA Y DISTANCIAMIENTO CON LOS PLANTEAMIENTOS DE HEIDEGGER Y GADAMER CON VISTAS AL IMPACTO QUE PUEDAN TENER PARA UNA ÉTICA

3.1.2. EL SÍMBOLO, EL SIGNO Y LA IMAGEN

3.1.3. LA HERMENÉUTICA DE RICŒUR Y LA DE BEUCHOT CON RESPECTO AL SÍMBOLO

3.1.4. LA TRASCENDENCIA EN RICŒUR Y BEUCHOT. DISTANCIAS Y CERCANÍAS

3.1.5. LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DESDE UNA PERSPECTIVA CRÍTICA

3.2. 1. ACTO Y PERSONA

3.2.2. ÉTICA

### **4. CONSIDERACIONES FINALES**

### **BIBLIOGRAFÍA**

## *Resumen*

---

La presente tesis tiene como principal objetivo encontrar un punto de partida ontológico desde el cual se puedan sentar las bases para una filosofía moral o ética. El hecho de que este problema haya sido —y todavía hoy sea— tratado desde diferentes perspectivas filosóficas no agota la cuestión, por el contrario, demuestra su total vigencia. Es cierto que existen múltiples maneras de abordar el asunto; de todas, en este estudio, se ha preferido aquella que por excelencia puede explicar y profundizar sobre la comprensión y la interpretación: la hermenéutica.

Por ello, este estudio dedica un capítulo completo a recuperar el estatuto ontológico de la hermenéutica contemporánea, teniendo en cuenta los planteos de Martin Heidegger, Hans-G. Gadamer y Paul Ricœur. En segundo lugar, se desarrollará el modelo hermenéutico elegido, tanto en el sentido de una propuesta filosófica— que permite reflexionar y explicar los problemas que aquí se plantean— como en su aspecto metodológico: la hermenéutica analógica. Posición que además se verá confrontada con los autores ya mencionados, apuntando a dejar en claro qué tipo de ontología es posible para la hermenéutica. Además veremos a la hermenéutica analógica, teniendo en cuenta que exhibe una recuperación del realismo, en relación con la propuesta *Nuovo realista* de Maurizio Ferraris. Este análisis permitirá, finalmente, si se acepta que existe una íntima relación entre ontología y ética, alcanzar un punto de partida lo suficientemente firme desde el cual pensar la ética en tanto disciplina filosófica.

La primera pregunta que este trabajo debería responder es ¿por qué hermenéutica? Una buena respuesta sería que la hermenéutica, como sostienen Gianni Vattimo (1991) y otros autores como Gadamer, se ha convertido en nuestros días en una suerte de *Koiné* para la filosofía, no porque todos se dediquen a ella, sino que en general, se debe al menos tenerla en cuenta para toda discusión (Cfr. Vattimo, 1991, p.9-10). Claro está que esta explicación no puede satisfacer a nadie del todo. Se debe apuntar entonces al motivo fundamental por el cual se hace hermenéutica. Éste se presenta de modo variado en los diferentes autores, por lo cual no queda otra opción que dar las razones propias, para orientar el rumbo inicial de esta investigación, aunque sea provisionalmente. Se ha elegido la hermenéutica porque su objetivo es explicar el interpretar y el comprender en general, tanto en lo referente a la comprensión de sí mismo, como del mundo, la realidad o los otros; y efectúa esto tratando de mostrar que esa comprensión no puede realizarse según el método de las ciencias naturales. Es un esclarecimiento preliminar pero responde, al menos en principio, lo suficiente como para empezar a tratar los problemas que aquí nos ocupan.

La situación en que se encuentra la filosofía, a nivel general, presenta además otras cuestiones que, en tanto afectan a los intereses de la presente investigación, conviene aclarar. Uno de ellos es el que Beuchot (2015a) define a grandes rasgos como la *tensión univocismo-equivocismo*. Para él, por un lado, hay corrientes que tienden a la univocidad de sentido; éstas, por ejemplo, pretenden que puede alcanzarse la literalidad, la comprensión de la realidad tal cual es, o simplemente toman como la única vía posible el conocimiento mediante el método científico. Por otro lado, existen posiciones que se caracterizan por cargar con un alto grado de equivocismo. Esto sucede en algunos enfoques hermenéuticos —aunque también en otros campos— que niegan la posibilidad de acceso al hecho, partiendo, entre otras cosas, de la máxima nietzscheana “no hay hechos solo interpretaciones”, reduciendo todo a interpretación. La hermenéutica analógica intenta salir de esta tensión, por medio de la mediación que ofrece el símbolo y la analogía como proporción en la interpretación. No obstante, Beuchot reconoce presentar dicha tensión con fines pedagógicos, ya que algunas teorías filosóficas no pueden colocarse categóricamente en uno u otro campo. Por ello, en este trabajo, al tomar la hermenéutica analógica desde su dimensión “metódica”, podremos trabajar sobre las diferentes posiciones, manteniendo la lectura de Beuchot sobre cada uno de estos extremos como hipótesis de lectura. Esta hermenéutica será recuperada además del aspecto metódico, como propuesta filosófica, ya que, entre otras cosas, hace patente la imposibilidad de evitar la relación entre ontología y ética.

Dentro de este panorama, se hace necesario reconstruir el estatuto ontológico de la hermenéutica contemporánea y luego ponerlo en discusión con la hermenéutica analógica, buscando llegar a

conclusiones que permitan encontrar un punto de partida desde el cual extraer consecuencias éticas. Desde allí, se hará una recuperación de la ontología de la hermenéutica analógica con vistas a dilucidar sus alcances y límites. En este punto, la relación necesaria entre hermenéutica y ontología propuesta por Beuchot, muestra una tendencia al realismo que veremos si puede complementarse o no, con el *Nuovo Realismo* de Ferraris (2012), que se presenta como un realismo moderado y con consecuencias para una filosofía moral. De este modo, así como el aspecto ontológico de la hermenéutica analógica será contrastado a la luz de los autores imprescindibles de la hermenéutica contemporánea, su costado realista, también será contrapuesto con otra postura realista, atendiendo a sus proximidades y lejanías.

El problema que existe en la relación entre hermenéutica, ontología y ética ha sido abordado de diferentes maneras en la filosofía contemporánea. Uno de los principales autores ha sido Ricœur, en textos como *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (2003) y *el Sí mismo como otro* (2013). También ha sido tratado por Beuchot en *Ética* (2004a) y, sólo en segundo plano por Gadamer en *Verdad y método* (2002). Sin embargo, ninguno de estos textos satisfacen plenamente las pretensiones de este trabajo, por lo cual, se tendrán en cuenta, pero buscando llegar a conclusiones que estén más allá de ellos.

Dicho esto, me permito enunciar la pregunta general que orienta este trabajo: ¿es posible encontrar un punto de partida ontológico desde el cual partir para elaborar una Ética? Ésta será tratada según el siguiente orden expositivo con las preguntas de segundo orden correspondientes; un primer capítulo que indagará, de la manera más breve posible, cuál es el estatuto ontológico de la hermenéutica en los autores contemporáneos que considero más relevantes como son: Heidegger —principalmente desde *Ser y Tiempo* (1997)—; Gadamer —en *Verdad y Método I y II* (2002a, byc)— y Ricœur, en *Del discurso a la acción, Teoría de la interpretación* (2001); *Discurso y excedente de sentido* (1976), y *La Metáfora Viva* (1980), además de otros textos influyentes de cada autor, junto con sus comentaristas.

En un segundo capítulo pasaré a describir qué entiende Beuchot por hermenéutica puntualizando las características de su posición y sus rasgos esenciales, teniendo en cuenta los textos más relevantes de su obra como son *Tratado de Hermenéutica Analógica* (2015a); *Hermenéutica Analógica y del Umbral* (2003), entre otros. Además, adelantando que en el planteo de Beuchot hay una inclinación hacia el realismo, se abordará la relación de su propuesta ontológica con el *Nuovo Realismo* de Ferraris.

El tercer y último capítulo, estará orientado a destacar las diferencias de la hermenéutica analógica con las posiciones desarrolladas del resto de los autores, abordando la relevancia ética en vistas a los supuestos ontológicos, para, en paralelo, hacer una reconstrucción de su propuesta ontológica. Luego se abordará la concepción beuchotiana desde una óptica crítica para poder pasar a hablar de ontología con vistas a una ética. Finalmente, estaremos en condiciones de presentar las conclusiones extraídas de esta investigación.

¿Por qué partir de un planteo ontológico para hablar de ética?

En primer lugar, por la convicción de que una ética con estas características tiene mayor fuerza argumentativa, ya que desde un punto firme —como puede serlo una ontología del ser humano— es más factible pensar en virtudes, normas o valores que le sean apropiados. Es cierto que no todos los autores que trabajan en el campo hermenéutico atienden a las consecuencias éticas de sus planteos; pero aquí sostendremos, que con el debido cuidado, éstas pueden extraerse. Por ello trataré de explicar en este apartado introductorio, sobre qué presupuestos se abordará el problema de la fundamentación ontológica de la ética, lo que nos permitirá también presentar, al menos de modo preliminar, en qué sentido se hablará de ética. Además, como veremos, la ontología ya ha tomado, desde Heidegger, un vuelco hacia la ética porque en *Ser y tiempo* (1997) este autor introduce en su proyecto, aunque de un modo no del todo explícito, el razonamiento práctico aristotélico, haciendo de la pregunta ontológica *¿qué soy yo?* al igual que el estagirita, una pregunta ética.

En este sentido, Beuchot sostiene en muchos de sus trabajos<sup>1</sup> que el punto de partida para una ética es el conocimiento del hombre, de la condición humana y la hermenéutica sería el medio más pertinente para llevar a cabo dicha empresa. Sin embargo, esta corriente ha mostrado en su historia más reciente diferentes aspectos a la hora de abordar su objeto de análisis. Teniendo en cuenta esos aspectos, va a apostar por una recuperación de lo ontológico que supere la reducción del hecho solo a las interpretaciones, lo cual se traduce en encontrar en la interpretación, al menos parcialmente, algún aspecto de esa realidad que se busca interpretar.

Esta pretensión de Beuchot, de encontrar un punto de partida para la ética, tiene el mismo espíritu que su teoría en general: construir una alternativa principalmente frente a toda posición relativista, equivocista o posmoderna, pero que no caiga en el univocismo o en un absolutismo. Es cierto que actualmente existen en la ética contemporánea otras perspectivas entre las que se destacan: la ética analítica y la ética del discurso (Apel y Habermas); pero su enfrentamiento principal es con la ética posmoderna, que ha repudiado toda afirmación con algún tinte de fundamento, acusándolo de «metarrelato», apuntando sobre todo a la metafísica, pero también a la ética, la epistemología y la filosofía de la historia. En ella se rechaza el universalismo y la argumentación, y se tiende fuertemente al emotivismo y la fragmentación (Cfr., Beuchot, 2004a, p.65). Para explicar más a fondo este problema, Beuchot recupera aquel señalamiento de Gilíes Lipovetsky que denuncia la existencia de una época del *postdeber*, de la *postmoral*, donde ni siquiera sería posible hablarse de inmoralismo porque se coloca más allá de la moral. Allende de esta descripción, para Beuchot el problema principal de la ética posmoderna es que porta con un innegable relativismo moral:

Si nos quedamos en el relativismo moral, nada se puede prescribir o normar, ya que todo da igual. Todo sería igualmente prescriptivo, igualmente normativo. El comportamiento moral que yo elija será igualmente

---

<sup>1</sup> Ver Beuchot *Ética* (2004a) y *Tratado de Hermenéutica analógica* (2015), entre otros.

válido que cualquier otro, nadie me podrá decir que no puedo hacer tal o cual acción y, con eso, da igual el sistema ético con el que la fundamente. Es más, la ética pierde prácticamente todo su valor, se hace casi inútil o imposible, sólo sirve para describir los comportamientos, para decir cómo se comportan las personas, no cómo deben o deberían comportarse. Pero el relativismo moral debe tener límites, y con que los tenga nos basta para ganar una cabeza de playa para cierto universalismo y poder allí fincar poco a poco una ética mínima o de cosas muy básicas que conviene establecer. De suyo, el relativismo ilimitado o sin límites es insostenible, es autorrefutante, se destruye a sí mismo, pues dice que todo es relativo, y también implica que es relativo que todo es relativo. Hay una contradicción *in adjecto*, en los términos, y sintáctico-semántica [...]Es decir, el relativista se obliga a dejar a los demás tener la postura que adopten; por lo tanto, tiene que dejar al absolutista que lo sea, no puede negarlo (Beuchot, 2004a, p.82).

Más allá de lo reduccionista de esta afirmación, permite dar cuenta del problema de plantear una ética subjetivista, que carezca de universalismos, de límites y sobre todo de algún tipo de fundamento por más mínimo que sea. Hay algunos autores como Richard Rorty que se acercan a esa descripción porque plantean un antiesencialismo, que según Beuchot derrumba los principios y reglas morales o por lo menos los condiciona a las circunstancias del tiempo y del lugar (Cfr., *Ibíd.* p.65), con lo cual, se hace difícil no ubicarlo dentro de la acusación de relativismo.

También dentro del programa ético posmoderno se pueden ubicar, aunque con alguna reserva, el liberalismo de J. Rawls y el comunitarismo de A. Macintyre. Rawls representaba uno de los extremos univocistas: un universalismo que con el tiempo fue pasando de radical a matizado. MacIntyre, por su parte, sostiene que la modernidad condujo al emotivismo, por centrarse principalmente en éticas de leyes, y como es sabido, propone una ética de virtudes. El problema es que las virtudes se sostenían en la tradición y no en algún tipo de racionalidad, por lo cual mostraba una tendencia relativista; sin embargo finalmente se inclinó hacia cierto universalismo: “con la idea de que, a pesar de que vivimos en tradiciones diferentes, la mejor investigación ética es la que trata de conectar tradiciones diferentes con ideas más abarcadoras” (Macintyre, 1992, p. 84). Como fuere, ambas posturas, que se presentaban como antagónicas, se han corrido hacia un punto proporcional, como lo quiere hacer Beuchot; “una ética pasada por la hermenéutica analógica, tendrá su purificación hermenéutica [antisubstantialista], pero también su amarre ontológico [antirrelativista]” (Beuchot, *óp. cit* p.77).

Empero, el problema de la ausencia de bases ontológicas no se encuentra solo en la denominada posmodernidad; también Heidegger y Levinas plantean una ruptura entre ética y ontología. Por una parte, está la detracción heideggeriana de la metafísica como olvido de ser y por otra, la crítica levinassiana a la ontología como negación del otro. En otras palabras, desde el proyecto heideggeriano se deja de lado una ontología que abarque los distintos modos de ser, del actuar humano, y por el lado de Levinas, se deja de lado la ontología para privilegiar la metafísica y colocar a la otredad como constitutiva de la ética. Esta escisión, puede superarse desde la hermenéutica analógica, pero más detalladamente desde el planteamiento de Ricœur (sobre todo desde el Décimo estudio del *Sí mismo como otro*), donde se sostiene que aunque la alteridad es constitutiva de la comprensión de sí mismo, no por eso abandona la ontología.



Como señala García Ruiz (2016), en el planteo de Ricœur la alteridad no se agrega externamente a la *ipseidad* sino que conforma parte de su estructura ontológica. Por ello, esta última no debe reducirse a la figura del otro, “pues su carácter es polisémico y es lo que permite plantear un sí mismo como otro. El otro es analógico” (García Ruiz, 2016, p.117). El camino que lleva del ego al *alter* ego no implica la reducción de la alteridad a una ontología de la identidad como sostendría Levinas, porque eso llamado ego no es equivoco ni unívoco. Así, según la analogía los otros son igualmente *yoes* (Cfr. *ibíd.*).

Por eso, para profundizar sobre el modo de llegar al punto de partida ontológico para la ética, desde una hermenéutica analógica, se debe confrontar directamente con el estatuto ontológico de la hermenéutica contemporánea, y de ser necesario, completar el análisis de Beuchot con posturas teóricas que no siempre se encuentran en la misma línea entre ellas, como son las teorías de Ricœur y Ferraris. El propósito de llevar a cabo esta difícil tarea, tiene que ver con la idea de que un tipo de ética que no esté sustentada en su destinatario, o que sea pensada independientemente del conocimiento del hombre, sería, como entiende Beuchot, una ética vacía o *light*. Por lo tanto, si pensamos en una propuesta sin arraigo alguno en lo que es bueno para las personas<sup>2</sup> estaríamos dentro de un planteo relativista en el que se puede caer en un “todo vale”, por lo cual, pensando en el ámbito normativo, carecería de la universalidad mínima requerida para una filosofía moral. Por otra parte, si pensamos en imperativos donde el deber o el cumplimiento de una norma se impongan sobre toda situación, se caería en una ética inhumana, y por tanto carente de su principio fundamental. Es por esto que se buscará reconstruir una propuesta que gracias a un conscientemente limitado alcance ontológico (y/o metafísico) pueda dar cuenta del ser del hombre, del Bien, de los usos y costumbres y con ello, de los valores.

Sin embargo, “conocer al hombre” no es una empresa fácil, sobre todo si pensamos, entre otras cosas, en cuál es su ser y su relación con sí mismo, con los otros y con todo lo que lo rodea. Lejos de retornar a una perspectiva puramente naturalista, veremos hasta qué punto es posible hablar de *condición humana* y como ésta sirve de principio o base para, a partir de ella, hablar de ética. Para encarar este problema es necesario recurrir, al igual que lo hace Beuchot, eventualmente a la propuesta ontológica de Ricœur, desde algunos de los aspectos de su *hermenéutica del sí* y para afirmarnos sobre el giro realista que la hermenéutica analógica tiene, también el planteo *Nuovo realista de Maurizio Ferraris*.

En primer lugar hay que tener en cuenta que Beuchot se refiere, como lo hace la tradición analítica, a metafísica y ontología como sinónimos. Podríamos adherir a alguna de las divisiones que existen al respecto,<sup>3</sup> aunque solo en el caso que sea estrictamente necesario, porque pensando en los fines expositivos de este trabajo en general retomaremos la postura de Beuchot. Sin embargo, si hablamos del “giro lingüístico”, tenemos que destacar necesariamente una diferencia, porque la ontología allí apunta, por lo general, a ubicarse exclusivamente dentro del lenguaje, y la metafísica, a su vez, aparecería como la

---

<sup>2</sup> Más adelante hablaremos con más profundidad sobre el bien.

<sup>3</sup> Para esto ver, Wolff (2000).

posibilidad de pensar algún tipo de realidad objetiva que esté más allá de él. Esto último siempre ha estado presente de alguna manera, al menos como trasfondo, incluso en los análisis más refractarios de toda potencial metafísica. Un pensamiento postmetafísico, como por ejemplo el de Vattimo, no podría construir una ética más que relativa, por su oposición, ya no a un fundamento débil, sino a todo tipo de fundamento. En este sentido, Beuchot entiende que “en lo que concierne a la ética, no está del todo claro que impere en ella el ‘pensamiento postmetafísico’, ni que el giro lingüístico haya hecho desvanecerse en su seno como por ensalmo las cuestiones de dicha índole” (Beuchot, 2004a, p.162). Pero la conexión entre ética y metafísica, que en el caso de Beuchot aparece como necesaria, está íntimamente conectada con una antropología filosófica.

La noción de “naturaleza humana” ha sido discutida desde diferentes puntos de vista y ha adquirido a través de la historia un dejo negativo; no hay que olvidar que es una concepción que desde el siglo XVII occidente trató de imponer para justificar el dominio y clasificación del mundo, sobre todo en su fase colonial. Desde ahí se ha impuesto como una única voz válida, llevándonos incluso a la pretensión de universalizar esa idea unívoca de hombre y de valores, adecuando las cosas a la percepción de la razón occidental y apuntando a un universalismo que se da en diferentes espacios además del ético (Cfr. García Ruiz, 2016, p. 7). Sin perder de vista esto, la hermenéutica analógica intenta mostrar hasta qué punto se puede conocer al humano. Para ello Beuchot pone el foco, entre otras cosas, en pensar el lugar que tiene el Hombre dentro del cosmos. Si bien este no puede ser conocido como totalidad, el ser humano, al poseer la iconicidad puede pasar de algún modo de la parte al todo, y lo mismo pasa cuando se trata de conocer la condición humana. Así, ante la imposibilidad de un conocimiento absoluto, la analogía, en su carácter icónico, se aproximará al conocimiento de ese ser que se busca postular como fundamento para la ética.

Por otra parte, pensar que desde la ontología se podrá pasar a la ética acarrea otros problemas. No es posible aceptar el paso de ser al deber ser sin más, como ya lo han señalado Moore, Kant y Hume, entre otros, con la acusación de “falacia naturalista”. Pero esta crítica surge sosteniendo que el bien, el valor y la moral, tienen total autonomía. El problema es que cuando se habla de autonomía de la moral, en el sentido de que no tiene que acudir para estructurarse ni siquiera a la naturaleza del hombre, para Beuchot se habla de una moral descarnada, abstracta y que no corresponde a la condición humana. En cambio, la recuperación de un equilibrio proporcional en una nueva metafísica intentará mostrar, con sus límites, la relación de ésta con la ética.

Beuchot ve el paso del ser al deber ser como un paso que damos continuamente cuando se habla de ética; pero lo que propone es, más allá de esto, superar las dicotomías, colocarnos más allá de la polémica metafísica/ética o ética/metafísica. Podríamos decir que metafísica y ética se retroalimentan la una a la otra (Cfr., Beuchot, *óp. cit.* p.165). Así, si se demuestra la falsedad de la acusación de falacia, se puede sostener también a la naturaleza humana como límite ontológico y base de la ética. El ser humano porta en

sí mismo, la naturaleza y la cultura —si es que pueden pensarse separadas— y por eso Beuchot propone pensar en una ontología-ética, donde juegan lo normativo y lo metafísico. Para Beuchot la ética, de manera general, es la disciplina filosófica que habla de las costumbres en relación con el bien y el mal morales. Las costumbres son acciones del hombre, que, además, constituyen hábitos (Cfr. Beuchot, 2004a, p.31). Pero aquí conviene hacer una división, para no reducir lo ético meramente a lo normativo. Se preferirá, como lo hace Ricœur, adjudicar el término ética a la búsqueda y reflexión sobre la vida buena, y se usará moral, como parte de la ética, para referirnos al campo normativo (ya sea en cuanto a normas escritas como a las que no lo están). En este sentido se privilegiará, siguiendo a Beuchot y a Ricœur, una ética del buen vivir antes que aquella que privilegia el aspecto formalista. Claro está que sin dejar del todo de lado los principios que se establecen en nuestro cuadro de valores y, por consiguiente, en nuestro cuadro de normas de conducta. En pocas palabras, la insistencia en el conocimiento de la persona humana apunta a colocarla como el principio para una ética, porque si esta apunta a una vida buena, aproximarse a saber cuál es el bien para ese ser, permitirá sostener cual es la vida que se considera buena, y desde allí, se podrá recién hablar de imperativos morales.

Otro aspecto que no puede dejar de lado en todo análisis onto-ético es la cuestión de la alteridad. Es cierto que el posmodernismo ha reaccionado justificadamente contra la idea de naturaleza humana y como respuesta, le ha dado a la alteridad un papel central en el abordaje ético, colocándola como constitutiva en nuestra experiencia del mundo y nuestra identidad. Sin embargo, ninguna de las dos (con la advertencia de los límites) puede ser dejada de lado. Si bien se podría decir que no solo hay ética cuando hay otro ser humano, (la otredad podría ser cualquier ser vivo, la naturaleza en general, e incluso podría haber ética en soledad) la imagen del otro es fundamental para cualquier enfoque ético. De una manera u otra, el diálogo formará parte de la dimensión ontológica en la que se constituye el lenguaje, como *ethos*, como un modo de habitar.

La interpretación de estas experiencias parece solo ser posible desde la hermenéutica, porque frente a una alteridad se presenta la necesidad de interpretar. Es aquí donde el análisis excede el planteo de Beuchot y necesita de la hermenéutica de Ricœur, quien le ha dado un trato en buena parte de su obra al problema de la alteridad desde la hermenéutica. Ambas teorías son portadoras de implicaciones éticas y son conscientes de las consecuencias que en este campo tiene el trasfondo ontológico que en ellas pervive. Así, la hermenéutica analógica como la postura ricoeurdiana presentan la relación con el otro, no como identidad, pero tampoco como diferencia absoluta, porque de haberla toda semejanza se presentaría como inalcanzable.

Ricœur llega al problema de la alteridad atendiendo a la *comprensión de sí*, (que se ubica como fundamento ontológico para la ética) y por ello primero habla de la identidad, donde la narración juega un papel fundamental. El problema de la identidad narrativa es importante para la ética porque desde allí

“una vida se estructura narrativamente para lograr una significación ética; así se intenta evitar tanto una concepción atomista como sustancialista de la identidad personal” (García Ruiz, *óp.cit.* p.29). Hacer esto permite evitar también toda posición relativista en este aspecto, ya que asumirla implicaría no poder hablar de imputación, de una existencia insustituible y tampoco permitiría pensar la identidad “desde una dialéctica entre ipseidad y mismidad” (*Ibid.* p.29-30). Este es el motivo por el cual Ricœur rescata la noción de persona. Si se suprime el concepto de identidad, se abandona la base ontológica de la persona, lo cual puede llevar a superfluizar o dejar de lado la propia identidad y en ese caso, también presenta un problema ético, porque “si mi identidad no importa, mucho menos la del otro” (*Ibid.*, p. 29)

Si bien Beuchot no va conformarse con hablar de narración, ésta se presenta como uno de los medios por los cuales se puede acceder a otro componente fundamental para la ética como es la acción, que nos lleva también a evitar disolver la relación analógica entre identidad-cuerpo. Así, la ontología, si es planteada desde la unidad analógica del ser humano es, también para Ricœur, antropología filosófica. Para él hay una conexión entre persona, cuerpo, acto y potencia: “la exigencia de una comprensión mediata de sí implica el esfuerzo por existir; es el *conatus* de Spinoza el que define una ontología del ser humano que recupera una de las acepciones aristotélicas del ser acto y potencia” (Marty en García Ruiz, *óp. cit.* p. 33). Esta ontología, según García Ruiz (2016), manifiesta la necesidad de pensar la vida humana a través de diversas mediaciones. Así, el modo de ser que designa al acto y la potencia se muestran como el modo más fecundo para dar cuenta de la existencia humana. Es aquí cuando la filosofía de Ricœur asume de toda una tradición ontológica junto a la filosofía reflexiva y que se enriquece por el rodeo, por la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Gadamer y Heidegger; para él “el lenguaje del acto y la potencia recorre continuamente nuestra fenomenología hermenéutica del hombre actuante” (Ricœur, 2013, p.335).

La búsqueda de la existencia como *la adecuada comprensión de uno mismo es ese esfuerzo por existir* y la tarea de la ética sería reapropiarse de ese esfuerzo. Aquí entra la reflexión que puede ser una hermenéutica porque encuentra gracias a ella un *cogito* herido que se encuentra entre el freudiano-nietzscheano y el cartesiano. Pero hermenéutica no implica que se renuncie a la subjetividad. Por eso la filosofía reflexiva debe transformarse en una hermenéutica porque también el yo tiene que recurrir a una interpretación para dotarse de contenidos.

Hay que destacar que contra las filosofías del yo, ya Heidegger en su crítica del sujeto intentaba mostrar como la existencia humana se define más por un actitud práctica que por una teórica, sobre todo si tenemos en cuenta que su lectura de la ética aristotélica es ontológica, pues se orienta a la explicación del ser del hombre; su hermenéutica de la facticidad preponderaba el papel de la praxis sobre la teoría en la existencia, porque la praxis es “el trasfondo ontológico desde el cual emerge el sentido y por ello mismo, la identidad de los individuos”(García Ruiz, *óp. cit.*, p. 38).

La búsqueda de la identidad entonces no puede agotarse en la reflexión, porque supone una interpretación previa: “La primera afirmación de la hermenéutica consiste en decir que la problemática de la objetividad presupone antes de ella una relación de inclusión que engloba el sujeto supuestamente autónomo y al objeto supuestamente opuesto” (Ricœur, 2002, p.44).

Aquí aparece la vía larga que Ricœur asume distinguiéndose de la vía corta de Heidegger y Gadamer, en la que el francés intenta mostrar el límite de la fundamentación última asociada al principio de conciencia como fuente de sentido y validez, en la hermenéutica de la existencia humana que Ricœur asume de Heidegger, de Dilthey y del último Husserl, pues al extraerse de sí mismo el sujeto realiza el largo rodeo en la búsqueda de la identidad de sí que exige la filosofía reflexiva, señalando así la posibilidad de diferenciar entre filosofía de la reflexión y de la conciencia.

En este ámbito tanto Ricœur como Beuchot, si bien sostienen una comprensión de la interioridad, apuntan a reconstruir filosóficamente un sujeto diferente al de las filosofías de la conciencia. La manera de lograr esto, desde la perspectiva de Ricœur, es a través de una concepción de la reflexión en la que la comprensión de sí se realice por medio de la comprensión del otro, de modo que, para Ricœur, toda hermenéutica es explícita o implícitamente, comprensión de sí, por el desvío de la comprensión del otro (Cfr. Gracia Ruiz, óp. cit, p. 44). Esta búsqueda de una identidad no sustancial, es la que se logra por medio de la identidad narrativa, y es a la vez “una fenomenología hermenéutica de la persona” (*Ibíd.*). La noción de persona, nos permitirá escapar de conceptos problemáticos como el de “sujeto”, “sujeto trascendental”, o peor, individuo. Una ontología de la persona, apuntará a alcanzar, en la medida de lo posible, la mayor cantidad de descripciones del ser humano.

Por otro lado, tanto Ricœur como Beuchot se refieren a una intencionalidad ética. En el caso de Ricœur es explicada desde los diferentes estratos de una fenomenología hermenéutica de la persona. Esta intencionalidad se resume en: deseo una vida realizada —con y para los otros— en instituciones justas” (Cfr. Ricœur, 1993, p.107). Además, va a permitir entender los momentos de la eticidad que elabora Ricœur: primer momento, deseo de una vida feliz, segundo “con y para los otros” y tercero, en instituciones justas, que permite superar la relación del cara a cara. Los tres aspectos de la intencionalidad ética son entonces: *cuidado de sí* (como Heidegger); *cuidado del prójimo* (como Lévinas) y *cuidado de las instituciones*. Aquí tiene que haber reciprocidad y reconocimiento, lo que implica hacer al otro mi semejante, mi análogo, a partir del reconocimiento de la diferencia y de las semejanzas.

Con todo, hay una pregunta que debemos hacernos con respecto a la comprensión del otro desde la interpretación, sobre todo después de la crítica de Lévinas acerca de reducir el otro a concepto ¿Cómo establecer una relación entre ética y hermenéutica cuando se rechaza la interpretación como vía de comprensión del otro? (*Ibíd.* 113).

Para responder esto se tendrá en cuenta una ética del lenguaje donde el otro, no solo es un instrumento para designar entidades o comunicar pensamientos, también es el modo de significar una relación en la que expresa su alteridad. Así, la ética se torna una dimensión de la comunicación. Aquí también toma importancia la analogía porque colabora a entender la imposibilidad de consideración absoluta del otro (como absolutamente otro y como absolutamente mismo, ya que con la analogía se asume la semejanza proporcionalmente: aunque somos entidades diferentes, tenemos aspectos en común que nos permiten comunicarnos) y en relación con ello, se sostiene que no puede haber comprensión de la alteridad sin una interpretación. Esto es escapar tanto de la metafísica levinassiana como de la ontología heideggeriana, porque el sí mismo ocupa el lugar del otro sin haberlo decidido. En el caso de Ricoeur el otro sale al encuentro en el horizonte de la intencionalidad ética formando parte originariamente de la intencionalidad del sí.

Finalmente hay que decir que existe un segundo momento que vendrá después de sentar las bases para la ética y de un estudio crítico sobre las costumbres: el de la construcción; cuestión sobre la que se dejarán algunos indicios, pues no es posible hacerlo aquí. Lo importante, es destacar que se recuperará una base ontológica del ser humano desde la interpretación. Como el ser humano es entendido por Beuchot como símbolo, y la complejidad de su significación toma un carácter polisémico, la hermenéutica se presenta como necesaria para la comprensión ontológica del ser humano, y por ello es preciso hermeneutizar la ontología y ontologizar la hermenéutica.

Esto no puede hacerse sin ver la propuesta de Beuchot a contraluz del estatuto ontológico de la hermenéutica contemporánea primero, y su relación con el realismo después.

## CAPÍTULO I. LA RECUPERACIÓN DEL ESTATUTO ONTOLÓGICO EN LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA

El estatuto ontológico de la hermenéutica ha despertado tantos debates en los últimos cien años como autores existen en la corriente, lo cual, hace imposible abarcar en un trabajo como éste esa gran cantidad heterogénea de escritos que pueblan los anaqueles de esta sección, que es la hermenéutica, en la biblioteca filosófica. Ante esto, surge la necesidad de inclinarse por aquellas obras de autores que se presentan como ineludibles a la hora de exponer los temas que aquí nos ocupan, como son Heidegger, Gadamer y Ricœur, teniendo presente que el problema no se agota en ellos. A la vez, la acotada amplitud de este trabajo, exige poner el foco en un aspecto específico y, a la vez limitado, lo cual no puede perderse de vista, porque no es factible hacer una exposición exhaustiva de las dimensiones esenciales del estatuto ontológico de la hermenéutica de cada autor, por lo cual se mostrará un panorama general de cada caso.

### 1.1. EL ESTATUTO ONTOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA EN HEIDEGGER

En el presente apartado, se pretende recuperar el estatuto ontológico de la hermenéutica heideggeriana. Esto requiere preguntarse cómo se da, en el ser que puede comprender, el acceso al mundo, la comprensión y la interpretación, teniendo en cuenta las publicaciones de Heidegger hasta 1929, año en que abandona la hermenéutica. Para ello, en primer lugar, hay que tener en cuenta un antecedente fundamental: la incursión de Heidegger en la fenomenología de Husserl. La fenomenología aparece ya desde antes de su principal obra, *Ser y tiempo* (1997 [1° Ed. *Sein und Zeit*, 1927]), en las lecciones publicadas como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (2008 [1° Ed. 1923]), como la concepción metodológica que orienta la pregunta por el ser. Reorientar esta pregunta es necesario porque el método de la ontología tradicional se ha ido fosilizando a través de su historia, reduciendo el ser a los entes, lo que ha conducido al olvido del ser. En pocas palabras, la pregunta sobre el sentido de ser, si se la toma de manera radical, debe apuntar a un ente determinado que posee la capacidad de realizar tanto la pregunta<sup>4</sup> como la comprensión misma del ser, o sea el *Dasein* o *ser-ahí*, ya que él tiene la facultad de ser la condición de posibilidad *óntico-ontológica* de todas la ontologías. El *Dasein* como *poder-ser*, se abre gracias al *comprender*, que es uno de sus *existenciaros*. Los *existenciaros*<sup>5</sup> son tres y son cooriginarios (esto significaría que no existe preeminencia de unos sobre otros): *comprender*, *disposición afectiva* y *el discurso o habla [rede]*, los cuales veremos enseguida con mayor detalle, prestando especial atención sobre todo al lugar que ocupa en el *Dasein* el comprender.<sup>6</sup> Una vez presentado brevemente este panorama, será

---

<sup>4</sup> Esto implica que el ser que pregunta deba volverse *transparente* en su ser.

<sup>5</sup> *Existenciaros* según la traducción de José Gáos (1988), *Existenciales* según E. Rivera (1997).

<sup>6</sup> Aunque para Heidegger no hay preeminencia de alguno de los *existenciaros*, para Vattimo (1993): “La disposicionalidad, esto es, el modo originario de encontrarse y de sentirse en el mundo, es una especie de primera “presión” global del mundo que de alguna manera funda la comprensión misma”. Más allá de esta lectura, prefiero atender a la insistencia de Heidegger sobre la cooriginariedad de los tres, donde resuena la temporalidad del *Dasein*: advenir (comprender), siendo-sido (disposición afectiva) y el habla. Pero como su fenomenología del tiempo

posible hablar de la fenomenología de Heidegger en relación con la ontología, para desde ésta, pasando por el concepto de *logos* (λόγος), llegar a la hermenéutica.

#### 1.1.1. DE LA FENOMENOLOGÍA A LA HERMENÉUTICA

Para explicar el razonamiento que va desde la fenomenología hasta la hermenéutica, debemos hablar de intencionalidad, de la relación entre lo fenoménico y la mostración, y luego de explicar el papel que juega el *logos* en el esquema heideggeriano, llegar a las nociones de comprensión e interpretación.<sup>7</sup> Lo primero que hay que decir es que ya Husserl quería mostrar que siempre que haya intencionalidad la habrá hacia algo y por lo tanto, la conciencia será conciencia de alguna cosa. Ésta no se agota en el hecho de que los objetos sean para la conciencia, sino que a la vez, mienta la imposibilidad tanto de objetos sin sujetos, como de sujetos sin objetos. En segundo término, fenomenología significa para Heidegger “un modo tal de captar los objetos, que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación” (Heidegger, 1997, p.57). Por lo tanto, fenoménico y fenomenológico son dos conceptos diferentes:

Llamase «fenoménico» [*“phänomenal”*] lo que se da y es explicitable en el modo de comparecencia del fenómeno; en este sentido, se habla de estructuras fenoménicas. «Fenomenológico» [*“phänomenologisch”*] es todo lo relativo al modo de la mostración y explicación, y todo el aparato conceptual requerido en esta investigación (*Ibid.*, p.59).<sup>8</sup>

Además del *mostrar* como uno de los sentidos del fenómeno, en el §7 de *Ser y tiempo*, se distinguen otros dos sentidos que lo suponen: *aparecer* y *manifestar*. Estas nociones exponen aquello que no se nos revela, o sea el ser, que debe llevarse a mostración, a fenómeno. Entonces, se debe entender el fenómeno como algo que se anuncia por medio de algo que se muestra, pero sin olvidar la distinción que hace Heidegger entre los *fenómenos derivados* y aquel original que no es otro que el ser. La tradición ha entendido al ente como lo que aparece, acotándose en la descripción de la cosa, pero el ente solo es posible en tanto que participa del ser y por ello es un fenómeno derivado.

Los fenómenos de la fenomenología son entonces, el ser y las estructuras del ser. Esto significa que lo que se presenta en el fenómeno en sentido vulgar,<sup>9</sup> o sea los entes, no se despliega temáticamente, pero puede llevarse a una mostración temática por medio de la fenomenología. Por otro lado, cuando hablamos de fenómenos en sentido formal (lógico) tenemos que decir que estos podrían aparecer, como

---

“privilegia” el papel del futuro (advenir), y el habla, si hay que inclinarse por la “preeminencia” de alguno de los tres, habría que hacerlo por el *comprender*.

<sup>7</sup> Aunque parezca una obviedad, Heidegger hace especial hincapié en que fenomenología es la relación entre fenómeno y *logos*.

<sup>8</sup> Las comillas internas son del autor.

<sup>9</sup> Según A. Vigo (2008, p. 82), el concepto vulgar “desformaliza el concepto formal en dirección del ente. La fenomenología no trata simplemente de los fenómenos en sentido vulgar [los entes], trata de aquello que, en los fenómenos en sentido vulgar, se muestra ya en cada caso de modo precedente y concomitante [...] y lo considera precisamente en cuanto que es algo que puede ser llevado a mostrarse [*Zum sichseigen*] temáticamente [*Thematisch*]”.



ser o como entes, como estructuras ontológicas u ónticas. El hecho de hablar de un sentido formal del fenómeno, lleva a la necesidad de averiguar cómo éste puede delimitarse. Para ello hay que indagar sobre el significado con el que Heidegger utiliza el término *logos*.

Al retomar a Aristóteles, plantea el sentido de *logos* como: “hacer patente aquello de lo que se habla en el decir.<sup>10</sup> [...] El «*hacer ver*» desde aquello mismo de que se habla. Así, lo que dice el hablante se hace patente en lo dicho y de esta manera, accesible al que escucha [...]” (*Ibíd.* p.55).<sup>11</sup> El mostrar en este *hacer-ver* se da por la palabra pero como significación *apofántica* que significa «*hacer ver algo en cuanto algo*». Entonces ¿puede el *logos* contener verdad o falsedad?<sup>12</sup> Si nos apegamos a los textos, se ve que la verdad que defiende Heidegger consiste en hacer ver lo dicho en su desocultamiento —a diferencia de la verdad por correspondencia— y la falsedad, en encubrir lo que se muestra desocultándose o en pretender hacer ver aquello que no es, por lo cual el *logos* no podría ser el lugar de ninguna de los dos. Esta noción de verdad como *Alétheia* depende del método fenomenológico que apunta a dar cuenta cómo una parte del ser se devela y otra se encubre. En cambio, el *logos* puede recibir el significado de *relación* y *proporción*. Aquello que se da por medio de una relación con algo, que por decirlo en sentido amplio se ha hecho visible, se expresa en el habla, donde se hace manifiesta esa visibilidad. Aquello que se oculta, ya sea bajo la forma de lo aún no descubierto, de lo encubierto o de lo disimulado, es fenómeno en sentido vulgar y la fenomenología debe hacer frente a esta ocultación, pero solo cuando eso que se oculta sea el ser, pues éste es, junto con sus estructuras, el objeto de la fenomenología.

Llegamos a un punto crucial, el de la *descripción fenomenológica*. Ésta, como método, tiene el sentido de la interpretación [*Auslegung*], cuyo quehacer podemos explicar a partir de la noción de hermenéutica que toma, en primer lugar, el sentido de una *analítica existencial del Dasein* y gracias a ello puede convertirse en el método de las ciencias humanas:

De la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la interpretación [*Auslegung*]. El *λόγος* de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del *εμνηνεύειν* por lo cual son anunciados a la comprensión del ser que es propia del Dasein mismo, el auténtico sentido de ser y las estructuras fundamentales de su propio ser. La fenomenología del Dasein es hermenéutica en la significación originaria de la palabra, significación que designa el quehacer de la interpretación. Ahora bien, en tanto que por el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein se abre el horizonte para toda ulterior investigación ontológica de los entes que no son el Dasein, esta hermenéutica se convierte también en una «hermenéutica» en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Y puesto, por último, que el Dasein tiene una primacía ontológica frente a todo otro ente -como el ente que es en la posibilidad de la existencia- la hermenéutica cobra, en cuanto interpretación de ser del Dasein, un tercer sentido específico,

---

<sup>10</sup> En el sentido de *Rede, no de Sprache*.

<sup>11</sup> Aunque no todo lo dicho puede hacer-ver en el sentido de mostrar.

<sup>12</sup> El *logos* no es propiamente el lugar de la verdad. Heidegger tiene, en este aspecto, una lectura peculiar de Aristóteles, basada en el libro X del capítulo IX de la *Metafísica*, donde verdad significa “la simple precepción sensible de algo” [*Ahítesis*]; por lo tanto el *logos* no podría tener falsedad. Para mayor profundidad sobre este tema ver Heidegger (1997), *Ser y Tiempo*, p. 54-55. Esta lectura sostiene que los entes son simples y por eso son verdaderos, pero se opone a la lectura tradicional, de Jaeger, Ross, entre otros, donde la verdad es general y se trata de una propiedad del juicio.

filosóficamente hablando el primario: el sentido de una analítica de la existencialidad de la existencia. En cuanto esta hermenéutica elabora ontológicamente la historicidad del Dasein como condición óptica de la posibilidad de saber histórico, ella sirve, en seguida, de terreno de arraigo para aquello que sólo derivadamente puede ser llamado “hermenéutica”: la metodología de las ciencias humanas del espíritu” (Heidegger, 1997, p.60).

Entonces para Heidegger *hermenéutica* tiene, primero, el sentido de interpretación. Luego, por su sentido de elaboración de la historia del Dasein que nos lleva a una comprensión óptica del saber histórico, toma un carácter derivado que es el que permite poder hablar de hermenéutica en las ciencias del espíritu. Además, fenomenología y ontología no pueden reconocerse como disciplinas diferentes, de la misma manera que no pueden ser abordadas sin elaborar ontológicamente la historicidad del Dasein porque, para ello, se necesita de la hermenéutica. En *Ser y Tiempo* la hermenéutica es necesaria para la ontología fenomenológica ya que la cuestión ontológica fundamental —la pregunta por el ser— requiere preguntarse por el ser del único ente que tiene sentido, o sea el Dasein. De este modo, queda claro que el sentido esencial de la hermenéutica expuesta por Heidegger es el de una *analítica existencial del Dasein*.

#### 1.1.2. COMPRENSIÓN E INTERPRETACIÓN

Ya desde la Introducción de *Ser y Tiempo* Heidegger intenta mostrar que el ser solo se puede dar en una comprensión de sí mismo, que se da proyectivamente y en unidad tanto con el presente como con la historia del Dasein. Para entender esto tenemos que partir del supuesto de que la existencia sólo puede pensarse desde el poder-ser. En otras palabras, el Dasein es posibilidad, apertura, y ésta se da en relación con el resto de los entes. Cuando Heidegger expone la temporalidad, lo hace desde *el cuidado*, que significa anticiparse a sí estando ya en el mundo, en medio de los entes. Este *en medio de los entes* se refiere al estar caído, mientras que cuando lo pensamos ya en el mundo nos referimos al *encontrarse* o *disposición afectiva*. Éste tiene que ver con el mundo, mientras que la caída, tiene que ver primariamente, con los entes mundanos. Ahora bien, con respecto a la noción de mundo, hay que decir que forma parte de la estructura del ser del Dasein, pero que no es ni un ente ni la suma de todos y, además, se abre al Dasein gracias a la comprensión. El comprender [*Verstehen*] es el *existenciar* que se constituye cooriginariamente con el *ser-ahí*, siendo un *modo fundamental de su ser* y “el momento constitutivo de la estructura formal de ser en el mundo” (Vigo, 2008, p.87). Como Heidegger dice en *Los Problemas fundamentales de la fenomenología* (2000), “comprender es proyectarse hacia una posibilidad” (Heidegger, 2000, p.333) y puesto que por su *estar ahí* se encuentra abierto al mundo, el comprender es aperturidad, y la significatividad, aquello en función de lo cual el mundo está abierto como tal y por ello el Dasein, en el vérselas frente a una cosa, manifiesta su existir.

En su poder ser, él es una *posibilidad arrojada*, dispuesta afectivamente. Como el comprender tiene un carácter proyectivo constituye la apertura de *estar-en-el-mundo* en su *más-propio-poder-ser*. Este

proyecto tiene una estructura existencial, en un ámbito de poder ser en sentido *fáctico*. No se confunda aquí proyección con planificación, ya que el *Dasein* está siempre proyectado más allá de su propia elección. Lo comprendido, que se abre en el comprender, son las posibilidades que la existencia puede ejecutar en cada caso. Aquí debemos prescindir de entender al *comprender* como algo cognoscitivo, ya que no capta lo que el *ser-ahí* proyecta de una forma temática. Abarca al *Dasein* desde sus posibilidades como posibilidades y por esto puede comprenderse a partir de su aperturidad en relación con su estar en el mundo. En palabras del propio Heidegger: “En la apertura proyectante de estas posibilidades él está ya siempre anímicamente templado. El proyecto del poder ser más propio está entregado al *factum* de la condición de arrojado en el *Ahí*” (Heidegger, 1997, p.170).

Como se dijo, en el comprender, el *Dasein* proyecta su ser hacia sus posibilidades, y aquí, este componente esencial de la vida fáctica tiene sus posibilidades de desarrollo a las que Heidegger llama *interpretación* [*Auslegung*], que a su vez fundan su contenido en el comprender. Sin embargo, la interpretación no toma conocimiento de lo comprendido. Lo explícitamente comprendido se ocupa de lo que es algo en tanto algo y aparece como ente a la mano, comprendido en su para-qué, que se hace objeto al ocuparse de él, siendo algo así como el fondo de lo interpretado. Lo comprendido y lo interpretado, están estructurados significativamente, por lo que debemos resaltar que la diferencia entre ambos no es material sino modal.

Hay también una visión antepredicativa de lo que está a la mano, que sin embargo, es en sí-misma “comprensora e interpretante”. Cabe aclarar que la comprensión para Heidegger no arroja significado sobre el mundo o el ente, ni le inyecta valores, sino que expresa o expone la condición de apertura de lo que ya está-ahí. Aunque no hay un segundo momento donde aparezca luego de la comprensión, la interpretación logra concebir lo comprendido en el haber previo, tendiendo a una determinada conceptualización. Pese a estar fundada en este haber, jamás se libra de la “opinión” que allí está dada, ni en el ver y ni en la forma de entender previas.

Por portar ese haber, dado por creencias populares u opiniones, se puede hablar de un *vivir inauténtico*; pero la posibilidad de la autenticidad y la inautenticidad está arraigada en la disposición afectiva de la angustia que —al igual que cualquier otra disposición afectiva— no está, al menos en principio, bajo el poder del *Dasein*.<sup>13</sup>

Repasando, podemos decir que el *Dasein* elabora sus prioridades a partir de las cosas mismas y, además, que el juego entre interpretación y comprensión permite identificar que ambas forman parte de un mismo fenómeno. Para completar este cuadro, debemos inmiscuirnos en la noción de sentido; “sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo” (*Ibid.* p. 175). El

---

<sup>13</sup> Aparecen más elementos sobre esta problemática en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* que en *Ser y Tiempo*, pero para nuestras pretensiones actuales, nos basta con lo dicho hasta ahora.

sentido no es una propiedad del ente, sino un existencial del Dasein, donde su *apertura* se da por el ente que se descubre en ella misma. Por lo tanto, el único ente que tiene sentido (sin hablar de sentido valorativo sino como determinación ontológica) es el Dasein, que puede, igualmente, portarlo o no. De tal manera, la interpretación juega dentro de lo comprendido como un movimiento hacia la autointerpretación,<sup>14</sup> lo cual muestra la circularidad del planteamiento. Dicho movimiento circular forma parte de la estructura del Dasein mismo. Por ello se debe de entrar en él de un modo correcto, mediante la interpretación, que aparece ante *la caída*. Esta última muestra una estructura ontológica (no óptica) y, por lo tanto, insuperable, lo cual no puede ser entendido sin tener en cuenta que la verdad originaria no es otra que el Dasein mismo y, por lo tanto, también la no-verdad. No obstante, al ocultársele más de lo que se le muestra, no se puede pasar por alto que el saber cuál es la interpretación correcta implica también hermenéutica, porque es desde la interpretación que es posible des-encubrir ese encubrimiento que aparece originariamente en la vida fáctica (o en la caída) cuando ésta se encubre a sí misma, lo cual hace posible la comprensión. Así, “lo a la vista” [*Vorhanden*], no puede nunca considerarse como superior a “lo a la mano” [*Zuhanden*], porque no es posible dejar de lado su condición de situado al hablar de su “en cuanto” en términos hermenéuticos.

En resumen, la hermenéutica en tanto ontología tiene como punto de partida al Dasein, que mira desde un enfoque determinado y a la vez intencionado<sup>15</sup> hacia alguna de las posibilidades del horizonte al que está abierto. No existe pura transparencia en su mirada porque, sobre todo en *Ser y tiempo*, el aspecto fenomenológico tiene una estructura intencional. Esto quiere decir, primero, que para Heidegger el *ver situado* es intencional, aunque no en sentido volitivo, por lo cual no hay un ver puro. En segundo lugar, para pensar en hermenéutica debemos tomar como punto de partida la vida fáctica, desde donde toda intencionalidad está orientada.<sup>16</sup>

Resulta claro que toda interpretación depende de las posibilidades de ser del Dasein, desde las cuales el mundo toma significado. Sin embargo, la condición de arrojado— condicionado por lo que ya está en el mundo— no es una posibilidad sino un *factum* de la existencia. La apertura a la proyección (comprender) abre en cada caso posibilidades variables y son éstas factibles o no, pero la apertura de la proyección, no es algo posible, también es un *factum* de la existencia. Desde aquí podemos entender que comprender es un proyectar, y lo comprendido o proyectado son las posibilidades del Dasein, por lo cual se puede afirmar que el comprender es ontológico (porque es hasta ese nivel que llega la autocomprensión) y

---

<sup>14</sup> No se habla aquí de ningún solipsismo, porque el Dasein se comprende a sí mismo en la ocupación con los útiles y en la solicitud con los otros Dasein.

<sup>15</sup> Me refiero aquí a la intencionalidad y no a una voluntad intencionada, ya que toda estructura ontológica es ajena a la dimensión de la voluntad.

<sup>16</sup> Tanto para Heidegger como para Husserl, la vida fáctica está intencionalmente dirigida, aunque vale aclarar: no es que exista en un primer momento sin referirse a nada y luego se dirija intencionalmente a los entes. Se puede decir que hay puntos en los que Heidegger se aleja de Husserl, pero en lo que respecta al carácter intencional de la vida, siempre se mantiene en la postura husserliana.

no epistemológico, ya que lo que se conoce es el ser. Desde estos modos de habitar es que la comprensión puede tomar sentido, ya que si pensamos en el modo en que las cosas se proyectan no podemos evadir el uso que hacemos de ellas, que finalmente es lo que determina el modo de presentarse.

El Dasein entonces, lleva a cabo actos de interpretación [*Auslegung*], lo cual presenta algo que está contenido en el mostrarse y que es posible aprehender mediante la posibilidad de su apertura. No es en vano agregar que se interpreta también en lo cotidiano, que surge en toda forma particular de hacer explícito el contenido. La interpretación, al igual que el comprender, pertenece al ser del Dasein y se ejecuta siempre de manera diferente, pero ambos acontecen más allá de nuestra voluntad: siempre estamos comprendiendo e interpretando. Es cierto que en ocasiones nos disponemos voluntariamente a interpretar, pero aunque esto pueda gozar de plena evidencia fenomenológica es algo que no le interesa abordar a Heidegger, al menos en *Ser y Tiempo*. Así, la interpretación es una familiaridad pre-reflexiva con un horizonte de sentido, no un acto que se ejecute. Acontece en el Dasein, que se encuentra por decirlo de alguna manera, inmiscuido. Finalmente, la interpretación supone esta familiaridad de la comprensión pre-reflexiva, que es el plexo de horizontes significativos por el que el Dasein comprende el mundo.

### 1.1.3. EL SIGNO

Los objetos intramundanos tienen la particularidad de conectarse siempre con otros objetos, con algo más que no son ellos mismos. Lo mismo sucede con el signo, que Heidegger presenta como un útil, un ser a la mano en relación con otra cosa. Esta relación es la “capacidad de referencia” que lo constituye y, por medio de la cual, puede mostrarnos la esencia de todo ente intramundano. Según Heidegger, el signo “puede formalizarse en un género universal de relación, de tal manera que la estructura misma del signo nos de un hilo conductor ontológico para una “caracterización” de todo ente en general” (*Ibid.*, p.104).<sup>17</sup> Con “relación”, Heidegger se refiere a “una determinación formal que por vía de «formalización» encuentra de manera directa en todo género de conexiones, cualquiera sea su contenido quiditativo y su manera de ser” (*Ibid.*). Aquí también encontramos el carácter pragmático con el que el signo aparece en *Ser y Tiempo*, que consiste en señalar, lo que emerge como *remisión*<sup>18</sup> y que, en sentido formal, es relacionar. De esta manera todo señalar es una relación pero no todas las relaciones implican señalamiento. Hay una remisión que mienta el señalar del signo, o sea, el para-qué del útil del signo y una segunda remisión que mienta la *utilidad-para* como determinación ontológica de un útil en cuanto útil, es decir, válida para todo útil, y no solo para el signo. En pocas palabras, la primera remisión es óptica

---

<sup>17</sup> Las comillas son de autor.

<sup>18</sup> Si bien la remisión misma debe ser el fundamento ontológico del signo, ella no puede ser concebida a su vez como signo. Para profundizar sobre este tema en la primera parte de *Ser y Tiempo* (p.109) Heidegger sostiene: “La remisión no es la determinación óptica de un ente a la mano, puesto que ella misma es constitutiva del estar a la mano”.

mientras que la segunda es ontológica, ya que la autocomprensión se presenta viendo al ser, no desde afuera, sino desde sí mismo.

Heidegger se pregunta entonces ¿en qué consiste el señalar de un signo? Para responder esto se debe entender cuál es el modo adecuado del trato con este útil señalizador que acompaña el trato con las cosas en un “ver panorámico circunspectivo” que, más que facilitarnos la aprehensión del ente a la mano, nos da una “orientación” dentro del mundo. Aquello que el signo señala puede estar indeterminado, pero hace que una serie de entes a la mano se tornen accesibles. El sentido pragmático que los signos tienen hace notar aquello en lo que la ocupación se está moviendo y además, permiten hacer presente otro ente que no esté a la mano.<sup>19</sup> De esta manera, por la circunspección se puede descubrir el ente en su ser, en un contexto determinado.

No podemos dejar de lado la significatividad, que es la vinculación de las relaciones que mantiene la comprensión, en su estado de apertura, y que se unen entre sí en una totalidad originaria. Al encontrarse en relación íntima con el mundo, las cosas aparecen ya con una función y con un significado que, por su relación con la totalidad, se manifiestan como cosas. Esto nos permite volver al argumento circular, que también aparece en el análisis de Vattimo (1993), además de habilitarnos a entender la *Alétheia* ya no solo como desvelamiento, sino también como recuerdo:

Si el mundo, como vimos, está “primero” que las cosas individuales -porque, de otra manera las cosas, que son sólo en cuanto pertenecen al mundo como totalidad instrumental, no podrían darse como tales-, también está primero que todo significado particular y específico la totalidad de significados en que se resuelve el mundo. En otros términos, 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 (Vattimo, 1993, p. xxxvi).

Desde aquí parece inevitable tener que dar cuenta de la relación entre el signo y el conocimiento, ya que es manifiesto el juego entre el significado y el uso, a partir del poder ser del Dasein y de la idea de proyecto.<sup>20</sup> Por lo tanto, hay que decir que al hablar de conocimiento aquí, se difumina la diferencia tradicional entre sujeto y objeto porque el conocimiento parece ser una articulación que viene de una pre-comprensión donde de las cosas siempre estuvieron descubiertas. Esta articulación se llama interpretación [*Auslegung*]. Así, al hablar de conocimiento tenemos que aceptar que el movimiento se da, siempre y cuando el Dasein se encuentra insertado dentro de la propia “imagen del mundo”.

---

<sup>19</sup> Teniendo en cuenta que “sin sobresaltos” lo a la mano pasa desapercibido. La ocupación sin sobresaltos, al igual que la ocupación interrumpida, descubren algo a la mano. Sin embargo, el modo en que descubren lo a la mano es en cada caso diferente. La primera descubre a-temáticamente mientras que la segunda de forma temática.

<sup>20</sup> Como se ha visto, la idea de proyecto implica poseer una pre-comprensión de las cosas ya antes de encontrarlas.

#### 1.1.4. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE APARTADO

A diferencia de la mayor parte de la tradición filosófica, aquí el Hombre, o mejor dicho, lo que Heidegger llama Dasein, está siempre abierto y en relación con el mundo. Por eso nos sirven las palabras de Vattimo:

El conocimiento como interpretación [...] es la elaboración de la constitutiva y originaria relación con el mundo que lo constituye. La idea del conocimiento como articulación de una precomprensión originaria es la doctrina de aquello que Heidegger llama (junto con la tradición de la teoría de la interpretación) el "círculo hermenéutico". Ese círculo puede parecer un círculo vicioso sólo desde el punto de vista de un ideal del conocer que conciba el ser como simple presencia (Vattimo, 1993, p. xlii).

Aquí llegamos a ver cómo el conocimiento no puede producirse de manera puramente objetiva porque el Dasein no puede aparecer como un observador desinteresado frente a las cosas y los significados, ya que en el proyectarse siempre habrá disposición. A la vez, la disposicionalidad, vinculada a la precomprensión, nos permite distinguir esta manera de darse del conocer, de la presunta pretensión de objetividad husserliana (aunque esto puede discutirse) y a la vez del sujeto de la *Razón pura* kantiano.

Por otra parte, como ya habíamos dicho, toda interpretación del Dasein se mueve en un horizonte de comprensión e interpretación en el sentido más originario de su sí mismo. Éste es la *temporeidad*, donde el Dasein encuentra su sentido, pues el tiempo le permite interpretar y comprender implícitamente al ser.

Finalmente me parece importante reiterar que aunque es a partir de su relación con el resto de los entes que el Dasein puede llegar a la comprensión de sí mismo, estos no le bastan para comprenderse; también lo hace en la solicitud con los otros *Dasein*. La mismidad que piensa Heidegger engloba la otredad de lo ajeno (cosas) y la otredad del prójimo (otros Dasein). Por tanto, lejos de adjudicarle al análisis heideggeriano una carga de eticidad, se destaca el papel que juega la comprensión de sí mismo en el ser en el mundo, a partir del ser-con-otros.

#### 1.2. EL ESTATUTO ONTOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

Desde *Verdad y Método I* (2002a), Gadamer tiene como principal objetivo describir el modo en que se da la comprensión en el ser humano. Para lograrlo, en primer lugar, toma distancia del método nomológico deductivo, no porque cuestione su aplicación a las ciencias naturales, sino porque, para él, la diferencia con la ciencia no está en los métodos sino en los objetivos de conocimiento (Cfr. Gadamer, 2002a, Pról. 2da. ed.). En pocas palabras, el acceso a la verdad no se agota en el método tradicional de la ciencia moderna; aunque éste no se quiera poner en cuestión, sí se busca dar cuenta de sus limitaciones. Jean Grondin en *Introducción a Gadamer* (2003), se refiere a este problema señalando como el autor intenta demostrar, frente a la tradición iniciada por Descartes, que el pensamiento no se presenta como claro y cierto, o sea, discute la idea de que la claridad del saber se haga patente en la evidencia reflexiva del pensamiento que se piensa a sí mismo (Cfr. Grondin, 2003, p.18). Frente a esto, indica que el saber humano se rige por la

tradición y sus prejuicios, lo que el mismo Gadamer expone con el nombre de *eficacia histórica* o *historia efectiva* [*Wirkungsgeschichte*].

En segundo lugar, la pregunta sobre cómo es posible la comprensión, se afronta mostrando lo que es común a toda manera de comprender. Como se ha visto en el apartado anterior, la comprensión aparece desde *Ser y tiempo* como el modo de ser propio del estar ahí del Hombre.<sup>21</sup> El concepto de hermenéutica, en este sentido, es utilizado por Gadamer como “el carácter fundamentalmente móvil de un «estar ahí» que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia en el mundo” (Gadamer, 2002a, p.12).<sup>22</sup> En pocas palabras, al tratar sobre la universalidad de la comprensión y del lenguaje, también la hermenéutica muestra su carácter universal: Si hay algo que unifica a todos los seres humanos es la comprensión. Dicha comprensión esta ya supuesta en todo acto en el mundo. Por esto en *Verdad y método* Gadamer se permite hablar de *universalidad de la hermenéutica* (cuestión discutida por muchos), carácter que ya no puede adjudicársele a la metafísica porque ha dejado de ser considerada en su universalidad, debido principalmente a que ya no es posible sostener la afirmación de que el conocimiento en la razón, acerca de Dios, Alma y Mundo pueda ser válido si no hay una intuición que les corresponda. Así, la universalidad de la hermenéutica y, sobre todo, el problema de la *lingüística*, son los componentes esenciales para que la comprensión se realice.<sup>23</sup>

Otro punto importantísimo a destacar es la separación de la pretensión explicativa de su teoría hermenéutica de toda carga de valoración. En ella “no está en cuestión lo que hacemos ni lo que deberíamos, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer” (*Ibid.*, p. 10). Esto permite poner en claro que su teoría no se agota en las llamadas ciencias del espíritu, puesto que apunta “a la experiencia humana del mundo y a la praxis vital” y, por ello, a una pregunta filosófica. No obstante, como veremos, su propuesta, no puede evitar tener consecuencias éticas, porque en ella el otro juega un rol central, ya que sin él no hay comunicación posible.

Con lo dicho en esta breve introducción, podemos pasar a preguntar por qué Gadamer cree que la *lingüística* se presenta como el fenómeno ontológico cardinal en la hermenéutica y en segundo lugar, sobre las consecuencias que la *lingüística* tiene para su filosofía, poniendo el foco sobre aquellos aspectos que sean relevantes para este trabajo.

#### 1.2.1. LA COMPRENSIÓN Y SU RELACIÓN CON LA *HISTORIA EFECTUAL*

Gadamer intenta concebir cómo se da el comprender siguiendo la idea heideggeriana de *hermenéutica de la facticidad*. Al buscar con ella reconocer lo fundamental de la razón, quiere mostrar que pensar en algo

---

<sup>21</sup> Sostiene Gadamer: “La analítica temporal del estar ahí humano ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí” (Gadamer, 2002a, pról. 2° ed., p.12)

<sup>22</sup> Las comillas internas son del autor.

<sup>23</sup> El señalamiento sobre la universalidad en la hermenéutica será desarrollado a lo largo de este apartado. Sin embargo, como se verá, Gadamer parece no abandonar del todo la metafísica.



fundamental es, al mismo tiempo, arrebatarle su carácter de fundamental, que consiste en ser el fondo a partir del cual todo se deja entender y explicar. Por eso evita afrontar el entender desde un método que busque certezas, fundamentos, y concepciones absolutas y, en cambio, recurre a la experiencia en el arte. Según él, el arte aparece más allá de cualquier horizonte subjetivo de interpretación y, por lo tanto, permite alcanzar el ser de lo que se comprende. En palabras del propio autor:

El sentido de mi investigación no era proporcionar una teoría general de la interpretación y una doctrina diferencial de sus métodos [...] sino rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender, que la comprensión no es nunca un comportamiento *subjetivo* con respecto a un objeto dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende (*Ibíd.*, p14).

En primer lugar, para que una comprensión sea “correcta” debe mediar, entre la historia<sup>24</sup> y el presente. En este sentido, no está de más decir que *historia efectual*, es aquello que puede verse como el momento estructural general de la comprensión, donde aflora la *tradicción*, que se limita a transmitir lo transmitido, aunque eso transmitido pueda hacerse cuestionable. La *historia efectual* también juega un papel con respecto al lenguaje, porque señala cómo el hombre debe usarlo, teniendo en cuenta que es anterior a él. Así, opera tanto sobre la comprensión de la tradición, como también sobre la conciencia de abordarla, por ejemplo, por medio de un método ajeno a ella que la tome como objeto de investigación científica. Dicha aseveración puede sostenerse desde las palabras del mismo Gadamer:

La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición; opera el momento de la historia efectual, y que sigue siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo transmitido por la historia, un «objeto» que se trata de «establecer» igual que un dato experimental; como si la tradición fuese extraña en el mismo sentido, y humanamente hablando, tan incomprensible como es el objeto de la física (Gadamer, *Ibíd.*, p.16-17).

Si de alguna manera existe *conciencia de la historia efectual*, ésta es radicalmente finita, incluso cuando en ella nuestro ser “desborda esencialmente su propio saber de sí mismo” (*Ibíd.*, p.17).<sup>25</sup> En la *eficacia histórica*, además, aparecen integrados los conceptos como palabras. Éstos dependen del contexto, porque nunca podrán ser entendidos de la misma forma que en el contexto en que fueron creados.<sup>26</sup> De este modo se puede afirmar que no es posible hablar de entendimiento o de comprensión por fuera de la experiencia lingüística. El objeto de la hermenéutica, entonces, no puede ser otro que el lenguaje. No obstante, como veremos, Gadamer va más allá. Busca demostrar que el proceso de comprensión mismo es un hecho lingüístico y, de allí su frase: “el ser que puede ser comprendido es el lenguaje” (Gadamer, 2002b, p.263).

---

<sup>24</sup> Para Gadamer la historia no nos pertenece sino que nosotros pertenecemos a ella.

<sup>25</sup> La afirmación “conciencia de la *historia efectual*” presenta, en la filosofía de Gadamer, un verdadero problema. Por un lado, parece que la *historia efectual* es una instancia que está más allá del plano subjetivo, al igual que con la tradición y el lenguaje; no existen sin los sujetos que de ellos participan, pero tampoco se puede afirmar que se agota en la mera subjetividad de cada uno.

<sup>26</sup> Por ello es necesario establecer en qué sentido es posible hacerse consciente de la efectividad histórica en la que se está jugado.

### 1.2.2. LA VERDAD CONTEMPLADA DESDE EL ARTE

La verdad en Gadamer se presenta como una unidad autónoma que por un lado nos sobrepasa pero con la cual, a la vez, estamos vinculados. Por su parte, el arte tiene un carácter ambiguo, objetivo y subjetivo, porque la subjetividad se inmiscuye en la obra de arte jugando su juego. Este *jugar* se produce en segundo plano, pues la subjetividad se limita a entrar en él, por la rectitud con que la obra se impone, aunque ofreciendo un diálogo; si lo aceptamos podemos sumergirnos en ella y así participar de su ser: la representación.<sup>27</sup> También logra que haya una transformación ante nuestros ojos, que nos afecta, porque luego de la experiencia con la obra de arte, ya no podremos mirar al mundo de la misma manera; la mediación o interpretación —al igual que nuestro juego— no puede diferenciarse del todo de la obra.

En el arte acontece un “recuerdo de ser” que permite dar cuenta de los límites de la subjetividad, ya que este ser la sobrepasa, lo cual nos muestra una diferencia con el planteo heideggeriano. Pero esto no queda aquí sino que elucida, en este punto, una distancia incluso mayor con su maestro: la verdad para Gadamer no es solamente ocultamiento-desocultamiento; además, nos lleva a reconocer el mundo, pero siempre como primera vez.<sup>28</sup> Por eso, aquí *el ser se incrementa* y por ello salimos de la cotidianidad, porque el ser se revela mostrando su verdadera realidad. Este incremento significa que el arte no posee un grado inferior de realidad, sino todo lo contrario: esta *ontología de la obra de arte* muestra cómo la experiencia frente a la obra es un cúmulo tanto de la verdad como del ser, que además habilita a adquirir “un concepto, mejor: una experiencia de verdad que nos permita entender no solo el arte, sino también las ciencias humanas, y de manera más fundamental todavía, el entender humano” (Grondin, *op.cit.*, p. 57).

### 1.2.3. LA EXPERIENCIA, EL TÚ Y LA HISTORIA EFECTUAL

El apartado llamado «El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica» de *Verdad y Método I*, es fundamental para entender cómo en el lenguaje aparece involucrada la otredad y, desde allí la posibilidad de su reconocimiento. Sobre este tema, Grondin (2003) entiende que quien aparece enfrente hace valer su propio derecho desde su autonomía, una suerte de imposición que obliga a ser reconocido y, junto con ello, comprendido.<sup>29</sup> Ahora bien, tenemos que pensar si no hay una tensión entre la comprensión del otro y/o de aquello que nos dice, ya que según Gadamer al fenómeno hermenéutico primeramente le corresponde el oír. En ese caso, emerge un tipo de verdad que sólo se hace visible a través del dejarse decir algo. En el

---

<sup>27</sup> Teniendo en cuenta sus escritos sobre estética más recientes, podemos hablar también de *ejecución*. Para más información ver: Gadamer, *Obras completas*, Vol. 9° (1993) o “Imagen y palabra: así de verdadero así de óptico”, en Gadamer (2013).

<sup>28</sup> No hay que entender que Gadamer deja de lado totalmente la verdad como *Aletheia*, siendo esta el tipo de verdad que explica la experiencia de la lingüisticidad.

<sup>29</sup> Derrida enfrenta a Gadamer, y a la tradición fenomenológica, en vistas a su posición con la relación con el otro. Para él esa relación se presenta siempre como voluntad de poder. Aquí sostendremos que esa voluntad se manifiesta como voluntad de comprensión y si hay imposición, es de reconocimiento. Por otro lado, para evitar la peligrosidad de confundir el de manifestarse del otro con el de los objetos, entiendo que ambas manifestaciones son diferentes; el otro se impone en el modo que su manifestación se inscribe en nuestro horizonte, pero desde su autonomía.

diálogo, en el oír, se muestra comprensión hacia el otro intentando interpretar su realidad objetiva, porque hay una intención de trasladarse a la situación del otro, aunque sin llegar a la mente del actor, a la *mens auctoris*. Por esto, en la hermenéutica de Gadamer, el papel del diálogo aparece como un elemento esencial, que se despliega como un juego y encuentra su asiento ontológico, al igual que en el análisis heideggeriano, en la comprensión [*Verstehen*].

También junto con Heidegger —en *Ser Y tiempo*— Gadamer va a distinguir comprensión [*Verstehen*], de la interpretación [*Auslegung*]. El ser humano interpreta sobre aquello que está en su contexto, es decir, que el acto interpretativo significa: toda forma particular de hacer explícito el contenido en contexto. Así, notamos que una de las diferencias entre comprensión e interpretación radica en que esta última siempre implica un acto, mientras que la primera no se da como un acto subjetivo sino que comprende una *integración de un acontecer de la tradición legada*: allí, el pasado y el presente se encuentran.

A través de la tradición se forma algo así como un *sentido universal* que supera la subjetividad y la relación con otros. En esta convivencia, hay cosas que no se pueden enseñar pero que se aprenden. Como ejemplo de ello Gadamer nos recuerda que podemos ver cómo, el gusto, que se fue formando históricamente, alguna vez tuvo una connotación moral antes que estética. Éste no se puede enseñar, pero se aprende gracias a la convivencia. Para explicar esta cuestión, el saber práctico aristotélico es fundamental; no es casualidad que el propio Gadamer se preocupe en señalar que “en la lengua alemana, la comprensión, *Verstehen*, designa también un saber hacer práctico” (Gadamer, 2002b, p.346). Esto lo explica muy bien Grondin (2003):

Hay elementos esenciales que son comunes al sentido universal de la capacidad de juicio y al saber ético. Esta sabiduría no puede enseñarse ni aprenderse como el saber matemático. Como enseña la ulterior distinción aristotélica [...] entre la *praxis* y *techné*, no se trata en este caso de la adquisición de reglas o normas, sino de cultivar una sabiduría de la vida, más aun, una forma de ser. Además este saber no consta de un determinado contenido, sino que consiste en la capacidad para aplicar esa sabiduría a determinadas situaciones. No obstante se trata de una determinada clase de «conocimiento», mejor dicho: de un sentido; o mejor todavía: de un sentido universal (*sensus communis*), porque nos permite trascender la particularidad (Grondin, 2003, p. 52).<sup>30</sup>

Al ser el *sensus communis* el lugar donde la conciencia moral e histórica del hombre aparece —como una especie de conocimiento— podría dar un marco para las ciencias humanas. Por ello, aunque no es conocimiento en sentido estricto, abandonarlo conllevaría dejar de lado conceptos humanísticos rectores, que colaboran a que las ciencias humanas exijan su propia pretensión de conocimiento.

Así, ante la pregunta por la relación entre lingüística y comprensión, Gadamer no puede dar una respuesta que se encuentre fuera de la relación con el tú, por eso se pregunta:

¿Por qué el fenómeno de la comprensión es un fenómeno lingüístico? ¿Por qué el acuerdo tácito al que llega tantas veces nuestra orientación en el mundo ha de significar una lingüisticidad? Es el lenguaje el que construye y sustenta esta orientación común en el mundo. Hablar unos con otros no es primariamente discutir entre sí [...] tampoco es hablar sin entenderse. El hablar unos con otros pone de manifiesto el

---

<sup>30</sup> Las comillas son del autor.

carácter común de lo hablado [...] La coincidencia no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social (Gadamer, 2002b, p. 214).

En efecto, la orientación común del mundo que el lenguaje construye, se manifiesta en la conversación con el otro, donde surge algo más allá de las opiniones subjetivas y comienza a perfilarse una común. Este fenómeno da inicio al reconocimiento y posibilita la moral y la solidaridad. Sin embargo, la lingüística no se debe entender exclusivamente como una salida al problema de la intersubjetividad sino como fenómeno ontológico, ya que según se apunta en el §14 de *Verdad y método*, el lenguaje es la condición fundamental de que el hombre tenga mundo, lo cual incluye mucho más que la relación intersubjetiva.

#### 1.2.4. SÍMBOLO, IMAGEN Y SIGNO

El trato que Gadamer da al símbolo ayuda a comprender el estatuto ontológico de su hermenéutica. Para entenderlo mejor será necesario distinguirlo de la imagen y del signo. La primera se manifiesta como representación y su esencia se encuentra a mitad de camino entre el signo y el símbolo. Lo propio del símbolo, por su parte, es “el puro estar por otra cosa”, mientras que la del signo es una *impura referencia a algo* (Cfr. Gadamer, 2002a, p.214); su función consiste en estar fuera de sí. Para poder cumplir esta función, tiene que atraer la atención, destacarse con claridad y mostrar su contenido referencial, como lo hace, por ejemplo, un cartel aunque no lo sea (Cfr. *ibíd.*). Es decir, solo hace presente lo ausente. Una imagen, por lo tanto, se diferencia del signo porque remite a otra cosa, aunque al mismo tiempo, invita a quedarse en ella:

La diferencia entre imagen y signo posee en consecuencia un fundamento ontológico, la imagen no se agota en su función de remitir a otra cosa, sino que participa, de algún modo, en el ser propio de lo que representa. [...]La función representativa del símbolo no se reduce a remitir a lo que no está presente. Por el contrario, el símbolo hace aparecer como presente algo que en el fondo lo está siempre. [...]Lo que simboliza requiere ciertamente de alguna representación, ya que por sí mismo es insensible, infinito e irrepresentable; pero es que también es susceptible de ella [de la imagen], pues solo porque es actual en sí mismo puede actualizarse en el símbolo (*Ibíd.*, p. 215-216).

Por eso el símbolo no solo representa una cosa sino que además la sustituye, porque encarna algo que está ausente, haciéndolo presente; por eso no está cerrado en su significación, es polisémico y se muestra siempre abierto. Así, aquello a lo que se presta atención en el símbolo no es más que lo presente en él mismo. En esta función representativa, la imagen encuentra su cercanía con él. Mas, para hacerse cargo de la referencia del símbolo hay que conocerlo como se conoce al signo, sin olvidar que su significación múltiple requiere que su interpretación no pueda ser acabada, sin cerrar su sentido. Aquí no se supone ningún incremento del ser en lo representado, porque no se encuentra representado en un grado superior, no hay sustitución. La imagen, por su parte, representa de manera más auténtica y por eso, como se ha dicho, se encuentra entre los extremos del signo y el símbolo; recibe su fundación desde su contenido mientras estos no, ya que su sentido es referencial, motivo por el cual las obras de arte, como imágenes, pueden asumir una determinada función real y rechazar otra, amén de que se muestren en abstracción.

### 1.2.5. PENSAMIENTO Y LINGÜISTICIDAD

Como es sabido, para Gadamer, pensar significa pensar con palabras. Ese diálogo interno, con nosotros mismos, es el que precede al que se tendrá con los demás. Ambos diálogos “abren y ordenan el mundo en todos los ámbitos de experiencia” (Gadamer, 2002c, p.230). El diálogo con nosotros mismos puede ser interminable. Entra en el proceso de nuestro entendimiento con los otros y gracias a esto, lo que se comprende se abre infinitamente. Así, la comprensión de lo comprendido es también, autocomprensión.

De tal modo, dicha experiencia de comprensión y lenguaje aparece como la justificación de la pretensión de *universalidad de la hermenéutica*, ante la cual se le ha objetado a Gadamer que, frente a dicha pretensión de la experiencia universal del mundo mediada por el lenguaje, aparece “la relatividad de todas las cosmovisiones lingüísticas”. Gadamer por el contrario, no defiende en modo alguno la tesis de que todo entender es relativo porque en su hermenéutica las apreciaciones erróneas simplemente pueden reconocerse e invalidarse. Es el intérprete, a través de su interpretación, el que habla, no la cosa, aunque hay que destacar que toda interpretación lograda no debe hacerse notar como tal, es decir, toda interpretación debe difuminarse. Esto se da en la *fusión de horizontes*: en la cual se puede entender el horizonte del pasado, dónde y a partir del actual, acontece el entender. De esta manera, el acontecer en el entender supera la ya mencionada pretensión del método, porque exige una conciencia en un grado mayor de lo que el método está dispuesto a admitir. Este acontecer, sin embargo, sólo se hará posible en tanto la palabra llegue desde la tradición, nos diga algo a nosotros mismos.

El carácter de acontecimiento junto con la materialidad, que Gadamer encuentra en la lingüisticidad, le permiten superar el aspecto idealista del lenguaje, que está presente desde Platón. Allí no existe la distinción, que se señala en *Verdad y método*, entre el pensamiento y exteriorización lingüística. El pensamiento se entiende como un hablar interior que se “hace carne” como lenguaje y así puede ser compartido y comunicado. Además, como ya se dijo, no puede concebirse nunca por fuera de la lingüisticidad ni con anterioridad a ella. Por tanto, todo pensamiento se despliega en la materialidad del lenguaje, pero el desplegarse implica que no es solamente un enunciado materializado.

Hay entonces una palabra externa que permite entender otra que es interna. Sin embargo, la palabra interna aunque depende del lenguaje, sólo puede escucharse como un balbucear. En este sentido, la lingüisticidad aparece como un *médium* que va a la par de los límites de un lenguaje que queda como trasfondo de lo que se dice. Dicho de otro modo, las palabras le dan forma al pensamiento. Vale aclarar que en sus últimos trabajos, Gadamer se inclina más a sostener que la palabra interior es indecible y no puede nunca expresarse por completo aquello que se quiere decir. En este sentido, pensar sería buscar palabras para lo que hay que decir cuando uno trata de entender algo.

Ahora bien, como ya se ha dejado claro, no es la intención de Gadamer reducir el lenguaje, el pensar y el hablar, al plano de lo demostrativo y lo puramente conceptual. Para él, lo que abre el pensamiento se

da en el provecho metafórico y retórico de la palabra. En este sentido, explica Grondin (2003), que la retórica con Gadamer pasa a ser la forma de realización del pensar mismo y de “nuestro lingüístico ser-en-el-mundo” (Cfr. Grondin, 2003, p. 213). En *Verdad y método*, se apela a la tradición retórica, porque en ella reside una tendencia a la verdad que se da dentro de lo probable, contra las pretensiones del método que apuntan a la certeza y a la demostración. Sin la retórica incluso los argumentos racionales serían ilusorios, porque éstos deben convencer de ser racionales. Sin embargo, ante la pretensión de la mera retórica, Gadamer defiende una razón comunicativa apuntando a establecer determinadas pretensiones de verdad, pero con una conciencia que debe ser adiestrada, atenta y permanecer en la vigilancia.<sup>31</sup> Esta razón comunicativa nos recuerda lo que ya se dijo sobre la comunicación en el apartado 1.2.4 y muestra al lenguaje en su verdadero ser, en la conversación, en el ejercicio del mutuo entendimiento lingüístico, donde se hace manifiesto el mundo, pero valga la aclaración, esta relación entre lenguaje y mundo dista bastante de hacer del mundo un objeto del lenguaje:

La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje. Lo que es objeto de su conocimiento y de sus enunciados se encuentra abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La objetivación de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo” (Gadamer, 2002b, p.231).

Si vamos un poco más allá de la cita podemos afirmar que no se puede distinguir lo que es lenguaje, del mundo *en sí*. En este sentido, el análisis de Grondin (2003) muestra que aquí Gadamer sigue la posición que Heidegger tiene del mundo: sólo el hombre se distingue por el hecho de tenerlo en el sentido de apertura. Incluso ante la suposición de un ser en sí, el mundo debería articularse lingüísticamente para poder verificarse, es decir, para ser un mundo (Cfr., Grondin, 2003, p. 219). En pocas palabras, tener mundo se entiende en un sentido lingüístico, porque el mundo existe en la forma que nos dice algo. En el mismo sentido, *la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo* antecede a la existencia de todo aquello que sea reconocido e interpelado como ente, pero a la vez, toda experiencia lingüística del mundo es sobre el mundo y no sobre el lenguaje: se articula el encuentro con el mundo en la comunicación lingüística.

En este articular, la palabra [*Wort*] permite que la verdad emerja como manifestación del mundo. Gadamer se refiere a la palabra que se le puede decir a uno, “la que dicta sentencia en un determinado y preciso contexto vital y que recibe su unidad de esa comunidad del contexto vital” (Gadamer, 2002c, p.220); ésta solo aparece como tal cuando es parte de la comunicación. Puede poseer un significado concreto, pero no en un sentido unívoco, porque la ejecución del habla oscila dentro de su matiz semántico y en un determinado contexto lingüístico. Por ello el lenguaje no debe pensarse como enunciado aislado, sino desde la totalidad de la experiencia del mundo, en la que también se encuentra el vivir en diálogo. El comportamiento lingüístico, a la vez, exige un olvido de sí, un estar en la palabra hasta perderla como

---

<sup>31</sup> Tener en cuenta la situación, que es algo que se aprende a ver en el actuar. La capacidad de discernimiento es vigilancia, hallarse despierto en la situación.

objeto, incluso resguardando en él lo acontecido en el inconsciente. Por eso, sostiene Gadamer, el lenguaje posee una fuerza que es a la vez ocultadora y desocultadora, que nos recuerda la noción de verdad como *Alétheia*, porque en la palabra, al igual que en el caso de la obra de arte, se devela el ser de lo presentado. El mundo, por lo tanto, existe en el *ahí* del lenguaje, y la palabra, a su tiempo, es el *ahí del mundo*, la verdad del ser. Por eso el nombre de una cosa no es sólo un nombre, sino que nos recuerda a esa cosa y hace que ante la presencia de su ausencia, se haga presente. Allí se sucede — al igual que en la hermenéutica heideggeriana— lo que se muestra y lo que se oculta, en la palabra, la existencia se revela y, a la vez, se esconde.

Por ello, la hermenéutica trata de entender lo oculto, lo no dicho, lo infinito más allá de la finitud, lo polisémico. Donde se trasciende el enunciado hay una lingüisticidad siempre abierta. Desde ésta, la realidad, lo incomprendible y el silencio se afirman como válidos desde la finitud con que carga la comprensión, y es por la conciencia de finitud que se puede tomar en serio la realidad de la historia. En palabras de Gadamer:

Todo hablar humano es finito en el sentido que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar. Por eso tampoco el fenómeno hermenéutico puede ilustrarse si no es desde esta constitución fundamentalmente finita del ser, que desde sus cimientos está construida lingüísticamente (Gadamer, 2002b, p. 242).

Ahora bien, hay que observar que si existe conciencia de finitud, las acepciones del mundo pueden ser múltiples, pero esto no significa que el mundo se entienda de forma relativa. Este mundo se presenta a sí mismo, sin ser diferente de sus acepciones, en el lenguaje. Por ello, Gadamer puede sostener, sin tapujos que “La experiencia lingüística del mundo es absoluta” (Gadamer, 2002b, p. 231). Entonces, por más que se muestre relativo, el lenguaje abarca todo el ser en sí, yendo más allá de toda relatividad posible.<sup>32</sup>

Se puede objetar que hay experiencias, como el caso del silencio de la hermenéutica que no pueden denominarse lingüisticidad. Esto se da cuando ante un fenómeno que nos desborda nos quedamos sin habla. Pero el quedarse sin habla es también un caso de lingüisticidad porque allí, hay tanto para decir que no se sabe que expresión elegir. Es aquello que los griegos llamaban el *Atopón*, algo que no encaja en nuestros esquemas conceptuales. A ese desconcierto apuntaba Platón cuando se refería al asombro con que empieza la filosofía que, igualmente, muestra que existe algo así como una voluntad de comprensión.

Para finalizar, podemos recuperar la relación entre lingüisticidad, comprensión, historia efectiva y mundo que Gadamer sintetiza magistralmente:

---

<sup>32</sup>Por cuestiones de extensión, no es posible profundizar aún más en la idea de mundo. La dificultad del problema radica en que para Gadamer no hay un *mundo en sí* y, sin embargo, las cosas no son como a cada uno le parece que son. El mundo solo es en el lenguaje y el lenguaje solo acontece como manifestación del mundo, lo cual, se presenta como un problema ontológico profundo en la medida en que, justamente, el mundo mantiene su autonomía ¿Acaso la lingüisticidad es un ámbito en el que nuestra pertenencia histórica logra hacerse análoga al mundo que nos rodea de modo que podemos verla bajo una luz nueva? Sobre esto, ver Gadamer (2002c) ¿Hasta qué punto el lenguaje reforma el pensamiento?

Partimos de la base de que en la acepción lingüística de la experiencia humana del mundo no se calcula o se mide lo dado, sino que se deja hablar a lo que es tal como se muestra a los hombres, como ente y como significante. Es aquí, y no en el ideal metodológico de la construcción racional que domina a la moderna ciencia natural matemática, donde podrá reconocerse el género de comprensión que se ejerce en las ciencias del espíritu. Si antes hemos caracterizado la realización de la conciencia de la historia efectual por su lingüisticidad, esto tenía como razón de ser el hecho de que la lingüisticidad caracteriza en general a toda nuestra experiencia humana del mundo. Y si en ella no se *objetiva* el «mundo» tampoco la historia efectual llega a ser *objeto* de la conciencia hermenéutica. Igual que toman la palabra las cosas —estas unidades de nuestra experiencia del mundo constituidas por apropiación y significación— también la tradición, que llega a nosotros, debe acceder de nuevo al lenguaje en nuestra comprensión e interpretación de ella. La lingüisticidad de este tomar la palabra es la misma que la de la experiencia humana del mundo en general. Es esto lo que ha llevado a nuestro análisis del fenómeno hermenéutico finalmente a la explicación de la relación entre lenguaje y mundo (Gadamer, 2002b, p.239).

Aquí aparecen varios de los elementos que permiten entender la hermenéutica de Gadamer. Primero la cuestión de la imposibilidad de la mediación, contra la pretensión del método. De ello se desprende el dejar hablar a las cosas como el modo de comprensión de las ciencias del espíritu. En relación con esto, la noción de lingüisticidad junto con la de *facticidad* nos conecta con la tradición, que llega a través del lenguaje, lo cual nos lleva a la relación entre lenguaje y mundo gracias al análisis del fenómeno hermenéutico.<sup>33</sup>

#### 1.2.6. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE APARTADO

La hermenéutica Gadameriana es un pensamiento consciente de la finitud. Gracias a ello, su propuesta apunta muestra que no se puede trascender los límites del lenguaje, lo cual pone a la lingüisticidad como la base de nuestra experiencia en el mundo. También es finita la apertura con que se vive esa experiencia. Si ésta fuera infinita, caería en la ambigüedad, y para toda hermenéutica es necesario alcanzar algún límite. El punto de partida de esta hermenéutica podemos encontrarlo recuperando la concepción del círculo hermenéutico, que habíamos visto en el planteo de Heidegger. En éste, aunque tratemos comprender la totalidad de sentido, ya sea de la historia y/o de la tradición, obtendremos, por un lado, un sentido negativo y, por otro, que esa pretensión de totalidad no sería compatible con la hermenéutica gadameriana. En el caso del discurso, sucede algo parecido ya que la conciencia de finitud está siempre en la comprensión, pero al mismo tiempo habilita a que se haga comprensible el discurso, la historia y la tradición. El lenguaje es un acontecer hermenéutico que no existe como gramática, ni como léxico. Lo que hace es dar la palabra a lo dicho en la tradición. En primer lugar lo que Gadamer quiere decir es que toda acción provista de sentido presupone necesariamente la familiaridad pre-reflexiva con el mundo. Por eso,

---

<sup>33</sup> Para autores como J. Grondin, la lingüisticidad es superada en la tercera parte de *Verdad y método* donde se desarrolla como forma y parte de la universalidad del entender al lenguaje. Ese entender apunta tanto el lenguaje de las cosas como el del pensamiento: “esto no significa que todo pueda entenderse lingüísticamente, sino que ese exceso de tener que tener que decir en comparación con lo que se ha dicho escasamente y con lo que ha de decirse, es lo que se halla en el corazón mismo de la hermenéutica. En su raíz esa hermenéutica es un pensar en la finitud, en la finitud del sentido, del lenguaje y del entender. Por tanto el aspecto universal de nuestra hermenéutica es el de nuestra finitud” (Cfr., Grondin, 2003).



este acontecer es la acción de las cosas mismas. La lingüística entonces, se presenta como la cuestión ontológica en la hermenéutica gadameriana, ya que quien tiene lenguaje tiene mundo y, por lo tanto, el ser humano no es otra cosa que *ser para el texto*.

Todo eso implica una relación con otro, un diálogo, donde entra en juego la hermenéutica y su oír. Relación que se hace menester aclarar, para dar cuenta que el otro no es un ente más en el mundo, porque de allí se pueden desprender diferentes consecuencias en el ámbito de la ética. El diálogo con uno mismo y su articulación con la tradición y la conversación con otro, hacen ver que en la comprensión se da también una autocomprensión, que no se logrará nunca totalmente, porque es diferente a la certeza del *Ego cogito*.

Se puede decir, para terminar, que Gadamer propone una hermenéutica que no carece de implicaciones éticas, ya que al colocar la interpretación en relación con la *phronesis* o razonamiento práctico de Aristóteles —que aparece siempre en relación con la finitud— también involucra a la exigencia de comprensión del otro. Así la relación con la alteridad, forma parte de los momentos de la comprensión.

### **1.3. LA RECUPERACIÓN DE LA HERMENÉUTICA DE PAUL RICŒUR**

La obra de Paul Ricœur es tan vasta que no alcanzaría una tesis para hacer justicia a cualquier aspecto que de ella se quisiese recuperar. No obstante, me parece fundamental no dejar de lado a un autor de las características de Ricœur para este trabajo, principalmente porque su proyecto hermenéutico-fenomenológico cuenta con un trasfondo ontológico que entra en conexión directa con la ética. Por ello, en este apartado se recuperan las nociones esenciales de su hermenéutica, prestando atención, principalmente, al estatuto ontológico. En pocas palabras, ésta es una ontología hermenéutica que está ligada primordialmente a la *comprensión de sí* —al intento de interpretación de sí mismo— pero a la vez se presenta como una hermenéutica de la alteridad.

Ricœur es un pensador que pertenece a la tradición reflexiva, por lo tanto, toda filosofía, para él, debe partir de la pregunta cartesiana ¿qué soy yo? pregunta importantísima para el filosofar, pero que no puede responderse sólo desde la mera reflexión. Por ello amplía el horizonte de análisis, ya no sólo hacia la hermenéutica sino también hacia la fenomenología, la cual hace llegar a lugares a los que Heidegger y Husserl no habían llegado. A la fenomenología le añade la hermenéutica que, a la vez, necesita servirse de distintas disciplinas. Éste es el camino de la “vía larga”, que se toma porque las diferentes interpretaciones se presentan, en general, como una lucha entre tradiciones.

El planteo acerca del autoconocimiento es esbozado ya desde *Lo voluntario y lo involuntario* (1998, [1° Ed. 1950]) donde Ricœur da cuenta que, ya desde Hegel, el conocimiento de sí mismo se plantea como proceso de exteriorización, no solo como concepción en el pensamiento, lo que nos conecta con la cultura pero también con la alteridad.

En este orden de cosas, en el presente apartado se desarrollará, en primer lugar, la idea de “vía larga” propuesta para abarcar ampliamente, desde distintas tradiciones, el fenómeno de la comprensión. En concordancia con ello veremos, en segundo lugar, la relación entre el lenguaje y la comprensión de sí. Esta última idea será ampliada con mayor profundidad hacia el final de este apartado, pero estará presente en todo el desarrollo. En tercer lugar, se mostrarán tres aspectos que se requieren para analizar el complejo problema de la comprensión desde la vía larga: el semántico, el reflexivo y existencial. Finalmente profundizaremos sobre la *comprensión de sí* en relación con la alteridad, intentando mostrar cómo, el estatuto ontológico de esta hermenéutica, se muestra como base para un planteo en el orden de la ética.

### 1.3.1. LOS DOS TIPOS DE VÍAS

En *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (2003), al hablar del *injerto de la hermenéutica en la fenomenología*, Ricœur explica que hay dos vías posibles. Una hermenéutica de la “vía corta”, donde ubica a Heidegger y a Gadamer y otra de la “vía larga” la cual él mismo ha elegido recorrer. La primera es la vía de la ontología de la comprensión. En ella, no se reconoce el comprender como un modo de conocimiento sino como un modo de ser (Cfr. Ricœur, 2003, p.11). Vale aclarar que el título “vía corta” no refiere a un defecto metodológico, sino a un planteo ontológico que apunta a activar la pregunta por el sentido del ser, convirtiendo el problema hermenéutico en una analítica del *ser ahí*. Hay un camino que comienza con *Las investigaciones lógicas de Husserl* y que para Ricœur encuentra su punto cúlmine en la inversión por la pregunta del ser en *Ser y tiempo*. Esta inversión radical pone a la ontología de la comprensión en el lugar de una epistemología de la interpretación, saliendo del círculo que se da entre sujeto y objeto, apuntando a preguntarse por el ser, aunque primero haya que preguntarse por el *Dasein*; por lo cual, si comprender es un modo de ser más que de conocimiento, no se podrá obtener, por esta vía, algo como un método.

Con la manera radical de interrogar de Heidegger, los problemas que plantea Ricœur no sólo aparecen irresueltos, sino que además se pierden de vista. “¿Cómo dar un *órganon* a la exégesis, es decir, a la inteligencia de los textos? ¿Cómo fundar las ciencias históricas frente a las ciencias de la naturaleza? ¿De qué modo arbitrar el conflicto de las interpretaciones rivales?” (*Ibíd.* p.14-15). En definitiva, el autor francés pretende señalar que la hermenéutica heideggeriana sólo tiene como objetivo disolver los problemas que aborda, subordinándolos a la comprensión ontológica y, como consecuencia, evita la confrontación con otras disciplinas que portan algún tipo de interpretación por el mero hecho de escapar a todo esquema metodológico y, por lo tanto, también se escapa del círculo hermenéutico. Así, esta vía corta, tiene la astucia de dictarse ella misma la teoría. En otras palabras, la pretensión de romper con el método y enfocarse en el plano de la finitud humana, no expresan, como Ricœur procura, un acceso gradual a una ontología de la comprensión. Por el contrario, llegan a ésta directamente, modificando la problemática; así,

el cuestionamiento: “¿Cuáles son las condiciones necesarias para que un sujeto cognoscente pueda comprender un texto o la historia misma?, se sustituye por esta otra pregunta ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender?” (*Ibíd.*, p. 11).

No obstante, la “vía larga” no se va a distinguir del todo de la propuesta heideggeriana; ambas comparten el deseo de apuntar al plano ontológico, solo que, por ésta vía, se hará gradualmente “siguiendo las exigencias sucesivas de la semántica y luego de la reflexión” (*Ibíd.*p.12). Por lo tanto la pregunta que guía el problema de Ricœur será:

¿Qué le sucede a una epistemología de la interpretación, surgida de una reflexión sobre la exégesis, sobre el método de la historia, sobre el psicoanálisis, sobre la fenomenología de la religión, etcétera, cuando es alcanzada, animada y se permite decir, aspirada por una ontología de la comprensión? (*ídem*).

Con esta interrogación se entrevé que el autor se abre hacia una hermenéutica que abarca distintas tradiciones o distintas teorías de la interpretación, y que no aspira sólo a la ontología, sino que además, apunta a interpretar textos; así la hermenéutica irrumpe como una *techné* que requiere conocimiento y habilidad. Por esto debe ser abordada como una exégesis, que permita pasar de lo oscuro a lo claro y ofrecer un *Holon*, una relación de la parte con el todo.

Aquí también se aspira, aludiendo a Husserl, a una *ontología de la vida*,<sup>34</sup> que se expresa en las formas culturales, siempre con vistas a la comprensión. Por un lado, por su crítica al objetivismo, que pone el foco en la epistemología de las ciencias naturales —y la pretensión de establecer un método válido para todas las ciencias— y por otro, por su detracción a la búsqueda diltheyana de asignar a las ciencias del espíritu un método con la misma pretensión de objetividad que poseen aquellas ciencias. En esta crítica aparece “el mundo de la vida” [*Lebenswelt*], como una experiencia anterior a toda relación entre el sujeto y el objeto.<sup>35</sup> Antes del sujeto del que se habla en la teoría del conocimiento, está ese mundo de la vida. En pocas palabras, el mismo sujeto aparece derivado de la vida operante.

Para llevar a cabo la vía larga, el autor de *Sí mismo como otro* (2013), va a tomar como punto de partida el plano en que la comprensión se ejerce: el lenguaje. Para ello indagará sobre las formas que se derivan de la comprensión, como son los signos. Desde allí debe ir a un segundo punto que pueda describir al ser que comprende tal como está constituido y rescatar la comprensión sólo como uno de los modos de ser. De esta manera es que la vía larga inicia por el análisis del lenguaje.

Esta vía también atiende al plano involuntario. Como el campo de la conciencia fue siempre el más estudiado, lo involuntario es un aspecto de la subjetividad casi ignorado, lo cual muestra un descuido de la filosofía en el terreno de la experiencia no consciente, por ello convendría hacer un análisis del campo

---

<sup>34</sup> Ricœur se refiere aquí principalmente a Husserl en su texto *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (2008).

<sup>35</sup> También podemos rastrear en parte de Husserl (desde *Investigaciones lógicas* hasta *Meditaciones cartesianas*) la apertura del sujeto como polo intencional. Sin embargo, según el parecer de Ricœur, en este momento de la obra de Husserl solo se reconstruye un nuevo idealismo.

anímico, de las emociones y las sensaciones, lo cual puede hacerse desde una de las disciplinas que aporta muchísimo al fenómeno de la interpretación de Ricœur, como es el psicoanálisis.

### 1.3.2. LA COMPRENSIÓN DE SÍ Y EL LENGUAJE

Ricœur es un pensador que no es ajeno a las discusiones de su época en torno a la identidad. Existen en la filosofía dos variantes a la hora de tratarla: una es la analítica y otra es la hermenéutica. Desde la hermenéutica, en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (2003) entiende que la exigencia de una comprensión de sí expresa el esfuerzo por existir. También se pregunta por el sentido de lo que somos en su íntima conexión con la hermenéutica, en obras como *Del discurso a la acción* (1998), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (2003) y *Sí mismo como otro* (2013). El planteamiento de la pregunta por lo que somos parte de la filosofía reflexiva, sin embargo, la respuesta no puede agotarse en la máxima cartesiana *Ego cogito, ergo sum*, porque reducir el ser humano una cosa que piensa no contempla aspectos como la práctica, el contexto, etc. Por eso Ricœur entiende que es necesario ampliar el campo de análisis más allá de la filosofía reflexiva, por ejemplo, hacia la hermenéutica y la fenomenología,<sup>36</sup> porque con ésta no alcanza para allanar el camino de la captación del sentido, en el cual la equivocidad es inminente. Esta equivocidad, que aparece en el símbolo, nos lleva a analizar el aspecto de la existencia sin dejar de lado la dimensión del lenguaje:

Si una nueva problemática de la existencia ha de ser elaborada, sólo podrá serlo a partir y sobre la base de la elucidación semántica del concepto de interpretación común a todas las disciplinas hermenéuticas. Esta semántica se organizara en torno al tema central de las significaciones con sentido múltiple o multívocas, que también denominaremos simbólicas (*Ibid.* p. 16).

Ante la falta de una correcta teoría de la interpretación, debe elaborarse otra que tenga en cuenta las diferentes perspectivas semánticas por un lado, y por otro, organizar la semántica con vistas a las diversas interpretaciones. Por ello apunta a mostrar que lo propio del universo semántico es el doble sentido, ya que la hermenéutica no puede aceptar el lenguaje unívoco, por lo cual es importante poner atención en el carácter simbólico del lenguaje, que permite atender a la multivocidad de sentido. La idea de una ontología abstracta llevaría a pensar que hay un lenguaje, por decirlo de algún modo, primordial, y por el contrario, el carácter finito de la hermenéutica y de nosotros mismos nos muestra la imposibilidad de captar absolutamente el sentido de las cosas.

El intérprete analiza el sentido múltiple. No obstante, cabe aclarar, que también en la conciencia hay lugar para la duda, porque en ella existe el doble sentido: la reflexión se presenta como la tarea de igualar la experiencia concreta a la afirmación “yo soy”. Plantearse a sí mismo no es un dato, aunque tampoco es la muerte del sujeto. Éste no se asume como fundamento sino como resultado de un lento proceso. Es lo que

---

<sup>36</sup> “La reflexión no es una intuición inmediata que pone al yo frente a sí mismo; de ahí la necesidad de recurrir a la tesis de una inserción de la hermenéutica en la filosofía reflexiva” (García Ruiz, 2016, p34-35).

Ricœur quiere corregir de la fenomenología, cuando ésta habla de un *sujeto trascendental*. De este modo, abandonar toda estructura fundamental para la hermenéutica implica dar cuenta de que se puede partir de una estructura de mundo que se da en el lenguaje. Así, se puede sostener que la comprensión no arranca de cero, porque habría una comprensión pre-reflexiva y la reflexión, entonces, aparecería como derivada. Por eso el plano semántico va a servir para abordar “el plano simbólico de la experiencia”. En resumen, la comprensión es posible gracias y por el lenguaje, pero además por la reflexión y la interpelación sobre la propia existencia. Así, la vía larga presenta tres tipos de etapas: la semántica, la reflexiva y la existencial.

### 1.3.3. TRES ETAPAS DE LA VÍA LARGA. SEMÁNTICA, REFLEXIVA Y EXISTENCIAL

Ricœur entiende que la hermenéutica debería descubrir un modo de existir que no sea otro que ser interpretado. En este sentido la reflexión podría llevarnos hacia las raíces ontológicas de la comprensión, que acontece en el lenguaje y que se da por movimiento de la reflexión misma. Por esto busca un eje de referencia para la hermenéutica en el campo semántico, pero que a su vez, se encadene con el reflexivo. Como se dijo más arriba, cuando se busca la comprensión de sí mismo, no se habla de un sujeto al modo cartesiano, sino de “un existente que se descubre, por la exegesis de su vida, que está puesto en el ser aun antes de que se sitúe y se posea. Así la hermenéutica debería descubrir un modo de existir que fuese de cabo a cabo *ser-interpretado*” (Ricœur, 2003, p.16).

Toda expresión óntica u ontológica no puede expresarse sino es en el lenguaje. De allí nace la necesidad de recurrir a la semántica donde, en su papel de interpretar signos, aparece el símbolo, que cuenta con un rol importantísimo; en él se manifiestan las expresiones multívocas:

Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero. Esta circunspección de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico (*Ibid.*, p.17).

Por ello la interpretación va a ser presentada como un *trabajo del pensamiento* que tratará de ver más allá del sentido que se muestra, hacia lo que se oculta, “en el desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal” (Cfr., *ibid.*, p.17). De tal manera se necesita de la interpretación cuando haya sentido múltiple. Así, la hermenéutica muestra su amplitud en el nivel semántico que comienza por una indagación de las formas simbólicas y por un análisis de sus estructuras. En segundo lugar, continúa con una confrontación de las variantes hermenéuticas con la correspondiente crítica a los sistemas de interpretación y luego de esto, hay que arbitrar entre la interpretación que cada una de ellas pretende imponer, aunque, mostrando la correspondiente justificación teórica; por lo cual se puede alcanzar una noción de verdad que no abandone el método, pero sin dejar de lado la intención de superar todo análisis

de sistema cerrado, como también lo es el lenguaje,<sup>37</sup>apuntando a la existencia, lo que implica una ontología. Aquí aparece la necesidad de vincular la ontología a la semántica porque hay un lazo entre la comprensión de signos y la comprensión de sí: “Esto permitirá superar la distancia entre el intérprete y la época del texto y apropiarse del sentido y con esto ampliar la propia comprensión de sí mismo” (*Ibíd.*).

Desde allí, se pasa a la segunda etapa de la vía larga, donde hay una *reflexión indirecta* en dos sentidos; primero puesto que la existencia da testimonio de sí misma en los documentos de la vida y segundo porque la conciencia, que primero es falsa conciencia, nos permite corregir la comprensión desviada desde ella misma. El pensamiento reflexivo debe portar con una lógica trascendental, del doble sentido, que apunte a las condiciones de posibilidad de la apropiación de nuestro deseo de ser. Se debe hacer esto porque de quedarnos sólo en el plano semántico se corre el riesgo de creer que interpretaciones que se presentan en un sentido equívoco o unívoco tienen el mismo valor.

La tercera etapa es la *existencial*. Ésta se alcanza por lo que Ricœur denomina la *vía regresiva*. En ella se puede percibir el ser interpretado en tanto haya un movimiento hacia la interpretación. Por esto se puede hablar de una ontología que no está escindida del sujeto, porque permanece dentro de la metodología de la investigación. No obstante, tampoco está dentro de una ontología unificada, sino que aparece quebrada. Primero entonces, hay una crítica al sujeto como conciencia –que se puede dar por ejemplo por medio del psicoanálisis— y una problemática de la existencia como deseo. Al hacer una crítica de la conciencia se abre una ontología:

Esto es lo que enseña la topología freudiana: las significaciones más arcaicas se organizan en un lugar del sentido del lugar en el que se halla la conciencia. El realismo del inconsciente, el tratamiento topográfico y económico de las representaciones, de las fantasías, de los síntomas y de los símbolos aparecen, finalmente, como la condición de una hermenéutica liberada de los prejuicios del ego (Ricœur, 2003, p.24).

Así, mediante la comprensión de sí, aparece una apropiación del sentido del deseo que puede lograrse gracias a la interpretación. De todos modos la existencia deviene en un sí mismo en tanto se apropia de lo que reside fuera, en la cultura, en los objetos, etc. De esta manera se incluyen propuestas hermenéuticas diversas, que apuntan a diferentes aspectos ontológicos de la comprensión, aunque no es posible separarlas de ella. En esta multivocidad de interpretaciones cada una de ellas juega el juego del lenguaje y así se pueden reunir las interpretaciones que discurren en el plano lingüístico, cuya unidad solo puede mostrarse a través del símbolo. Allí la existencia aparece siempre interpretada: descubre su dependencia de sí a través de la dependencia del deseo, del espíritu, y de lo sagrado, además de que toma conciencia de su finitud; así la reflexión se suprime a sí misma.

---

<sup>37</sup> Ricœur sostiene que el problema de la lingüística estructural es que en ella “la lengua se basta a sí misma: todas sus diferencias preceden a ella y es inmanente al sujeto hablante” (Ricœur, 2003, p. 228). Esto afecta al tipo de conciencia del sujeto que propone el estructuralismo.

#### 1.3.4. EL SÍMBOLO

El símbolo como estructura de significación, donde un sentido directo, primario y literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, es tratado, entre otros textos, en *La simbólica del mal* (1965), donde Ricœur aparece cercano al estructuralismo. Allí se representa la finitud a partir del mal, ya que no se toma conciencia de la finitud desde la reflexión, sino de una apropiación de la cultura a través de lo simbólico. Es decir, se cobra conciencia de estas limitaciones a través de los mitos y las narraciones. Así tomamos conciencia también de cómo está construido el mundo que aparece como *eso* que decimos, que nombramos. Este tipo de designaciones tiene como consecuencia lo equívoco, y de allí la frase de Ricœur: “el símbolo da que pensar”. Los símbolos no sólo presentan su carácter designativo, sino que también son una representación del mundo que se va transformando y, por eso, será menester reconstruir su historia, labor que no podrá llevarse a cabo sin remitirse a los mitos.

En el mito está presente *el núcleo ético de la cultura*. En ella hay un conjunto de creencias, prácticas, símbolos, etc., y todos los que están dentro los aceptan. Eso que se sabe y que, entre otras cosas, porta con la creencia de cómo es el mundo, es el *núcleo ético mítico* y sólo puede aclararse desde la hermenéutica. Este nivel simbólico es importante porque en nuestra existencia cultural estamos remitidos a esos horizontes simbólicos. En este sentido Ricœur intenta mostrar que gracias a esas determinaciones lingüísticas se puede remitir a los recursos: metonimia, metáfora y otros. A través de estas formas captamos el sentido que se mantiene oculto.

No obstante, como ya se dijo, no es la intención del autor quedarse en la filosofía del lenguaje, sino que también apunta al plano reflexivo, porque es en la subjetividad que se expresan las determinaciones del lenguaje que, de no superarlo, todo se agotaría en él, y de lo que se trata es de tomar en consideración otras cosas que estén más allá. Vale recordar que Ricœur busca tratar de responder, cómo éste nivel del lenguaje nos mete en un análisis de la existencia. Así, el lenguaje puede aparecer en la mediación con la reflexión y, de la misma manera, como relación entre los signos y la autocomprensión. Ésta idea se complementa con lo que Ricœur señala en *Del texto a la acción. Discurso y excedente de sentido* (2002), donde se sostiene que la cultura se expresa en símbolos y que estos se manifiestan de manera equívoca, lo cual es posible, porque en la propia naturaleza del símbolo reside la multiplicidad de significados, donde también se puede ubicar a lo involuntario, que se manifiesta simbólicamente.

No se puede dejar de mencionar que en *La Metáfora viva* (1980), Ricœur hace alusión a uno de los tropos del lenguaje que es la metáfora y que se presenta también simbólicamente. Además, en ese texto al que más adelante haremos alusión, se muestra que una de las maneras por medio de la cual el símbolo se interpreta, es la analogía.

### 1.3.5 ¿CÓMO PUEDE EL SÍ MISMO INTERPRETARSE? LA CONCIENCIA DE SÍ Y LA ALTERIDAD: LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA ONTOLOGÍA A PARTIR DE LA NARRATIVIDAD Y LA ACCIÓN

Al asumir la vía larga, Ricœur ha mostrado que explorar una vía que da cuenta de la comprensión, no es un ejercicio simple. Toda conciencia se objetiva en la cultura y, al mismo tiempo, la conciencia es todo aquello por lo que ella se expresa. De este modo, el camino al autoconocimiento se da en un *proceso de exteriorización*, idea que Ricœur recupera de Hegel, entendiendo por exterioridad, por ejemplo, a la cultura. En ésta hacemos articulación lingüística, es decir, por medio del símbolo buscamos fundar sentido para comprendernos. Dicho de otro modo, la articulación es la condición de posibilidad del sentido que, a su vez, es el horizonte de comprensión de articulación lingüística. Por lo tanto, se espera que ese sentido nos diga como comprender y como poder hacer una interpretación de nosotros mismos. Ahora bien, ante todo esto surge un problema: aunque se busque fundar sentido en la articulación lingüística éste no es un sentido unívoco sino que se ramifica o se dispersa al momento que el sentido se manifiesta en la escritura. Podemos notar, gracias al carácter fenomenológico, que existe además una escisión entre el estado de ánimo y la articulación lingüística, lo cual inaugura una expectativa de sentido que el sujeto no puede recuperar, y entonces tiene que hacer un trabajo de exégesis para comprenderse. Luego de transitar todos los pasos de la “vía larga” que se han descrito, se puede llegar a la comprensión. Aquí la interpretación es imprescindible porque toma la articulación lingüística como un fenómeno que condensa sentido. Hay algo que se da, aquí y ahora, fenomenológicamente. Esto proyecta un campo de expectativas, de posibilidades que van a tener transitando en él a nuestra percepción. Sin embargo, en la articulación lingüística, estamos ante un fenómeno donde lo que decimos u ocultamos no tiene el carácter cuantitativo de los objetos. El texto siempre puede remitir a nuestro sentido de la existencia humana pero para hacerse comprensible recurre a la articulación lingüística. Ésta da un carácter firme a la comprensión de sí, porque llena de sentido. En resumen, la hermenéutica fija el sentido y, no obstante, abre infinitamente las posibilidades.

Hay hermenéutica cuando hay extrañeza. Así mientras Heidegger y Gadamer parten de la *familiaridad* que se presenta como si se hubiera perdido, Ricœur sostiene que cuando hay un sentido que no podemos recuperar se hace necesaria la hermenéutica. Si comienza desde la extrañeza, y no de la familiaridad, se cae de suyo insertar una noción validez: hay interpretaciones que permiten arrojar luz sobre la extrañeza inicial. Para Gadamer, en cambio, la extrañeza vuelve a la familiaridad, tiene que resolverse, es una ramificación del horizonte de comprensión que compartimos. Para él hay una prioridad metodológica de la familiaridad, y es el punto a retomar después de la interpretación.

Volviendo a Ricœur, el criterio necesario para decidir qué interpretación es mejor—o cual puede ser válida y cual no— puede recuperarse del psicoanálisis<sup>38</sup> y tiene que ver con algo que algunas disciplinas tienen en común: *el sentido*. Esa interpretación de sentido no se hace desde la articulación lingüística sino

---

<sup>38</sup> Esto se puede ver por ejemplo en *Freud una interpretación de la cultura* (2014).



desde el relato del paciente. También en *El conflicto de las interpretaciones* (2003), Ricoeur determina cual va a ser el ideal de validez que tiene que tener el psicoanálisis en la hermenéutica (p. 200-201). Ésta aporta un modelo donde la articulación lingüística ya no sería el punto de partida, sino que emerge una hermenéutica sobre la base de datos aislados, donde también podrían incluirse aspectos para pensar la comprensión como el silencio o la incoherencia, que son igual de fundamentales que la articulación lingüística. Esto muestra que la propuesta de Ricoeur se presenta, al menos en este aspecto, contra toda posición analítica o fisicalista. Busca demostrar que la identidad de las personas no se definen únicamente por una continuidad lógica o física, lo cual nos lleva a reconocer que también existe una dimensión ética de la identidad, que implica una recuperación del cuerpo propio, la acción y la intencionalidad. Esto es lo que Peter Kemp ha llamado una ética narrativa (Cfr. García Ruiz, 2016, p. 20). La identidad no solo es identificación, además involucra una historia, de modo que al preguntar por el autor de una narración, se cuenta la historia de una vida.

Si difuminamos la noción de identidad, degradándola no solo al plano psíquico, sino despojándola de su carácter corporal o, si la reducimos a pura causalidad, estamos ante un problema de índole ético. Sencillamente porque al no darle un carácter unitario incluyendo en ella también al cuerpo —pensando en que “no se tiene un cuerpo” sino que “se es un cuerpo”— deja de importar la identidad propia y, si no importa la propia mucho menos la del otro. Según lo que plantea Ricoeur en el *Sí mismo como otro* (p.146), éste es el motivo por el cual la teoría narrativa se emparenta con la ética. Así aparece una trama narrativa que conforma la identidad y que muestra que ésta no puede explicarse desde el universo causal. “La operación narrativa implica un concepto totalmente original de identidad dinámica, que compagina las categorías que Locke consideraba contrarias entre sí: la identidad y la diversidad” (Ricoeur, 2013, p.141).

Así, dos aspectos de la identidad como la *mismidad* y la *ipseidad* pueden ser pensados dialécticamente a partir de la narratividad. Pero esto no queda aquí; esta noción le permite a Ricoeur sostener que junto a la dimensión simbólica de la acción, también existe una dimensión ética. Al hablar de las acciones que construyen la narratividad, sostenemos junto con García Ruiz (2016) que éstas “se realizan sobre un trasfondo de valores y creencias morales. Ante el despojamiento del cuerpo [...] Ricoeur arguye la necesidad de mantener la unidad corporal del sí mismo” (p.30). Sin esta unidad, no podemos hablar de una subjetividad ética. Así, si hay identidad narrativa, emerge una historia que habilita a identificar al sujeto de una acción y a la vez, hay producción de sentido. De este modo el mundo aparece como ese horizonte de sentido que se estructura narrativamente. “El relato, que asume el personaje como agente de atribuciones e imputaciones, se constituye en el «primer laboratorio del juicio moral»” (*Ibid.*, p. 32).

Lo dicho en relación a la comprensión de sí, a la narratividad y al actuar humano, nos permite hablar de la presencia de una ontología del ser humano. Esta ontología, además, termina siendo una antropología filosófica, en la cual la emergencia del otro ante nosotros aparece como el momento constitutivo de la

propia identidad. Esto lo explica muy bien García Ruiz (2016): “Se plantea así una ontología desde la perspectiva de la unidad analógica del actuar humano situada en el marco de una dialéctica entre mismidad y alteridad; sólo desde la determinación de la alteridad como momento constitutivo de la identidad se imprime al actuar humano” (p. 33).

Esta ontología conlleva la necesidad de pensar la vida humana de manera analógica, es decir, a través de diversas mediaciones hacia toda exterioridad, donde emerge la otredad con sus diversos modos de ser: “La polisemia de la alteridad imprimirá a toda la ontología del actuar el sello de diversidad del sentido que ahuyenta la ambición de fundamento último característico de las filosofías del cogito” (Ricœur, 2013, p. XXXIV). Al asumir la tradición ontológica, Ricœur también está recuperando de Aristóteles la noción de acto y potencia y, desde allí, piensa los actos humanos en el campo de la *praxis*, lo que hace del campo práctico, el campo de la ética.

Se puede sostener entonces, que la hermenéutica de Ricœur es ética en tres sentidos: primero en su aspecto ontológico-práctico, ya que a la hora de pensar en el campo práctico, nos da una teoría también de la acción. En segundo lugar, desde la ética del deseo existe una apropiación de nuestro esfuerzo por existir, en palabras del propio autor: “llamaré ética del deseo de ser o del esfuerzo para existir a esta ética anterior a la moral de la obligación” (Ricœur, 2003, p. 228). Por otra parte, “El esfuerzo (*effort*) es la afirmación de la existencia como búsqueda de la adecuada comprensión de uno mismo” (G. Ruiz, p. 34). Tercero, en la recuperación de la alteridad como constitutiva de la comprensión de sí. Por ello Ricœur aclara: “El otro no es la contraparte del mismo sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido” (*ibíd.* p.365).

#### 1.3.6. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE APARTADO

Conocerse a sí mismo no es posible si olvidamos que la hermenéutica tiene por tarea dar cuenta del modo en que se da la articulación lingüística. Esta articulación es la manifestación sensible del sentido —su condición de posibilidad— que tiene por base el horizonte de comprensión. Se debe decir, no obstante, que esto sólo está planteado como prioridad metodológica, porque para Ricœur el lenguaje es importante, pero no lo es todo.

Al tomar la vía larga, se asume en parte una filosofía de la reflexión, pero ésta no es meramente una filosofía de la conciencia inmediata de sí, porque la evidencia que se presenta en ella no aporta ningún dato sobre la identidad, sino mas bien hay que mirar al *cogito* sólo desde un punto de vista epistemológico. Si dejamos de lado la interpretación clásica del sujeto, con todo lo que ella implica, se puede alcanzar una nueva, pero para ello se debe apuntar a una comprensión de sí orientada hacia la comprensión de la alteridad. Solo así, injertando la fenomenología en la hermenéutica, se podrá mantener una filosofía reflexiva que supere los supuestos de la filosofía de la conciencia.

Este último aspecto es esencial, porque asumir la conciencia de sí no es posible, como ya lo decía Hegel, sin el conocimiento de otras conciencias. La conciencia se comprende por el rodeo que hace acerca de lo otro. Así frente al equivocismo levinassiano aparece detrás del concepto de alteridad, el concepto de analogía. De esta manera, se hace patente que, después de todo, la hermenéutica de Ricœur es una teoría de la alteridad. Por un lado, hasta el sí mismo es en parte un otro para sí mismo, y eso es lo que demuestra la necesidad de comprensión, porque hay algo que es otro, lo que hace que el planteo ontológico o antropológico-filosófico se encamine, inminentemente, hacia principios éticos.

## CAPÍTULO II: LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO MODELO DE INTERPRETACIÓN, SUS PRESUPUESTOS Y SU INCLINACIÓN REALISTA

La Hermenéutica Analógica es una propuesta filosófica que ha venido tomando fuerza, desde la publicación del *Tratado de hermenéutica analógica* en 1995 por Mauricio Beuchot, no sólo dentro del ambiente filosófico, también se ha expandido hacia distintas áreas como la psicología, la pedagogía, el derecho, y otras. Esto pudo hacerse efectivo gracias a que en ella residen tanto aspectos teóricos como prácticos. Es decir, esta hermenéutica se presenta como un modelo de interpretación con presupuestos ontológicos, pero que no se agota en ellos; sino que amplía su campo de análisis buscando alcanzar una metodología epistémica que pueda dar cuenta del modo en que se da la interpretación, por un lado, y que valga de modelo para las ciencias humanas por otro, reconociendo los límites del conocer. En este sentido, desafía a toda posición relativista, porque se resiste a reducir los hechos a las interpretaciones, y opone resistencia también al univocismo, pues no niega que en la interpretación exista la diferencia. Además, cuenta con cierta pretensión realista, que apunta a dar cuenta de la relación sujeto-realidad, sobre una plataforma textual. El texto como objeto de la hermenéutica debe ser polisémico, pero al mismo tiempo no deber ser equívoco, “sino una pluralidad de sentido sujeta a cierto orden, por lo cual puede decirse que se trata de analogía [intermedia entre la univocidad y la equivocidad]” (Beuchot, 2015a, p.163).<sup>39</sup>

Existen distintos tipos de texto, que pueden ser actuados, hablados o escritos. Esta textualidad se decodifica mediante el acto interpretativo, el cual tiene como finalidad la comprensión en un determinado contexto; en otras palabras, no hay comprensión posible si antes no se pone el texto en su contexto. La función esencial que tiene el contextualizar es permitir un marco de referencia mayor para los actos de comprensión e interpretación y evitar caer en posturas que los anulan. Dentro del texto, el símbolo aparece como un componente esencial para la interpretación, ya que juega un papel de mediador; se ubica en el claroscuro del conocer. Pero la gran novedad de esta propuesta, es la inserción de la analogía dentro de la hermenéutica, noción que se recupera del Medioevo, particularmente de santo Tomás, pero que ya estaba presente desde los pitagóricos, pasando por Platón, Aristóteles y Filón de Alejandría. La analogía no sólo permite pensar la relación con la realidad, también dilucida el vínculo con la alteridad. Esto es posible porque está indisolublemente relacionada, en su carácter práctico, a la *phrónesis* aristotélica.

Dicho esto, a continuación intentaré responder qué entiende Beuchot por hermenéutica, en qué consiste la hermenéutica analógica y qué tipo de salida presenta a las tensiones frente a las cuales se muestra. Por ello, en este capítulo se tratará, primero la hermenéutica analógica frente a la tensión univocismo-equivocismo, luego sus aspectos teóricos y prácticos, y en tercer lugar su carácter simbólico. Estos elementos permitirán presentar su componente prudencial y, más abajo, la recuperación de la metafísica y la ontología para la hermenéutica, lo cual sacará a la luz que la propuesta de Beuchot tiende

---

<sup>39</sup> Se reemplazaron paréntesis por corchetes.

hacia el realismo. No obstante, del mismo modo que al hablar de hermenéutica no alcanza sólo con la hermenéutica de Beuchot, se hará aquí una recuperación de los puntos que otra propuesta realista puede aportar a nuestros objetivos, tal es el *Nuovo realismo* de Maurizio Ferraris.

### 2.1.1. EQUIVOCISMO Y UNIVOCISMO

En el *Tratado de hermenéutica analógica* (2015a), se define a la hermenéutica como “la interpretación del texto en contexto”. Evidentemente, tomando en cuenta toda su obra, no podemos quedarnos con que ésta es la definición final de Beuchot; sino que se la entenderá, al igual que él lo hace, como una proposición inicial. La vertebración de las operaciones de la hermenéutica es extraída del planteo de Ricœur, y se describe en el apartado de dicho tratado: “Hermenéutica y psicología del psicoanálisis”. Allí, según Beuchot:

Para Ricœur, la hermenéutica busca situar lo que comprende. Eso que comprende es un texto y donde lo sitúa es un contexto [...] Pues bien, Ricœur se ha encargado de ampliar la noción de texto, de modo que se pueda abarcar no sólo algo escrito, como en un comienzo se entendía, sino además algo hablado, esto es, el diálogo vivo (siguiendo a Gadamer), y no sólo estos dos temas sino asimismo la acción, el acontecimiento (2015a, p.163).

Como ya se dijo, el texto como objeto de la hermenéutica puede ser de varios modos. La textualidad, para llevar a cabo su finalidad, debe poner el texto en su contexto, lo cual permite ampliar el marco de referencia para la comprensión, y para ello hay que reconocer cierta apertura al mundo. En otras palabras, la hermenéutica analógica muestra que existe una apertura desde el texto hacia un mundo al que señala. Beuchot reconoce el papel primordial del sentido en la interpretación pero no deja de lado la referencia. De este modo, mientras que el sentido apunta a una organización interna delimitado y, hasta algún punto, cerrado por el intérprete, la referencia aparece al buscar el tipo de mundo que se da en el texto, es decir, aquello que se despliega como el ser ante nuestro conocimiento, gracias al texto. La apertura y la *textualidad* de la hermenéutica analógica permiten que Beuchot, como todo pensador imbuido en el espíritu de su época, pueda colocar su pensamiento en el marco de las tensiones actuales. Una de las más problemáticas es la que él mismo describe como *tensión entre univocismo y equivocismo*, que no se agota en la hermenéutica sino que aparece en un amplio espectro de teorías, dentro y fuera de la filosofía, en las que, se quiera o no, el lenguaje cumple un rol fundamental.

Estos dos extremos son presentados con un fin explicativo y pedagógico. Como Aristóteles en la *Ética nicomaquea* (2010), habla de dos extremos, vicio y exceso, para presentar su punto medio cuando se refiere a la *phrónesis*, de la misma manera Beuchot presenta estas dos posiciones. Claramente es difícil encontrar planteos que se ubiquen radicalmente en alguno de los extremos, pero hay muchos que presentan una tendencia, ya sea en algún aspecto o varios, como también hay otros que se acercan a la analogía aunque se exhiban en términos diferentes.

Así, las perspectivas hermenéuticas que no pueden concebirse por fuera de la máxima nietzscheana “no hay hecho solo interpretaciones”, por lo general caen en una suerte de relativismo que va acompañado de una pérdida total de sentido y se aleja de todo principio que tenga algún carácter metafísico. Esto es así, por ejemplo, en la propuesta posmoderna de Vattimo, que al surgir como respuesta a la metafísica tradicional de corte fundacional, tras acusarla de violenta y de imponer una verdad unívoca a través de grandes relatos, no puede nadar en otras aguas que no sean las del equivocismo. Es cierto que éste carácter interpretativo de la hermenéutica ha indicado un camino para superar la violencia metafísica y junto con ello, esos grandes relatos de la modernidad. El problema es que las corrientes que pueden ubicarse dentro de la denominada posmodernidad —se identifiquen con este título o no— en su intento de anular el fundamento, caen en un relativismo en el que las interpretaciones se amplían hacia el infinito, y de ser así no habría punto alguno en que la verdad pueda ser alcanzada, como tampoco se podría reconocer un acceso al hecho, lo cual tiene consecuencias importantes, por ejemplo, para la ética.

La contraparte de esta postura sería la *univocidad de sentido*, donde no es posible la interpretación. Podemos encontrarla en determinados aspectos de algunos autores de la modernidad y sobre todo en el cientificismo positivista. Al cerrar demasiado la interpretación, se anula la hermenéutica, que necesita de la polisemia, de la pluralidad de sentidos. Todo lo que se dice en sentido unívoco, ya sea sobre una cosa o sobre muchas, se predica un en sentido totalmente idéntico y lo que se encuentre dentro de su enunciado formará parte de *lo mismo*. Por ejemplo, si se dice: “la hermenéutica es relativista” se apunta a afirmar que todas las hermenéuticas son, al menos en ese carácter, iguales, y de este modo no cabría posibilidad de una hermenéutica que no lo sea y, paradójicamente, tampoco pluralidad en la interpretación.

Un tipo de univocismo es el de la posición positivista, en la cual existen autores que creen que hay sólo una interpretación, única y verdadera. Por eso, allí no puede haber hermenéutica posible. Contra esto, la hermenéutica ya ha mostrado que no puede haber acceso a la realidad que esté libre de la mediación interpretativa. Si bien no todos los autores que se pueden ubicar dentro del univocismo siguen una regla general, dentro del positivismo hay una tendencia paradigmática hacia sostener que solo hay una interpretación válida, sin ambigüedad posible. Por eso, a la hora de mostrar qué autores asumen radicalmente esta perspectiva, Beuchot elige a John Stuart Mill como el antecedente del positivismo, y resalta que también Quine y Carnap buscaron alguna vez es perfecta univocidad. En el positivismo lógico, que alcanzó su máxima expresión en el siglo XX, la interpretación de un enunciado debía atender a un principio esencial de validez, sometido a un proceso de verificación únicamente empírico, pues el análisis del campo conceptual era considerado ambiguo, tautológico y separado de realidad. No obstante, es fácil comprobar que también esa afirmación es inverificable por la vía empírica, y así notar que, incluso los enunciados científicos, se encuentran sumergidos en el lenguaje. Por lo tanto, se pueden identificar, por un lado, las posiciones que tienden al *univocismo*, principalmente con la Modernidad y el positivismo científico

—aunque no se agotan allí— y por otro, las interpretaciones que tienden al *equivocismo*, principalmente con la posmodernidad.

En pocas palabras, la univocidad de sentido y su pretensión universal no pueden considerarse dentro de la hermenéutica, sencillamente porque no toma en cuenta la dimensión multívoca del lenguaje y, con ésta, las limitaciones del acceso a la realidad. Por estas razones, la hermenéutica analógica se presentará como un planteamiento que se construirá, en primera instancia, desde lo particular tendiendo, desde allí, hacia cierta universalidad. En este sentido Beuchot nos recuerda que los escolásticos decían: “La universalidad construye falsedad y la particularidad edifica verdad” (Beuchot, 2015a, p. 47).<sup>40</sup>

Sin embargo, darle un tratamiento incondicional a la particularidad puede llevarnos al otro extremo, al equivocismo. Éste puede encontrarse en varias corrientes, entre ellas la hermenéutica romántica, nominación que Beuchot recupera de Ricœur para referirse así, a aquella postura hermenéutica que acepta un sinfín de interpretaciones, dando predominio al plano subjetivo. Aquí ubica, entre otros, a Schleiermacher quien —a la hora de llegar a un abordaje interpretativo— daba privilegio al sentimiento por sobre la razón. De tal manera, buscaba ponerse en el lugar del lector, en su contexto, cultura, etc., pero desde un punto de vista totalmente subjetivo. En realidad, la hermenéutica romántica nace contra la pretensión de objetividad positivista, dándole prioridad a la diferencia, a las pasiones, a la subjetividad, o sea al *yo*; pero a un *yo* que sólo puede ser comunicado, empáticamente y a través del sentimiento.

Resultan paradójicos estos dos extremos, pues cada uno por su parte se autorrefuta. El univocismo, en su cara positivista, ante el hecho de afirmar que sólo puede ser significativo y cabalmente interpretable lo que es verificado empíricamente, se muestra tautológico en sí mismo, porque ese enunciado que pretende ser universal no puede ser verificado mediante lo empírico. Además, pensándolo desde esta aporía, su fracaso de alcanzar la univocidad lo acerca de manera irónica a la equivocidad. Por su parte la hermenéutica romántica, como postura equivocista, se inclina tanto hacia la primacía del sujeto que termina intentando alcanzar, desde allí, la más radical objetividad. Por sostener esto se autorrefuta ¿cómo sería posible alcanzar la objetividad si todo, incluso esa objetividad, es alcanzable solo desde el sujeto?

Otro ejemplo de autorrefutación del equivocismo se da desde la máxima “no hay hechos, sólo interpretaciones”. Para que ésta sea aceptable, al menos ese enunciado debería no ser sólo una interpretación, pero queda también en el campo de lo interpretable y, por lo tanto, no puede generalizarse. De este modo también hay un acercamiento del equivocismo al univocismo. Reducir todo análisis al sujeto, pensando en que la racionalidad está definida por su cultura particular, se asemeja bastante a la pretensión de que es una sola voz la que define la interpretación. Así ambos extremos, con sus matices, se tocan.

---

<sup>40</sup> Las comillas son del autor.

Pues bien, para escapar a la tensión que existe entre los dos extremos, Beuchot introduce en la hermenéutica la antigua noción analogía con la pretensión de diversificar las posibles significaciones que ha anulado el univocismo y limitar la apertura extrema del polo contrario:

La analogía se define como un modo de significar y de predicar (es decir, de atribuir predicados a un sujeto) a medio camino entre la univocidad y la equivocidad. La univocidad es la significación idéntica de un término en relación con todos sus significados, como se ve en "hombre", que designa a todos sus individuos de la misma manera. En cambio, la equivocidad es la significación diferente de un término en relación con sus significados, como se ve en "gato", que puede significar cosas diversas: el animal doméstico, el instrumento mecánico, el juego de niños y hasta una persona demasiado servil. A diferencia de ambos, la analogía es la significación de un término en relación con sus significados en parte idéntica y en parte diferente. Por ejemplo, el bien significa y se predica de manera distinta pero proporcionalmente igual al bien útil, al bien deleitable y al bien honesto (Beuchot, 2015d, apart.3.).

La analogía se coloca en medio de los dos extremos, recuperando algo de cada uno y dejando perder otro poco. En ella encontraremos un sentido que será en parte idéntico, según algo o algún aspecto, y la vez, en parte distinto. No obstante, da privilegio a la diferencia, porque tiende más a lo otro que a lo mismo. Dicho de otro modo, la identidad solo forma parte del pensar analógico en un segundo momento, porque “es diverso de manera propia y principal, y semejante de manera sólo impropia y menos principal” (Beuchot, 2015a, p.44). Así, limita la amplitud interpretativa del equivocismo, formando una jerarquía de interpretaciones cuyo límite se encuentra en la realidad, el contexto y el autor:

Una hermenéutica analógica intenta abrir el campo de validez de interpretaciones cerrado por el univocismo de modo que pueda haber no una única interpretación válida, sino más de una, pero formando un pequeño grupo de interpretaciones válidas, según jerarquía, que puedan ser medidas y controladas con arreglo al texto y al autor. De esta manera no se exigirá una única interpretación como posible o válida, ni tampoco se dejará abierto hasta el infinito el ámbito de las interpretaciones a la vez posibles y válidas” (2015a, p.13).

El predominio que toma aquí la diferencia, se da por la posibilidad de apertura de esta hermenéutica, pero que a la vez apunta a cierta unidad marcando los límites de la interpretación.

Como uno de los aspectos limitantes de la apertura infinita de interpretaciones, desde la tradición hermenéutica contemporánea, se retoma el problema de la finitud. La conciencia de finitud humana, permite pensar también la infinitud, pero para decirlo en términos aristotélicos, solo como potencia, pues en acto solo está en el hombre lo finito. De esta manera, la interpretación devela el potencial del aspecto infinito de lo interpretado, de los significados, pero la posibilidad de conocer, lo apresable, sólo puede darse finitamente. A su vez, la infinitud, aparece recortada desde un contexto que es “el marco de referencia que el hombre recibe sobre todo de la comunidad en el diálogo interpretativo de los intérpretes” (*Ibíd.* p.52). Entonces, la comunidad aparece como otro de los límites de la interpretación y da un marco para alcanzar algún punto de verdad.

Más allá de oscilar entre el equivocismo y el univocismo, un rasgo fundamental de esta hermenéutica, es su tendencia hacia la intención del autor. Afirmar que puede alcanzarse de modo absoluto sería moverse dentro de la univocidad, por el contrario, quedarse solo en la intención con la que el



lector aborda el texto y su interpretación sería pararse en la equivocidad. Ante esto, Beuchot sostiene que hay una *intentio textus*, que recupera la intencionalidad de ambos en diálogo, lo cual señala un límite en las licencias que se pueda tomar un lector, quien puede enriquecer el texto, pero no al punto de distorsionarlo.

Si bien toda interpretación tenderá hacia lo diverso, este planteo presenta resistencia a ello, trata de sujetar el sentido y de llevarlo hasta lo unívoco dentro de lo humanamente alcanzable. El criterio de verdad de la interpretación es, entonces, la intención del autor, aunque no se pueda alcanzar plenamente. Esto se consigue, en parte, por el equilibrio que da la analogía, que se puede explicar desde el razonamiento práctico aristotélico, desde la *phrónesis*. Más adelante hablaremos de ello, por ahora lo importante es que el equilibrio prudencial puede ser mantenido a las luces del diálogo intercomunitario, donde además aparece el conflicto de las interpretaciones. Aquí al menos se supera el solipsismo y aparecen los componentes de la tradición y, dentro de ella, la innovación.

#### 2.1.2. LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO MODELO DE INTERPRETACIÓN Y SUS FACETAS TEÓRICA Y PRÁCTICA

Para describir la metodología de la hermenéutica analógica, hay que aclarar, que después de estudiar a Gadamer es difícil usar la denominación “método” para la hermenéutica, si se acepta que en ella el modo de análisis debe ser diferente al de las ciencias formales, pues cuenta con la variación de lo contingente, de lo que puede ser de otra manera. Por eso Beuchot habla, más que de un método, de un “modelo de interpretación”. Dicho de otro modo, si hay algo así como un método, éste es lo bastante abierto y con premisas que guían la interpretación de una manera tan general, que de ningún modo puede considerarse un método cercano al nomológico-deductivo. Si entiendo bien la propuesta de Beuchot, tengo que sostener que tampoco intenta establecer, en el campo de la interpretación y la comprensión, una certeza o una guía al modo matemático o de las ciencias naturales. Solo indica, mostrando lo oscilante que es el campo interpretativo, algunas señales que pueden orientarnos sobre dónde podemos dirigir nuestra intención hermenéutica.

Esto puede darse gracias al papel fundamental que tiene el signo, uno de los componentes fundamentales de este modelo, el cual requiere para su interpretación, de la semiótica, que es la teoría general de los signos. Dentro de ella, el significado sintáctico aparece, en el modelo hermenéutico analógico, en primer lugar. En él radica la coherencia y permite ir al significado textual o intratextual o incluso al intertextual, en su relación con otros textos (Cfr. *Ibíd.*, p.25). Según entiende Beuchot, sin el significado sintáctico no puede haber ni semántica ni pragmática. Luego de la formación y transformación sintácticas vendría la semántica, “aquí se va al significado del texto mismo, pero no ya como sentido sino como referencia, es decir en su relación con los objetos y por ello es donde se descubre cual es el mundo del texto” (*Ibíd.*, p.26). De este modo, se apunta a la explicación, ya sea de un referente real (material) o de uno imaginario que, si se quiere, posee otro tipo de realidad. Por último, aparece la pragmática, que es la

dimensión semiótica propiamente hermenéutica. Aquí se toma en cuenta la intención de quien produce el discurso dentro de su contexto, rescata las convenciones entre los intérpretes, los elementos subjetivos, colectivos y aquellos que tienen que ver con la argumentación y la persuasión. Aquí encontramos la aplicación de la hermenéutica que puede entenderse, del siguiente modo:

Traducir o trasladar a uno mismo lo que pudo ser la intención del autor, captando su intencionalidad a partir de la de uno mismo, y después de la labor sintáctica o de implicación dada por las reglas de formación y transformación o gramaticales y tras la explicación y comprensión que da la búsqueda del mundo que puede corresponder al texto (Beuchot, 2015a, p. 26).

Estas tres dimensiones semióticas representan la *sutilitas* interpretativa. Gracias a ésta se puede hablar de la intención de alcanzar el sentido “auténtico”, la intención del autor, pero no sin agregarle algún matiz. Por ello, hay que destacar que estos componentes permiten hablar de una metodología dinámica, donde interactúan teoría y praxis, reuniendo la inducción y la deducción en la abducción, lo cual permite lanzar hipótesis firmes para luego ser contrastadas y argumentadas para aceptarse. Por lo tanto, en primer término la hermenéutica, para Beuchot, es teórica y en segundo lugar práctica, o sea, el hecho de su practicidad se deriva de que sea primordialmente teórica.

Tenemos entonces dos aspectos. Por un lado, hay un aspecto que posee la teoría en general —que Beuchot llama hermenéutica *docens*— y una hermenéutica que brinda las herramientas halladas en la teoría para ser aplicadas en la práctica como reglas de interpretación (hermenéutica *utens*). Estos términos se recuperan de Charles Sanders Peirce, quien los tomó a su vez de los medievales. Ellos se referían a una lógica *docens* y una lógica *utens*, y como la analogía, al participar de la lógica, también contiene los aspectos formales y materiales puede contribuir con estos términos, con la hermenéutica. Más allá de los datos históricos, lo importante aquí es que la hermenéutica *utens* perfila el tipo de “metodología” de la hermenéutica analógica: este es amplio, vivo, dinámico y abductivo. Hacer analogía de lo particular con lo general nos permite mover también en el terreno de la *phronesis*, la cual permite superar el método en su sentido tradicional.

Por su parte, la hermenéutica *docens*, como teoría general del interpretar, aporta a la praxis ciertas pautas de interpretación que, en todo caso, no son recetas sino orientativas o ideales. Aunque generales, estas pautas permiten el juego entre teoría y *praxis* —habilitando a pensar la hermenéutica como ciencia y arte a la vez— y llevan a considerar el dinamismo del método o modelo interpretativo, que encuentra su carácter en la sutileza del interpretar que está ligada a los momentos ya expuestos de la semiótica: semántica, sintaxis y pragmática. Ésta última podría llevarnos a alcanzar algún punto de objetividad, pero con cierta cautela, sin suponer que podemos conocer absolutamente el sentido original.

Todo texto aparece más allá de la intención del autor y se conecta con la del lector, lo cual, hace aparecer en él, algo más. La situación concreta y el contexto en el cual lo dicho es dicho, determinan el ámbito de la interpretación y demuestran la imposibilidad de que sea infinita. Siempre hay una comunidad en la cual lo dicho encuentra su marco de referencia interpretativa, lo que nos recuerda que siempre hay

otro para recibir nuestro texto y para darnos, con el suyo, un poco de su mundo. Esto permite pensar en un trasfondo de comprensión respecto al otro y a su intención: el acto hermenéutico en sí mismo.

### 2.1.3. EL SÍMBOLO

No es posible hablar de habitar un mundo si no es a partir de símbolos. Por ello, estos son esenciales para la interpretación, ya que aparecen como el puente entre el sujeto y el objeto, entre un sujeto y otros sujetos. Para entender mejor su naturaleza se puede recurrir a una concepción que ya ha dejado de ser la más habitual. En la Grecia clásica, al interior del *symbolon* [σύμβολον], convivían dos elementos que no podían concebirse por separado: *symbolon reunión* y *diábolos* [διάβολος], separadamente. El hecho de que no sea posible imaginarlos cada uno por su lado, da que pensar. Nos muestra cómo, a la vez que une dos dimensiones, el símbolo también separa. Nos conecta con su referente débilmente, manifestando una evidencia que permite ver que, en lo aparente, existe también una cara que se oculta, que denuncia o pone en duda la pretensión de certeza que esa revelación mundana pretende tener. Al unir los dos extremos de ese símbolo se podía reconocer al otro, al semejante, en definitiva al análogo (Cfr., Beuchot, 2011, p. 140-141). Aquí está la analogía, en la restringida relación entre el símbolo y su referente. En la experiencia cognitiva del hombre, el símbolo es aquello que abre a la posibilidad de vinculación con el mundo en general, con el otro y con lo trascendente. Al conectar dos dimensiones diferentes, el símbolo sería una especie de *híbrido analógico*, un mestizo que aparece mediando entre lo uno y lo otro. Permite la comunicación, con pérdida de significado, aunque de la única manera posible.

Como Beuchot sostiene en *Hermenéutica Analógica y del umbral* (2003), el símbolo tiene un carácter icónico que representa lo intermedio entre la ausencia y la presencia, entre lo uno y lo otro. El símbolo icónico contiene el diagrama, que es la parte que más se acerca a la analogía. Así nos puede dar cierto acceso a la realidad, un acceso limitado pero suficiente. Sin embargo, también el símbolo puede aparecer como ídolo, cuando la cosa pierde su carácter icónico. Esto es, cuando distrae, cuando aleja del objetivo, el ídolo se convierte en portador de las características de su objeto. Por esto, Beuchot habla de una hermenéutica analógico-icónica, basándose en lo que sostenía Pierce (1994) acerca de que el símbolo icónico es lo analógico. En general, sobre todo en la escuela europea, cuando se habla de símbolo se lo recupera en la acepción que aquí se atribuye al ícono, la de ir más allá de lo que se muestra, de hacernos ir hacia otra cosa o de juntar dos cosas separadas: un fragmento del símbolo icónico nos remite al todo.

El ícono se divide en tres partes: imagen, diagrama y metáfora. La imagen intenta ser una copia fiel, pero igualmente porta con algo de desigualdad porque no puede ser idéntica. Por su parte, la metáfora tiene un grado de representación que se acerca mucho a lo equívoco, porque en ésta el significado es llevado a un significado figurado ¿por qué entonces nos interesa? Sencillamente porque hay casos en los que no es posible alcanzar una relación o una significación de otra manera, si bien ésta no representa el

ideal por lo menos, en el caso correcto, nos lleva indirectamente a decir algo sobre aquello que, de otro modo, nada se pudiera haber dicho. En tercer lugar, aparece el diagrama como el que más representa la analogía. Se acerca a la metonimia, porque permite pasar de la parte al todo y buscar el significado literal. Éste no representa sólo objetos sino también relaciones. Hay diagramas que guardan mayor proporción con lo representado, no en las cualidades sino, en las relaciones que intentan representar.

Otro de los atributos del ícono es dar lugar al silencio de la escucha, requisito fundamental para el diálogo. Exige ser escuchado y, con ello, limita la posibilidad que en él se impongan interpretaciones, aunque es en el interior del hombre que logra completarse. La escucha da cuenta de la vivencia que representa el interpretar y por eso el sonido es el sentido que mejor lo ejemplifica, aunque no el único. El sonido inunda el ambiente en el que se manifiesta, y nos inunda también a nosotros, aunque, no siempre podamos identificar de dónde viene. Así el otro, con su presencia, con su palabra, inunda nuestro ser, incluso cuando no queramos escucharlo. Por eso exige una recepción pasiva, pero que a la vez requiere de una disposicionalidad hacia él.

Se podrá decir que la hermenéutica analógica es una hermenéutica del símbolo icónico, si recuperamos la noción de Pierce, o sólo del símbolo si tomamos la visión de Ricoeur y Cassirer, pero como fuere se deja ver la ontología que se asoma: “[Esta] hermenéutica es, de hecho, una ontología del símbolo; busca conectar lo lingüístico con lo metafísico [...] es de fondo una ontología simbolizante o una ontología simbolizadora” (Beuchot, 2003, p. 130).

#### 2.1.4. ANALOGÍAS DE PROPORCIONALIDAD Y DE ATRIBUCIÓN

Como ya se ha visto, la analogía permite que la hermenéutica, si bien porta con una apertura de sentido, tenga una dimensión aproximativa. Gracias a esta dimensión la apertura no será indiscriminada, porque se puede dar cuenta de ciertos mínimos a través de dos tipos de analogía: la analogía de *proporcionalidad* (de corte principalmente platónico), y la de *atribución* (usada principalmente por Aristóteles). Según Beuchot (2014):

[La hermenéutica analógica] Hace uso de la analogía de proporcionalidad para conmensurar interpretaciones por lo que tienen de común, por lo que tienen de semejante. Y también hace uso de la analogía de atribución, para crear jerarquía entre las interpretaciones, según los grados de adecuación a la verdad del texto (p. 23).

La *analogía de atribución* aporta un principio que se obtiene por su aproximación a la verdad. En él, un término se atribuye de manera privilegiada a un *analogado principal* y de manera menos propia a los analogados secundarios. El *analogado principal* no está aferrado a la construcción epistemológica, que tiene una carga de intencionalidades e intereses, sino en la realidad misma. La realidad entonces aparecerá como un punto de partida ontológico, aunque meramente referencial, porque Beuchot sostiene que la realidad no puede cobrar sentido sino es desde el hombre mismo. De esta manera, si bien existe una narración sobre el mundo, su veracidad podrá ser contrastada, prudencialmente, por la realidad misma. La

parte del símbolo que más se identifica con esta analogía será la imagen, o por lo menos, gracias a su aproximación a la realidad, puede hacer las veces de analogado principal.

Por su parte la *analogía de proporcionalidad* se divide en propia e impropia. La impropia es la más cercana al sentido metafórico, pero tiende demasiado al equivocismo para ser incluida en la hermenéutica analógica. A Beuchot le interesa la de *proporcionalidad propia*, porque con ella se trata de recoger con más igualdad los diversos contenidos *noéticos* y los diversos sentidos del término con cierta equivalencia proporcional. Hay distintos términos que se pueden relacionar entre sí por algún punto en común, aunque sin que exista una disparidad absoluta. El diagrama es la parte del ícono que se corresponde mejor con este tipo de analogía, gracias a que da cuenta más de las relaciones que representa, que de las cualidades.

El significado analógico surge de la combinación de ambas analogías, cuando un término designa varias cosas en parte igual y en parte diferente, pero con predominio de la diferencia, con un rango de variabilidad. Aquí también entra la *phrónesis*, porque al tratar de responder por el otorgamiento de sentido al texto —que para Beuchot se da en la conjunción entre la intención del autor y la del receptor en un contexto determinado— la intención original del autor se contamina con la del intérprete y por ello se debe buscar la sutileza, el delicado equilibrio.

#### 2.1.5. LA PRESENCIA DE LA *PHRÓNESIS* EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Ya se ha visto el papel centralísimo que Gadamer le da a la *phrónesis* aristotélica en su hermenéutica desde *Verdad y Método I*. Para él, el acto de comprensión tiene la estructura de la *phrónesis* misma. En el mismo sentido, Beuchot recupera este término para la hermenéutica analógica; también rescata su actitud como una epistemología de las virtudes. En la *Ética nicomaquea*, Aristóteles pone el ojo en las virtudes morales pero también están las *dianoéticas* —que Beuchot llama también virtudes epistémicas— o intelectuales. Ambas están en relación, por ello la *phrónesis*, como conocimiento de lo concreto, no podrá darse sin una cierta reciprocidad con lo general y con la *sophía*. Gracias a que uno de los significados de analogía también es el de proporción, Beuchot, lejos de abandonar el papel que Gadamer le da a este término, igualmente lo coloca como un componente esencial de su hermenéutica:

La noción de analogía tiene una importancia especial para la hermenéutica porque, como lo vio Gadamer, ésta tiene la estructura de la *phrónesis*, en tanto que saber situado y atento al contexto, y la *phrónesis* tiene el esquema de la proporción, la cual es el núcleo de la analogía” (Beuchot, 2014, p.31).

Se puede reconocer el sentido al que se pueda llegar, por medio del plano simbólico y por la captación de paradigmas que existen en una comunidad, pero para ello hay que desarrollar cierta habilidad. Esos paradigmas que tienen una similitud con los *endoxa*, en el sentido que lo sostenía Gadamer, al referirse a la autoridad que toman ciertos textos dentro de una comunidad, pueden ser tomados en cuenta siempre y cuando no caigan en un sentido unívoco.

Otro aspecto, que ya estaba presente en Gadamer, es el acceso que permite la *phrónesis* para abordar la comprensión de modo diferente al método de las ciencias naturales o al de la pretensión universalista. Permite acercarse al acontecimiento particular —donde no es posible establecer universales— y recién desde allí habilita el camino hacia lo general. De este modo, como racionaliza lo particular es posible establecer paralelos con la explicación beuchotiana de “textualizar el contexto” o entender todo texto en un contexto determinado.

El sentido analógico se mueve entre el literal y el alegórico, la *phrónesis*, por su parte, se mueve entre dos extremos, el vicio y el exceso y, con la mediación de la *praxis*, es la virtud fundamental para alcanzar el punto medio o más alto entre estos dos. Al igual que la tensión entre sentido alegórico y literal, equívoco y unívoco, este saber práctico es relativo al intérprete y a otros factores como el contexto y la tradición.

Es de vital importancia, entonces, entender la *phrónesis* o prudencia como razonamiento práctico en la hermenéutica y la figura del *phrónimos* como aquel que sabe reconocer el término medio relativo a uno mismo, al igual que en el acto, en la interpretación. Hay una capacidad que permite alcanzar, en la medida proporcional, el mensaje en su debido contexto. Sabiendo que una interpretación unívoca lo llevaría hasta el punto de no aceptar la alteridad y una interpretación relativa a no aceptar el objeto en cuestión, ya sea un texto escrito, un diálogo, o alguna otra cosa. De esta manera, como se señala en el *Tratado de hermenéutica analógica* (Beuchot, 2015a, p.34), el acto interpretativo puede generar en el hombre un hábito o una virtud que se da, al igual que en la *phrónesis*, en parte de manera teórica y en parte práctica. Por lo tanto, aparecen buenos paradigmas de intérpretes, que pueden presentarse como modelo para el estudio y el ejercicio de las virtudes interpretativas. Más allá de la discusión sobre si la virtud puede ser enseñada o no, Beuchot asume que la educación o la formación en estas virtudes potenciarán lo que se tiene de innato, así como el orador que ya tiene capacidades naturales para el discurso, se forma en retórica o poética.

En último lugar, podríamos destacar que en su libro *Ética* (2004a), Beuchot busca la complementariedad de una ética de virtudes de tipo aristotélico, con una ética formal, tema que ha sido abordado infinitas veces en la filosofía moral, pero pocas resuelto. Aquí principalmente, la virtud sería aquella que aporte el contenido para un formalismo que se adapte al hombre, pero con pocas reglas, aunque claras. Porque la *phrónesis* es proporción hecha carne, analogía puesta en práctica, es una virtud altamente analógica.

#### 2.1.6. LA NECESIDAD DE RECUPERAR LA METAFÍSICA EN LA HERMENÉUTICA<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Se debe poner en claro que Beuchot toma metafísica y ontología como “equivalentes, según se ha hecho, por ejemplo, en la tradición de la filosofía analítica” (Cfr. Beuchot, 2004a, p. 157).

Este trabajo ha llegado a un punto en el cual se hace menester preguntar sobre las cuestiones fundamentales que ya se habían anunciado, por ejemplo: ¿es posible hablar de metafísica en la hermenéutica? De ser así ¿de qué tipo de metafísica estaríamos hablando? Está claro que la hermenéutica analógica no puede concebirse sin algún trasfondo metafísico, después de todo, la interpretación tiene su asiento en la parte cultural del hombre, la cual no podría existir sin su dimensión natural. Lo natural que hay en el hombre aparece sobre un horizonte temporal que permite que haya tradición, historia, en fin, cultura. Dentro de ella se da la tensión entre las interpretaciones particulares y lo universal, lugar donde se halla toda hermenéutica: “Una afirmación singular cobra pleno sentido en el todo, en la totalidad. La intención de la pregunta determina su extensión. Los límites hermenéuticos tienen efecto en un horizonte más amplio. Ésta es la condición de posibilidad de toda pregunta” (Beuchot, 2015a, p.109).

Sin embargo, el horizonte en que se comprende no se da por una limitación objetiva y por esto limitada de su tematización, como lo haría Heidegger desde el método fenomenológico, sino que en este comprender hay más bien “atematicidad”, lo cual expresa que la totalidad no puede ser objetiva. Así se forma “el horizonte atemático, y por eso no objetivo o preobjetivo, el cual sólo puede ser convertido en expreso por el regreso trascendental a las condiciones de posibilidad del preguntar y el conocer objetivos” (Coreth [1972] en Beuchot, 2015a, p.109). En este marco la metafísica aparece como aquello que se ocupa de la totalidad a las luces de un contexto general pero partiendo de los actos particulares de interpretación. Cuando se habla de totalidad en la hermenéutica, al menos desde el planteo de Beuchot, no se está hablando de otra cosa que de la tradición —donde se mueven, el mundo de la experiencia y la comprensión— pero cuando se habla de metafísica “la totalidad es el ser” (Beuchot, 2015a, p.109).

La idea de ser no se recupera de Heidegger, sino de Emerich Coreth: “El ser se muestra como el fundamento abarcante que trasciende y posibilita a la vez sujeto y objeto, mundo e historia y, sin embargo, en este acontecer se revela de manera atemática y objetiva” (Coreth, [1972], p.225; en Beuchot, 2015a, p.111). Ser, entonces, no es un contenido de la experiencia del mundo, el es propiamente la condición de posibilidad de toda experiencia. Por ello, afirma Coreth que no es posible una comprensión del mundo, así como tampoco de nuestra propia existencia, “si no trascendemos la inmediatez e intentamos alcanzar la mediación, a saber: el regreso al ser que se nos revela en el mundo y en la historia, como condición que proporciona la mediación histórica del mundo” (*Ibid.*, p.228). Con la idea de ser podemos dar cuenta de la historia y de cómo se produce la experiencia del hombre en el mundo. Entonces, la hermenéutica se asume también como antropología filosófica porque, al entenderse a partir del ser, también se pregunta ineluctablemente por el hombre.

Hay un mundo que es cultural desde el cual se parte, preguntando por sus condiciones de posibilidad y por su estructura. Aquí la noción de mundo aparece como apertura, porque incluso al tomar conciencia de los límites del conocer estamos ya trascendiendo ese límite y aceptando su ampliación. No obstante, el

mundo es atravesado por el horizonte de ser, todas las preguntas se dan gracias a éste y hacia éste está orientada toda su intencionalidad:

El mundo no configura el fin de nuestras preguntas, éstas se abren al ser, y sólo en él y en su sentido pueden quietarse. Todas la intencionalidades del hombre, las intelectivas, volitivas y emotivas se orientan al ser, y sólo por eso el hombre puede tener experiencia y comprensión, *i.e.* sólo por el ser puede tener mundo. El horizonte de ser, penetra y trasciende el horizonte de mundo. Al hacer temático a este último, la hermenéutica culmina en la metafísica (Beuchot, 2015a, p.110).

El hombre siempre se mueve sobre un fondo pleno de ser, pero para acceder a él, aunque sea en parte, hay que hablar de un rebasamiento del mundo. Esto solo es posible si se entiende *mundo* como parte de la hermenéutica y *ser* como lo esencial de la metafísica. En otras palabras “el mundo sólo se puede interpretar a la luz del ser, pero el ser solo puede ser conocido a través del mundo” (*Ibíd.*, p.109). Por eso, Beuchot recupera —también de Coreth— la idea de que entre hermenéutica y metafísica existe una correspondencia recíproca, un círculo que ya no será solo hermenéutico sino hermenéutico y metafísico a la vez; relación que se explica mejor, más que desde la figura del círculo, desde la de espiral.

Para comprender temáticamente dicho horizonte, Beuchot apunta a una reflexión trascendental, por la que el ser puede llevarse a comprensión y a lenguaje. No obstante, nótese que la estructura de la pregunta trascendental, que apunta a aquello que no se encuentra dentro de sí, presenta una salida de sí gracias a la apertura que hay en el hombre. Esta pregunta va desde lo condicionado del mundo hacia lo incondicionado del ser, ya que la reflexión metafísica trascendental, permite ir más allá del objeto físico, objetivo. El ser, como objeto de la metafísica, es aquello que trasciende tanto al sujeto como al objeto, pero por su calidad de atemático parece exigir a la metafísica ser llevado a lenguaje. Así la comprensión, que para Beuchot es intelección, se da cuando se atiende a la cosa que afirma y, en este sentido, el texto metafísico no debe pensarse únicamente en su contexto histórico, sino que debe dejar abierta la comprensión a un contexto amplio. Esto es posible porque hay un mundo que está primero y que luego responde a la intencionalidad del preguntar, por ello se puede afirmar que aquí, la existencia precede a la interpretación y, con ello, al sentido.

La comunidad se da en un mundo histórico, condicionado por el contexto (tiempo y ambiente) en el cual se enmarca la comunicación, con una lengua que antecede a todos, en el diálogo. En él se da la posibilidad de la metafísica, en un horizonte que es metafísico y también puede ser moral y que precede al hermenéutico, porque también posee un cúmulo de valores. De este modo, la argumentación metafísica asume presupuestos *a priori*, pero también *a posteriori*, los cuales permitirán explicarla desde la analogía, conectándola con el aspecto semiótico.

En conclusión, se puede pensar en una metafísica que supere los dos extremos. Por un lado, podría existir una metafísica fuerte, pero si esta implica una totalidad objetivada anularía la interpretación, porque deben reconocerse ciertos aspectos particulares de interpretación dentro de la totalidad, que en metafísica es el ser; por otro, es menester rescatar algo de sentido porque no podemos quedarnos en la mera



incomprensibilidad. Allí aparece la hermenéutica analógica, como mediadora entre ambas, que a la vez dará cuenta del límite cognitivo. Por eso, más que círculo hermenéutico tenemos un espiral en el cual es imposible un mundo sino es a la luz del ser y, a la vez, no hay acceso al ser posible sino es desde el mundo, y de aquí viene la pretensión de relación recíproca. Hay una naturaleza humana que se mantiene permanente en el tiempo, sin ella no habría historia posible; también hay un juego de ida y vuelta que se da entre los juicios particulares y algo que excede a los sujetos, pero en el que ellos viven. Desde aquí se pretende construir una ontología que puede devenir en antropología filosófica y desde ella pueden sentarse las bases para una ética a la medida del hombre.

## 2.2. LA INCLINACIÓN REALISTA DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y SU RELACIÓN CON EL *NUOVO REALISMO*

Como se ha visto en los capítulos anteriores, acotar la ontología exclusivamente al campo del lenguaje o reducir la posibilidad de todo hecho sólo a la interpretación, trae aparejada una problemática que no se agota en la cuestión puramente hermenéutica ni en la ontológica o metafísica, sino que se expande hacia otros terrenos como la ética y la política. Esto lo ha entendido bien Ricœur, quien trató de superar la ontología cerrada heideggeriana, y a partir de allí pensó la relación con el otro. Por ello, si la hermenéutica asume que el pensamiento construye al objeto, se ve reducida a lo que Beuchot llama *equivocismo* pues, al negar todo acceso a los objetos o al hecho, se corre el riesgo de otorgarle validez a un abanico prácticamente infinito de interpretaciones. Por el contrario, siguiendo al mismo Beuchot (2015a), también se debe evitar creer que es posible alcanzar la literalidad los hechos, porque allí no hay hermenéutica ni diálogo posible y estaríamos ubicándonos en un planteo *univocista*. Para salir de dicha tensión aparece la necesidad de pensar en nuevos términos la cuestión ontológica y es aquí donde la hermenéutica analógica deviene en un *realismo analógico*.<sup>42</sup> Haciendo una reconstrucción de la teoría de Beuchot en general, se puede sostener que esta tendencia hacia el realismo representa una ruptura con la tradición hermenéutica contemporánea, porque ya no pone el eje únicamente en el sujeto como punto de partida, cuestión que ha sido la característica esencial de la tradición occidental —sobre todo moderna— de la filosofía, sino que reconoce que la interpretación se da a partir de algo que existe más allá de la percepción y busca explicar, cómo a partir de esa afección, el sujeto interpreta.<sup>43</sup> Beuchot presenta un desarrollo sobre el realismo en su hermenéutica que puede entrar en diálogo con *Nuovo Realismo* de Maurizio Ferraris.<sup>44</sup> Aunque en ambos las consecuencias éticas son inevitables, llegan a algunas coincidencias en sus conclusiones desde

---

<sup>42</sup>Término acuñado por Beuchot en (2015c) *Hermenéutica, analogía y ontología* y en “Realismo analógico” (2015) en *El giro ontológico*, Jerez [Comp.] entre otros, como también por Jerez, J.L. (2015) en *Introducción al realismo analógico*.

<sup>43</sup> Si bien Beuchot no hace explícito lo dicho, una lectura detenida de sus textos nos deja en condiciones de sostenerlo.

<sup>8</sup> Principalmente en *Il Manifesto del Nuovo Realismo* (2012).

diferentes lugares, lo que nos obliga a profundizar sobre la manera en que estas dos corrientes se relacionan, enfocándonos en sus cercanías y alejamientos y en los aspectos más relevantes para los problemas que aquí nos ocupan. En pocas palabras, hay aspectos de cada una de las teorías que pueden ser útiles a los actuales propósitos y otros que se presentan, cuanto menos, problemáticos.

En este cuadro, vale recordar que una de las hipótesis de esta tesis, es que la metafísica u ontología, no pueden pensarse aisladas de la hermenéutica y que además ambas portan consecuencias para la ética. Por ello, la vuelta hacia un punto de partida ontológico constituiría la posibilidad de sentar las bases para una ética, que de este modo tendría un asentamiento lo suficientemente firme del cual partir, contra toda postura líquida o laxa.

Salir del abandono de la búsqueda de abordajes ontológicos o metafísicos implica dar un “giro ontológico” después de aquel giro lingüístico que ha cambiado el rumbo de la filosofía. Pero esta vuelta para ambos autores debe darse de una manera diferente de aquellas planteadas principalmente por Heidegger y Gadamer, y por esto, se intenta demostrar aquí, que nuestro acceso a la realidad no es ni relativo ni irrelevante, sino que por el contrario, representa un sustento que aparece como necesario para tratar la hermenéutica e inevitable a la hora de considerar los actos.

Decíamos que ya desde el *Tratado de hermenéutica analógica* (2015a) Beuchot expone la relación que existe entre hermenéutica y metafísica u ontología, abriendo la puerta a un “nuevo giro ontológico” que deberá traer consigo una vuelta a un realismo que debe ser analógico, crítico, y además encontrar un equilibrio entre los extremos del *equivocismo* y el *univocismo*. Al parecer una postura como la de Ferraris da al problema un trato que podría ser compatible con el de Beuchot, ya que también recupera el realismo pero sin dejar de lado la interpretación.

#### 2.2.1. PRESENTACIÓN DEL NUOVO REALISMO DE MAURIZO FERRARIS COMO PUNTO DE PARTIDA ONTOLÓGICO

Más allá de la postura de Beuchot frente a la recuperación de la realidad, Ferraris en *Manifiesto del nuovo Realismo* (2012), *Ánima e Ipad: Ontología del teléfono móvil* (2011) y *Documentalità perché è necessario lasciare tracce* (2009), propone una vuelta al realismo, que no sólo es relevante para pensar en la diferencia entre ontología y epistemología, sino también, para dar cuenta de las consecuencias que reconsiderar el acceso a la realidad en la filosofía, tienen para la ética y la política. Esta intención se da como reacción contra las posturas, principalmente posmodernas, que han creído que postular una ausencia total de verdad es un sinónimo de emancipación, pero que no han visto que por el contrario, reducir la verdad a la frase: “no hay hechos solo interpretaciones”, termina recordándonos su significado auténtico: “la verdad del más fuerte es siempre la mejor” (Cfr. Ferraris, 2012, p.4). Por lo tanto, esta postura termina dejando el terreno preparado para cualquier imposición y para cualquier negacionismo. Por esto el *Nuovo realismo* surge como respuesta al reduccionismo interpretativo recuperando la noción de experiencia:

[El *Nuovo realismo*] es antes que todo, el nombre común de una transformación que ha embestido contra la cultura filosófica contemporánea, la misma que ha declinado en muchos sentidos. En primer lugar, el fin del giro lingüístico, y la más marcada inclinación realística de los filósofos en comparación a periodos anteriores (a pesar de que no adhirieran a posiciones postmodernistas), les ha permitido ser más sensibles con las razones del construccionismo y con rol modelizante de los esquemas conceptuales respecto de la experiencia (Ferraris, 2012, p. 26).

La idea de que el mundo ha devenido en una fábula, que los autores posmodernos han recuperado de Nietzsche, se presenta como un contrapoder con honestas pretensiones de emancipación e inclusión. Sin embargo, ha terminado por afectar inintencionadamente esos ideales que pretendía defender. Claro está que el problema no se agota en Vattimo, ya que éste se encuentra imbuido en el espíritu de una época que incluye también a otros autores en una misma línea de pensamiento, aunque con sus diferencias. Esta postura, que podemos englobar bajo el nombre de Posmodernismo, para Ferraris se puede resumir en los siguientes enunciados: a) la reducción de todo hecho a la sola interpretación, b) la idea de que la realidad esta socialmente construida, que en relación con c) sostiene que “la verdad es una noción inútil porque es más importante la solidaridad que la objetividad” (2012; p. xxi). De esto se han servido tanto el poder dominante como los medios de comunicación para la manipulación, y la realidad se ha convertido en un *Reality*,<sup>45</sup> o en una cuasi realidad; por eso, el autor busca demostrar que ni toda la realidad está socialmente constituida, ni es infinitamente manipulable. Por ejemplo, las necesidades o una muerte, no pueden ser reducidas a una interpretación. Así, los lugares donde la *desobjetivación*<sup>46</sup> y el escepticismo han sido más funcionales han sido en la política junto con la ética, incluso hasta el punto de habilitar los canales para cualquier negacionismo y, por lo tanto, para nuestros fines, no proporcionan un punto de partida firme desde el cual pensar en una ética.

Por esto, Ferraris llama a un nuevo *viraje ontológico* que no confunda —como sucede en el pensamiento posmoderno— epistemología con ontología. Sin embargo, el nuevo realismo, no es un realismo ingenuo; es consciente de que hay partes de la realidad que están construidas y otras que no lo están. Por ello, resulta un realismo crítico que además busca un retorno al iluminismo.<sup>47</sup> Después de todo, a la hora de pensar en la emancipación tan pretendida, es más probable alcanzarla por esta vía que diciendo, como Vattimo, “adiós a la verdad”.

La cuestión posmoderna se ubica, a grandes rasgos, dentro de lo que Beuchot llama equivocismo, pero para superarla, se la debe pensar un poco más a fondo. Por eso es interesante ver cómo Ferraris hace un análisis de su *discursividad (Koiné)*; lo cual evidencia que autores como Vattimo, Lyotard y Foucault,

---

<sup>45</sup> Esta idea es empleada por Ferraris en el *Manifiesto del Nuovo Realismo*. Alude a que, mediante la deslegitimación del saber y el escepticismo, la verdad se ha vuelto una cuestión de fuerza, ya sea por parte del poder político o los *massmedia*, y la realidad aparece como una construcción (o una ficción) que ellos mismos tienen la facultad de crear. Así, el *realismo* es una conjunción de las tres falacias que según Ferraris aparecen en el posmodernismo, estas son, *Ironización, desublimación y desobjetivación*.

<sup>46</sup> Este término es explicado más adelante.

<sup>47</sup> En el sentido de pensar con la propia cabeza.

entre otros, han buscado alcanzar una utopía que se puede sintetizar a través de tres puntos: 1) La *ironización*, que señala el hecho de tomar en serio toda teorización como dogmático. Aquí aparece el *pensamiento débil*<sup>48</sup> como enemigo del pensamiento propio (que se podía observar por ejemplo en el iluminismo) y la *Epoché*<sup>49</sup> (poner el mundo entre paréntesis) pero utilizada con respecto a los objetos del mundo, tomándolo solamente como fenómeno; 2) *Desublimación*. Es otro de los puntos característicos de esta utopía. En este caso, a la hora de pensar en la emancipación, se reemplaza a la razón y al intelecto — que son vistos como formas de dominación— por la idea de que el deseo es el verdadero liberador. Por eso la referencia al mundo se entrecorilla, pretendiendo evitar toda aproximación a una verdad fundamental, lo que nos lleva al punto 3) *Desobjetivación*, que señala cómo apoyarse en la máxima “no hay hechos solo interpretaciones” busca señalar que toda pretensión de objetividad es violenta e indiferente, mientras en su lugar debe prevalecer la solidaridad amistosa (Cfr. Ferraris, 2012, p. 6-14).

En consecuencia, una buena forma de pensar en alcanzar una tesis realista es partir de la comparación con aquella construcción. En general, según Ferraris, los autores construcciónistas parten de tres falacias: *la falacia del ser- saber; la falacia del saber acertar; y la falacia del saber-poder*. Con la primera de ellas, Ferraris pretende mostrar los límites de la intuición construcciónista, en primer lugar, teniendo en cuenta la máxima kantiana “las intuiciones sin conceptos son ciegas”. Esta máxima serviría para explicar algunas experiencias pero no todas, porque para él no se puede sostener que los esquemas conceptuales constituyan la experiencia y mucho menos, la realidad. Esto es importante porque muestra que Ferraris lleva su anticonstruccionismo al punto de negar que en la experiencia puedan existir esquemas conceptuales, lo que relega la interpretación a un segundo plano, y por ello, como veremos más adelante, al menos en este punto presenta una incompatibilidad con la propuesta beuchotiana.

La pretensión construcciónista para Ferraris ha llevado a dudar de la certeza natural al punto de reemplazarla por la científica o por una construcción. Si confundimos lo cognoscible con lo construible, no estamos haciendo otra cosa que confundir ontología con epistemología, lo cual significaría afirmar como verdadero sólo aquello que se encuentra en el campo epistemológico, lo que conllevaría incluso decir adiós a la metafísica. Así, esta confusión presta atención a la verdad como *Alétheia*, presente en los textos aludidos, tanto de Gadamer como de Heidegger, pero sólo en su dimensión de desvelamiento, donde lo oculto, que siempre existe como posibilidad de revelarse y por ello muestra la imposibilidad de modificar la realidad, queda siempre reducido a lo no cognoscible y por ello, inexistente.

De tal manera, nuestros esquemas conceptuales no pueden transformar nuestra experiencia, porque ésta aparece como independiente de ellos, por lo cual se presenta como un criterio de objetividad

---

<sup>48</sup> En el sentido que aparece sobre todo en pensadores como Vattimo. Para más detalles véase *e.g* Vattimo (1983): *El pensiero debole*; y *Addio a la verità* (2009).

<sup>49</sup> Nos referimos sobre todo a la *Epoché* fenomenológica de Husserl que significa, en pocas palabras, poner el mundo entre paréntesis. Véase, Husserl (1986).

suficientemente firme. Se podrá objetar que, por ejemplo, en determinadas culturas (casi siempre aisladas) los individuos perciben dimensiones de algunos objetos diferentes de aquellas que en el mundo occidental se perciben frente a los mismos objetos, pero eso no hace más que confirmar que lo que está allá afuera no puede ser modificado por los esquemas conceptuales. Aunque al hablar de una experiencia pongamos el foco en uno u otro aspecto, eso no quita que lo que puede ser percibido, lo es siempre de algo que es *inenmendable*. En segundo lugar, la realidad, allá afuera,<sup>50</sup> no puede cambiarse. Esto se ve incluso en la experiencia. Por ello, esta propuesta pretende colocarse como superadora de aquella que inauguraba la tradición moderna desde Descartes, donde se confía menos en la autoridad ontológica de la experiencia sensible que en la de la razón. De aquí la preocupación del turinense de recuperar el valor ontológico de la estética como teoría de la sensibilidad. No obstante, considero que al seguir los argumentos de Ferraris se puede ir más allá. Podemos poner en duda la experiencia misma porque siempre la autonomía del mundo se presentará ajena, ya no sólo a nuestros esquemas conceptuales, sino también a la experiencia, ya que el mundo existe antes de que se experimente e incluso, como se ha dado hasta ahora, también después.

Volviendo a la cuestión del lenguaje, Ferraris afirma que éste junto con la escritura son importantes para ser pensados como hecho social, pero no aportan nada a la experiencia. La ciencia, por su parte, también pretende ser universal, pero su campo es muy modesto. La experiencia, sin embargo, aparece como algo más universal que la ciencia, (Cfr. Ferraris; 2012) y además no necesariamente se da en relación con el lenguaje, lo que le disputaría a la teoría gadameriana el lugar de la universalidad de la comprensión.

Si buscamos un punto de partida superador del construccionismo, se debe evitar caer en primer lugar en *la falacia del ser- saber*, renunciando a pensar que los objetos existen sólo en el intelecto, ya que para Ferraris, ontología significa “que el mundo tiene sus leyes y las hace respetar, no siendo la dócil colonia sobre la que se ejercita la acción constructiva de los esquemas conceptuales” (2012, p.29). En este sentido, “*inenmendabilidad*” o carácter saliente de lo real, es lo que existe en el mundo más allá de lo que se sepa o no (Cfr. Ferraris, 2012).

Así, ante el hecho de dar cuenta de las construcciones, una mirada realista abre la posibilidad de transformar la realidad —y de dar cuenta de ella— de un modo más efectivo que en el caso posmoderno, lo cual es posible porque el *Nuovo Realismo* es un realismo crítico, que se presenta como tal en dos sentidos: “por un lado en el sentido kantiano de juzgar qué cosa es real y qué cosa no lo es, y en el marxista, de transformar lo que no es justo” (*Ibid.*, p.63). La *inenmendabilidad* juega aquí un papel fundamental, ya que no apunta exclusivamente al ámbito perceptivo, permite también dar cuenta de la irrevocabilidad de los eventos pasados, lo cual vale para hablar de que los actos una vez hechos no pueden modificarse. De todos modos, si se quisiera sostener que existe un punto de quiebre entre las percepciones y los hechos, o entre los hechos y los juicios, habría que demostrar la existencia de un punto de discontinuidad entre lo

---

<sup>50</sup> Véase Jerez [Comp.]. *El giro Ontológico* (1999).

*inenmendable* y lo interpretable. Pero además Ferraris sostiene que ni siquiera un juicio sería posible sin un hecho que exista en un mundo de objetos. El precio de aceptar que no existen hechos, sino sólo interpretaciones, sería muy alto, y abriría la puerta para negar cualquier hecho o reducirlo al plano de la interpretación, con sus respectivas consecuencias.

### 2.2.2. REALIDAD Y MUNDO COMO *WIRKLICHKEIT* Y *REALITÄT*<sup>51</sup>

Responder sobre qué es la realidad no es una tarea que se pueda realizar en pocas líneas. Sin embargo, se puede sostener que hay una realidad que abarca los planos óptico, ontológicos y epistemológicos y de la que, por lo tanto, somos parte. Estos “planos”, según Ferraris, pueden acomodarse también a las regiones de lo *inenmendable* y de lo *interpretable*, lo cual nos lleva reconocer dos tipos de mundos. Por un lado, aquel que Ferraris denomina realidad como *Wirklichkeit*, aparece como ajeno a los esquemas conceptuales, es *inenmendable*, y podemos dar cuenta de él a través de la irrevocabilidad de la percepción, aunque también este mundo aparezca como inmodificable por nuestro aparato perceptivo. “Con «mundo externo» no se entiende un agregado físico-naturalista. Insistir en la identificación entre mundo externo y mundo físico abre la vía al escepticismo, visto que el escepticismo se aplica particularmente bien a los objetos naturales, y en menor medida, a los objetos sociales” (Ferraris, 2015, p. 32). El mundo interno como *Realität*,<sup>52</sup> en cambio, es aquel que puede ser modificable por nuestros esquemas conceptuales, y en muchos casos puede ser una construcción, aunque no exista discontinuidad entre nuestro aparato perceptivo y ese mundo. En otras palabras, el término alemán *Wirklichkeit* expondría un realismo negativo en el sentido de ὄντως (Cfr., Ferraris, 2015), que tiene existencia y efectos más allá de lo que nosotros creamos. Esta perspectiva sería negativa porque: “existir es resistir en un ambiente, es decir, ser *inenmendable*” (*Ibid.*) y, además, lo que existe, existe en un determinado campo de sentido. Entonces, un realismo trascendental, sostiene que “la posibilidad de representar X es condición de posibilidad (no suficiente) de su existencia”; duda de que “la condición necesaria (no suficiente) de la existencia de X es la cognoscibilidad por parte del sujeto”; y niega la tesis del Constructivismo de que “la condición necesaria (no suficiente) de la existencia de X es su construcción por parte de un sujeto (Cfr. Ferraris, 2015).

Lo dicho nos lleva a pensar qué tipo de objetos serían entonces aquellos que componen la realidad. En *El manifiesto del nuevo realismo* (2012), se sostiene que el mundo se compone de objetos naturales, ideales, sociales y artefactos, que en su mayoría no podemos cambiar desde nuestra interpretación. Por eso con *Inenmendabilidad*, Ferraris no se refiere a un contenido conceptual, sino que apunta a una deconstrucción de los esquemas conceptuales en pos de un mundo que no puede ser modificado por ellos. No obstante, recibimos una invitación por parte de los objetos del mundo independientes de nuestros

---

<sup>51</sup> Ferraris recupera estos términos de un modo un tanto diferente del uso clásico en alemán.

<sup>52</sup> Los términos *Wirklichkeit* y *Realität* son utilizados por M. Ferraris en “Realismo trascendental” en *El giro ontológico*, véase (2015) J.L. Jerez (Comp.)

conceptos, que Ferraris define con el término *affordance*; entre todos conforman el ambiente. Esta invitación nos permite dar cuenta de la limitación del conocimiento. Así al igual que Beuchot, esta propuesta encuentra su fortaleza en la conciencia de su debilidad, como también lo entiende Searle, porque “no dice cómo son las cosas, sino sólo que tienen una manera de ser” (Ferraris, 2012, p. 165). Reconocer esta diferenciación es importante para saber dónde podemos pensar en deconstruir para evaluar la posibilidad de modificar y dónde debemos detenernos ante tal pretensión.

### 2.2.3. EL MOMENTO POSITIVO DEL REALISMO: LA CONSTRUCCIÓN

Como se ha dicho, la preocupación por encontrar el punto un partida ontológico en este trabajo, se debe a que, en definitiva tanto el resultado de reducir todo a interpretaciones como el de aceptar que hay un mundo y que este es *inenmendable*, tiene consecuencias para la ética. Por ello, el *Nuovo realismo* no se queda sólo en la crítica, sino que apunta a pensar primero en la deconstrucción del campo epistemológico, y luego en la construcción de la propuesta realista. De algún modo Beuchot sostiene lo mismo, porque la mera deconstrucción, como la propone por ejemplo Derrida, implicaría aceptar un punto de partida laxo a la hora de hablar de la realidad o de actos. Una de las maneras de hacer posible la construcción es, según Ferraris, recuperar la confianza en el saber, ya sea como actividad conceptual para abordar la cuestión ética o incluso, hablando en términos políticos, para pensar en la emancipación.

El hecho de *deconstruir* pensando en construir permite superar las tres falacias que se han mencionado, primero, la de *ser-saber*, luego la del *saber-aceptar* y por último la de *saber-poder*. Con respecto a la primera, decíamos que se refiere a afirmar que hay un punto en el que el ser es *inenmendable*, y que la experiencia se da más allá de los esquemas conceptuales. Por su parte, la del *saber-aceptar* consiste en “el dogma que equipara el acertar con la realidad con su aceptación sin más” (*Ibid.*, p. 63-64). Acertar con la realidad, y que esa realidad esté construida, implica poder cambiarla cuando se quiera, lo que sin duda tiene repercusiones morales y además sería muy cómodo pensar que se puede escapar de ella fácilmente. Superar esta falacia es posible desde la deconstrucción, ya que permite reconocer qué parte de la realidad excede a la interpretación. De este modo, se apunta a separar el campo de los objetos naturales y sociales para que el conocimiento cuente con mayor legitimidad, lo que hace del *Nuovo Realismo* una teoría que no niega la interpretación del mundo porque entiende que ante toda epistemología es menester una hermenéutica, porque todo conocimiento requiere, grados diferentes de interpretación. Entonces, al abordar tanto la dimensión ontológica como la epistemológica, la deconstrucción se lleva a cabo, pero de manera inversa a aquella propuesta por el construccionismo:

[...] la verdadera deconstrucción debe comprometerse a distinguir entre regiones del ser que son socialmente construidas y otras que no lo son; a establecer para cada región del ser modalidades específicas de existencia y finalmente, a adscribir los objetos individuales a una de estas regiones del ser, procediendo caso por caso (*ibid.*p.94).

Para tal deconstrucción, es necesario distinguir los objetos en tres clases: *Naturales*, que existen en el espacio y el tiempo e independientes de los sujetos; *Sociales*, que existen en el espacio y el tiempo dependientes de los sujetos; y los objetos *ideales*, que existen fuera del espacio y el tiempo independientemente de las materias (Cfr. *Ibíd.* 74 -75). Gracias a esta distinción podemos hacer la pregunta sobre el alcance de nuestros esquemas conceptuales y la diferenciación entre aquello que está construido y aquello que es inenmendable.

Por el contrario, si se piensa, como lo hace Kant, que las intuiciones sin conceptos son ciegas, se acota la existencia de los objetos al campo de la epistemología, lo cual funcionaría perfectamente para el “mundo social”, pero no para el natural. No obstante, en el mundo social también la ontología cuenta con respecto a la epistemología, porque los hechos sociales se registran a través de un acto documentado. La *Documentalidad* conlleva un *textualismo débil* pero que se aplica sólo a lo social y no a todo aquello que existe. De este modo, los hechos sociales escapan a la liquidez transformándose en inscripciones de actos: en ellos existen promesas, apuestas y sobre todo registros (por lo cual adquieren el carácter de objetividad); gracias a lo cual se puede hacer ontología y crítica sobre ellos y hablar de objetividad. Atender al registro permite que el mundo ya no sea una fábula porque alcanzar algún nivel de objetividad es la condición de posibilidad para toda crítica.

No hay que perder de vista que la realidad social no se constituye sólo desde la percepción colectiva sino, como se ha dicho, gracias a la objetividad que se compone de la inscripción. Deberíamos preguntarnos si, como dice Ferraris, más allá de aceptar que el mundo natural es irrevocable, en nuestra relación con ese mundo no estamos moviéndonos en un ámbito en el cual el texto y la interpretación aparecen como necesarios. Aceptar marcos conceptuales, en el plano de la experiencia, según nuestro parecer, no quiere decir negar todo realismo.

Como fuere, en el *Nuovo realismo* de Ferraris hay intuiciones que son construccionistas y otras que son realistas, pero su punto fuerte radica en poder asignarle a cada una su esfera de competencia para lo cual la hermenéutica jugará un papel preponderante.

En resumen, el *Nuovo realismo* sostiene lo siguiente: 1. Los objetos naturales son independientes de la epistemología y hacen verdaderas las ciencias naturales. 2. La experiencia es independiente de la ciencia. 3. Los objetos sociales son dependientes de la epistemología, sin ser por esto subjetivos. 4. Que las intuiciones sin conceptos son ciegas vale para los objetos sociales y en un suborden, para el acercamiento epistemológico al mundo natural (donde tiene valor reconstructivo). 5. La intuición realista y la intuición construccionista tienen la misma legitimidad en sus respectivos sectores de aplicación; por lo tanto, se debe abrazar la vía de *panconstruccionismo* (Cfr. Ferraris, 2012, p. 89).

Al mismo tiempo, para verificar la ontología de los objetos, como el autor sostiene *Dove sei? ontologia del telefonino* (2011, p.51) en contra las falacia postmodernistas, podemos dar cuenta de los



siguientes tres principios: “1.il mondo e pieno di cose che non mutano; 2. Il mondo e pieno di cose di taglia media.” Esto deriva en el último principio: “il mondo è pieno di cose che non si correggono: le cose sono così e non si può fare niente,” que es lo mismo que decir que la realidad (externa) es inenmendable.

La tercera de las falacias de la utopía representada por el pensamiento posmoderno, y no menos problemática, es la falacia *del saber-poder*. Esta falacia se da en el hecho de pensar que “en toda forma de saber se esconde un poder vivido como negativo, de modo que el saber, en vez de dar apoyo a la emancipación, se presenta como un instrumento de sometimiento”(Ibíd., p.31). La suposición de que la ciencia se mide únicamente de palabras, sin ningún contacto con la realidad, ha valido también para la metafísica por su relación con la verdad y la realidad. Esto tiene como resultado el suponer, como lo hacía Foucault<sup>53</sup>, que siempre existe un interés a la hora de hablar del saber. Lo cual, según sostiene Ferraris, no es suficiente para dudar del saber, por el contrario, se lo puede aceptar teniendo cierta prudencia, y sin abandonar la posición crítica frente a él. En segundo lugar, aparece la idea (también principalmente foucaultiana) de que el saber está ligado al poder.<sup>54</sup> No obstante, pensando en las equivalencias mecánicas que se le atribuyen al saber y al poder, se transforma en un saber anticientífico y supersticioso.

El tercer punto de esta falacia se identifica principalmente con el llamado pensamiento débil que encuentra como principal representante a Vattimo.<sup>55</sup> El *Pensiero debole* señala que toda pretensión de verdad (y de metafísica) termina siendo dogmático y violento. Sin embargo, se puede alcanzar algún punto de verdad sin violencia, como también puede haber violencia sin verdad, lo cual demuestra que abandonar la verdad no es para nada abandonar la violencia. En el mismo sentido, si quienes como Vattimo afirman que no hay hechos sino sólo interpretaciones, a la vez, sostienen que hay una conexión entre ciencia y verdad, entonces la pretensión de verdad del pensamiento débil no podrían escapar a la violencia que describen. Por eso Ferraris sostiene que la crítica es hacia la violencia más que a la verdad y por lo tanto, está fundada en un equívoco, lo que muestra que se teme a las consecuencias éticas más que a la verdad en sí misma.

De la misma manera, si se sostiene que la verdad no sirve para nada, como lo hace por ejemplo R. Rorty, se menosprecia el sentido práctico que la verdad tiene en la vida cotidiana, donde no está separada de la realidad. En definitiva, hacer la relación directa entre saber y poder nos lleva a pensar que la realidad está construida por ese poder, con lo cual la verdad del más fuerte sería siempre la mejor. Empero, la realidad aparece en general contra toda imposición, por lo que caer en esta falacia es entrar en un *impasse*, donde se pretende, por un lado, lograr la emancipación, dándole al saber un rol importante pero, a la vez, buscando para ello destruir ese saber. Así sería factible pensar que la verdadera emancipación sólo

---

<sup>53</sup> Por ejemplo en Foucault, M., & Pons, H. (2012). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida / Michel Foucault* (1a. ed.). Buenos Aires: Siglo XXI editores.

<sup>54</sup> Aunque el poder para Foucault pueda tener un resultado positivo.

<sup>55</sup> Si bien Beuchot plantea, como hemos visto, un pensamiento débil, éste se distingue del de Vattimo.

puede hacerse desde el no-saber. El escepticismo y la deconstrucción sin más, dismantelan las certezas filosóficas y se repite regularmente la escena de Descartes - Kant - Nietzsche.

En consecuencia, la salida que ofrece Ferraris es por la vía de recuperar los valores positivos de la certeza, mediante una confianza pre-teórica que supere la sospecha, las consecuencias de lo moderno y el nihilismo. La certeza necesita de la verdad, del saber. Aquí nos encontramos con la salida de la infancia con “el atrévete a saber” ilustrado. Vivir en la certeza no significa vivir en la verdad, y es propiamente en nombre de la verdad que debemos observar la promesa de la certeza (Cfr. Ferraris 2012 p.110).

### 2.2.3. EL REALISMO TRASCENDENTAL DE FERRARIS COINCIDENCIAS Y DIFERENCIAS CON EL REALISMO ANALÓGICO

Las propuestas realistas de Ferraris y Beuchot presentan un aspecto “trascendental”, aunque claro está, desde diferentes lugares. Lo importante es que en ambas posturas es posible dilucidar la relación de un sujeto con un entorno en el actúa, lo que nos permite dar el salto desde la ontología hacia la ética. La idea de sujeto como agente, que ya se había visto con Ricœur, también es asumida por Ferraris desde este *Realismo Trascendental*,<sup>56</sup> donde sostiene que “hay partes del pensamiento y de la acción que emergen de la realidad, y que la realidad es la condición de posibilidad (el trascendental) del conocimiento y de la acción. Y no al contrario que hay partes de la realidad que son independientes del pensamiento” (Ferraris; 2015, p.13). Con esto se diferencia de las posturas “epistemologicistas” que colocan al saber como condición de posibilidad del ser, lo cual llevaría un antirealismo: hacer depender a la ontología, aquello que es, de la epistemología, aquello que sabemos o creemos sobre aquello que es (Cfr. Ferraris, 2015). Al igual que Beuchot, Ferraris trata de responder a las corrientes que tienden excesivamente hacia un relativismo o en un equivocismo extremo. Claro está que deberíamos discutir cuáles son los planteos que entran en esta categorización, pero se haría imposible hacerlo aquí. Creo que alcanza con mostrar que, por parte de Ferraris, la salida a esta tensión se da por un *realismo positivo*, que afirma la autonomía de la realidad frente a nuestros esquemas conceptuales. Así, el *realismo trascendental*, aparece primero como superador del idealismo trascendental y del constructivismo, ya que presenta a la realidad como condición de posibilidad de todo conocimiento, y desde el punto de vista ético, de todo acto. En segundo lugar, nos permite superar una dependencia conceptual de carácter ontológico. Por lo tanto, esta posición es *realista trascendental* en dos sentidos:

Es realista en cuanto presupone una realidad diversa del conocimiento, una realidad que no depende del sujeto, en cualquiera de los modos ilustrados anteriormente: el conocimiento no limita lo que es. Y, es trascendental, porque es esta realidad distinta del conocimiento, la condición de posibilidad (ontológica y semántica) del conocimiento: si el conocimiento no se refiriese a algo diferente del conocedor, si la epistemología no se refiriese a una ontología diversa respecto de sí mismo, entonces, la palabra “sujeto”, “objeto”, “ontología” y “epistemología” no podrían tener sentido, o a lo mejor serían sinónimos inexplicables (Ferraris; 2015, p.24).

---

<sup>56</sup> Ver, Ferraris: “Realismo Trascendental” en (2015) Jerez [Comp.], *El giro ontológico*.

Hay una realidad independiente del sujeto que le pone un límite al conocer porque se distingue de él pero además es su condición de posibilidad. Por lo tanto, la tesis del realismo trascendental de Ferraris sostiene que todo conocimiento tiene que serlo de algo diferente e independiente de sí mismo, de lo contrario, no sería conocimiento (Cfr. *Ibíd.*, p. 25). Ahora bien, faltaría entender cómo se da, en este esquema, propiamente el conocer. Para ello Ferraris, en “Realismo Trascendental” (2015),<sup>57</sup> expone dos conceptos: uno de realismo negativo y otro de realismo positivo. Cuando nos referíamos a la autonomía de la ontología, con respecto a la epistemología, estábamos hablando de un realismo negativo, porque si decimos que hay objetos que se resisten a nuestro pensamiento, estamos hablando del extremo negativo del saber. Esto hace posible la interpretación y además permite distinguirla de la imaginación. El *realismo positivo*, por su parte, permite dar cuenta de que la epistemología deriva de la ontología: es aquí donde tiene lugar el argumento trascendental. Ante esto el autor italiano advierte el riesgo de caer en un “ontologismo”, donde únicamente se tengan en cuenta aspectos del ser independientes del saber sin el complemento de una epistemología, lo cual no puede dar respuestas a la pregunta sobre el conocimiento. Sería una ontología univocista en sentido negativo porque olvida el aspecto gnoseológico-epistémico y el carácter de comprensión del ser humano.

Por su parte, Beuchot afirma que la potencia de la hermenéutica analógica es la de alcanzar una “ontología débil”, consciente de sus límites, lo cual además permite superar la hermenéutica heideggeriana. En este sentido a la hora de abordar los objetos, Beuchot reconoce que existe un juego entre marcos conceptuales y realidad:

No creo que el aceptar marcos conceptuales, como hace Hilary Putnam, lleve a un idealismo. Se puede permanecer en el realismo, mientras se acepte, a diferencia de ese autor, que sí hay propiedades en la realidad, que no son resultado de nuestra acción cognoscitiva. Hay propiedades independientes, y hay propiedades que nosotros ponemos” (Beuchot, en Jerez [Comp.]2011, p.48).

En este sentido la noción de *inenmendabilidad* de Ferraris cuaja perfectamente en el esquema de Beuchot, porque da cuenta de que, por un lado, existe una realidad que es *inenmendable* y por otro, una parte de esa realidad que depende de nuestros esquemas conceptuales, como es el caso de los objetos sociales. Sin embargo, al hablar de experiencia Ferraris prescinde de la hermenéutica y con ella de los esquemas conceptuales, lo cual agotaría la realidad en la realidad como *Wirklichkeit*, y lo epistemológico en la *Realität*. Así, si bien Beuchot a mi entender aceptaría que el mundo es inenmendable, el hecho de aceptar esquemas conceptuales—crítica que vale tanto para Putnam como para Ferraris —lejos de caer en un idealismo nos permite explicar de mejor manera nuestra capacidad gnoseológica. Entonces, si bien ambos insisten en un realismo de tipo trascendental y en escapar de la ingenuidad de creer que se puede comprender el mundo tal como es, reconocen en la existencia de lo real la condición de posibilidad de todo conocimiento y de toda acción, pero varían al hablar de cómo se aborda el mundo “externo”.

---

<sup>57</sup> En (2015) “*El giro ontológico*”, Jerez [Comp.]

Otro punto a destacar en ambos autores, es la emergencia de un realismo crítico. Como se ha dicho, en el caso de Beuchot, el realismo es crítico en el sentido de que es consciente del error. “En la línea de lo que sostenía Pierce, al afirmar que hay una realidad independiente de nuestro conocimiento, la cual percibimos, pero también interpretamos desde nuestros condicionamientos culturales” (Beuchot, 2015a, p.50). En el mismo sentido, este autor mexicano propone que la vuelta al realismo no debe dejar de lado la idea del devenir, porque debería tomar un dinamismo que se aleja del equivocismo y que parte del ser. En el caso de Ferraris, su criticismo radica en que el *Nuovo realismo*, permite, gracias a la hermenéutica, distinguir qué aspecto de la realidad puede ser interpretado y cual no y desde allí será posible pensar en transformarlos, gracias a los tres planos que para Ferraris componen la realidad, como son Epistemología (lo que sabemos sobre lo que hay), Tecnología (el modo en que conocemos lo que hay) y Ontología.

En resumen, la idea de realismo *trascendental*, permite darnos cuenta que no podemos comprender el mundo tal como es, pero tampoco podemos negar que éste es la condición de posibilidad de todo conocimiento y, si lo pensamos a fondo, también de toda acción, ya que como veremos en el próximo capítulo, toda acción se da en un mundo de objetos concretos.

#### 2.2.4. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE CAPÍTULO

La exposición de los lineamientos principales de la hermenéutica analógica ha dejado algunos puntos importantísimos a considerar. Por un lado, ha mostrado un aspecto (si se me permite) metodológico, que tiene la forma de la *phrónesis*, en el cual conviven teoría y praxis, hermenéutica *docens* y *utens*, pero a la vez, permite establecer jerarquías de interpretación o equivalencias, gracias a las analogías de *atribución* y *proporción*.

Nada de esto sería posible si no tenemos en cuenta al texto y sus distintos tipos de manifestación. Por ello, la hermenéutica analógica, no sólo es un modelo para la interpretación, también nos permite explicar la manera en que ésta se da, porque reconoce que no todo es texto, ya que hay un mundo que nos llama y un *otro* que nos interpela. El puente hacia estos mundos —motivo por el cual es posible hablar también de metafísica y ontología— solo es posible por el símbolo icónico, que hace posible sostener un acercamiento a aquellos ideales imposibles que son el sentido literal (pensando en el texto que se manifiesta cuando hablamos de cosas), la intención del autor (cuando hablamos de alguna de las formas del diálogo) y del símbolo mismo, como relación con algo que puede o no estar presente. Así, la hermenéutica analógica siempre será ética porque todo lenguaje se constituye en el hablar con otros, aunque luego también pueda existir un diálogo interno. Pero además habilita un acceso a una interpretación más ajustada de la persona o del humano, que constituye el punto de partida ontológico fundamental, si se tiene la intencionalidad de postular una ética.

Para esto parece necesario complementar la intención realista de Beuchot con el *Nuovo realismo* de Ferrais. El desarrollo de esta postura no es gratuito, porque de él se recuperarán, para la concreción de una ética con un punto de partida firme, distintos aspectos. En primer lugar, la división entre *Wirklichkeit* y *Realität* que nos permite distinguir *mundo interno* de *realidad externa*. En segundo lugar, está la división entre objetos que delimitan donde pueden tener injerencia o no el construccionismo y el realismo. Aquí aparecen los objetos *sociales*, que dependen de los esquemas conceptuales y las construcciones; los objetos *ideales*, independientes de la materia y los *naturales*, que no dependen de esquemas conceptuales. Vale aclarar que en este último punto hay que preguntarse si realmente, ante la evidencia de que los objetos materiales existen independientemente de lo que sepamos sobre ellos, no hay en la experiencia, al menos como trasfondo, algunos principios conceptuales. Como veremos, este aspecto se presenta, cuanto menos problemático y mucho más si lo pensamos desde la hermenéutica.

Por otra parte, otro aspecto fundamental del *Nuovo realismo* que coincide con el pensamiento de Beuchot tiene que ver con el propósito de que la deconstrucción deba hacerse sin dejar de lado la construcción. En ambos autores, se hace evidente que sólo desconstruir no es posible porque al hacerlo ya se está imponiendo otra construcción, sino que además debe someterse a crítica también esa construcción que deberá confiar, hasta el punto que sea posible y teniendo en cuenta sus límites, en un tipo de conocimiento. Sin embargo una de las diferencias fundamentales que aparece entre estos dos autores es que si bien ambos coinciden en que no todo es interpretable, para Beuchot siempre hay una mediación simbólica entre el intérprete y aquello que busca interpretar, mientras que para Ferraris, como se ha visto, solo hay regiones del ser que pueden interpretarse. La diferencia radica entonces en que, a la hora de pensar en la realidad conforme a la experiencia, para Beuchot es el mundo el que despierta la intencionalidad del sujeto, mientras que para Ferraris la mediación textual parece ser posterior.

Por ello una hermenéutica analógica nos permite reflexionar sobre la cuestión ontológica más allá de las perspectivas posmodernas, pero sobre todo, desde ella se puede abordar críticamente el estatuto ontológico de la hermenéutica contemporánea, desde allí abordar metódicamente la cuestión de las posibles bases para poder pensar en qué tipo de ética es posible.

### CAPÍTULO III: ONTOLOGÍA, HERMENÉUTICA Y ÉTICA

*“Si el comprender no va acompañado de un reconocimiento pleno del otro como sujeto, entonces esta comprensión corre el riesgo de ser usada para fines de explotación, de ‘tomar’, el saber quedará subordinado al poder.”*

Tzvetan Todorov, *La conquista de América*.

Después de haber fijado los lineamientos generales del estatuto ontológico de la hermenéutica contemporánea, de haber presentado la hermenéutica analógica y, desde de su inclinación realista, el *Nuovo realismo*, ha quedado el terreno preparado para confrontar, primero, la perspectiva de Beuchot con lo expuesto sobre Heidegger, Gadamer y Ricœur atendiendo a las consecuencias éticas; y en segundo lugar, dar cuenta de las ideas de persona y acto teniendo en cuenta las propuestas de Beuchot, Ricœur y Ferraris. Luego se verá la hermenéutica analógica bajo una óptica crítica y finalmente, se expondrá un apartado dedicado exclusivamente a reflexionar acerca de qué ética es posible sobre la base de lo desarrollado.

#### 3.1.1. EL ESTATUTO ONTOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA: CERCANÍA Y DISTANCIAMIENTO CON LOS PLANTEAMIENTOS DE HEIDEGGER Y GADAMER CON VISTAS AL IMPACTO QUE PUEDAN TENER PARA UNA ÉTICA

El objetivo de mostrar la diferencia entre el estatuto ontológico de las hermenéuticas de Gadamer y Heidegger frente a la de Beuchot, tiene el propósito de dar cuenta cómo la hermenéutica analógica desde su aspecto “metódico” permite abordar la ontología en una dimensión mucho más amplia que aquella que la reduce al lenguaje y por ello es importante mostrar una salida del *círculo hermenéutico*. Esto se hace pensando en conocer mejor al ser humano y desde allí dar el salto hacia la ética. Por ello en primer lugar se tratará de presentar la diferencia entre interpretación y comprensión. Luego, veremos la inseparabilidad de metafísica y hermenéutica, para seguir con la relación entre metafísica/ontología y ética, a partir de la diferencia de la pregunta por el ser y la existencia.

En el *Tratado de hermenéutica analógica* se aprecia una diferencia entre interpretación y comprensión, diferencia que también hacen Gadamer y Heidegger. Estos últimos presentan un análisis en el cual hay un círculo hermenéutico que pone el foco en la comprensión y aborda “lo real”<sup>58</sup> desde el cuestionamiento de sí mismo. En este aspecto, el pensamiento de Beuchot toma distancia de esos autores, porque no parte de un cuestionamiento de sí mismo y desde allí va a la comprensión de una afección, sino que hace un movimiento diferente: a partir de esa afección apunta a responder cómo la interpretación puede dar cuenta del objeto, y lo mismo sucede con el texto en cualquiera de sus manifestaciones (escrito,

---

<sup>58</sup> Podemos decir, para evitar el problemático término de realidad, el modo en que se da para sí aquello que es aprehendido.

hablado, actuado e incluso, pensado). Es decir, parte de la manera en que algo nos afecta y desde allí trata de explicar esa relación. En ese sentido para Beuchot se llega a la comprensión, a diferencia de Gadamer y Heidegger, por medio de un acto, por medio de un proceso que se da desde la interpretación. Empero, este movimiento no es circular como para los dos autores alemanes, ni representa un círculo vicioso. La hermenéutica analógica se muestra como una salida de ese círculo gracias a su aspecto metodológico, del que ya se ha hablado. Aparece como el ideal de un método que empieza como una herramienta teórica que puede articularse con algo externo: el texto. Esta salida a lo que está más allá y que no es uno mismo, es trascendencia. Por ello, la hermenéutica analógica tiene un costado realista, porque plantea el problema sobre aquello que hay en el hombre que lo hace salir hacia el texto. Si se sostiene que la hermenéutica de Gadamer es heredera de la filosofía trascendental, porque no se ocupa de los objetos sino de su comprensión, la postura de Beuchot también lo es, pero en otro sentido. Es trascendental porque en ella el sujeto posee una conexión con las diferentes regiones ontológicas. En esta conexión, la trascendencia aparece en “una relación especulativa con la estructura ontológica de lo real” (Beuchot; 2008). Al rebasar al sujeto, la trascendencia es tanto epistemológica como ontológica, porque hace brotar una reflexión que busca explicar cómo se da el afuera del lenguaje. En palabras de Beuchot: “[La analogía] permite que se vuelva del lenguaje y del pensamiento hacia la realidad. [Por eso] supera la identidad abstracta y vacía, así como la heterogeneidad o diferencia absoluta impensable e indecible. Sería la que diera el entrecruzamiento y la mediación” (*Ibid.*).

Asimismo, aparece una relación que no solo es de trascendencia entre el pensamiento, el lenguaje y el mundo, sino que además es analógica. La analogía aparece como el equilibrio que permite explicar por qué, la relación con la realidad y la alteridad, no debe ser entendida desde la extrañeza o la identidad absolutas.

Como se dijo, la hermenéutica analógica no se queda dentro del círculo hermenéutico sino que pretende romperlo o superarlo. Salir o quedarse dentro del él depende del modo en que se conciba la comprensión y la interpretación. Como ya hemos visto, en *Ser y Tiempo* es la comprensión la que centra la atención del análisis, pero además se señala que el *Dasein*, en tanto ser humano, hace interpretación [*Auslegung*] y ésta se presenta como toda forma particular de hacer explícito el contenido en contexto. Aquí, para Heidegger el interpretar implica un acto pero, a diferencia de Beuchot, no lo encontramos cuando se habla de comprender. El acto, para el de la Selva Negra, supone una finalidad abierta que podemos poner como causante de la acción, pero la comprensión es una familiaridad pre-reflexiva con un horizonte de sentido; no es un acto que se ejecute, más bien nos acontece, es algo que somos. La interpretación supone esta familiaridad de la comprensión pre-reflexiva que es el plexo de horizontes significativos por el que el ser comprende el mundo. Esta relación básica con el mundo también fue asumida por Gadamer por una cuestión particular: si hay algo que unifica a todos los seres humanos es la

comprensión. Dicha comprensión está ya supuesta en todo acto en el mundo, es decir, como para Heidegger, toda acción provista de sentido presupone necesariamente la familiaridad pre-reflexiva con el mundo. Por esto, *en Verdad y método* Gadamer se permite hablar de *universalidad de la hermenéutica*.

Ahora bien, lo que hace Beuchot es invertir de alguna manera el enfoque, porque pone el foco sobre todo en la interpretación, aunque sin dejar de lado la comprensión; el comprender, para él, sí exige un acto, pero no confía del todo en que ésta nos constituya, sencillamente porque en cuanto algo se aprehende nuestros marcos conceptuales se amplían. Por esto habría que atender a aquello que hace posible que se dé la interpretación. Aquí nos encontramos con que toda interpretación es interpretación de algo, lo que nos lleva a pensar, una vez más, la vieja relación entre sujeto y objeto, entre la cual aparece el símbolo. Ante esto, la relación necesaria entre hermenéutica y metafísica u ontología se hace evidente, porque la condición de posibilidad de la interpretación no es la comprensión previa, sino los horizontes simbólicos (en los cuales aparece el lenguaje, cultura tradición, etc.) y materiales (ese afuera que la analogía permite permearse y que a la vez permea a quien interpreta).

Como modelo de interpretación, la hermenéutica analógica consigue salir del círculo de la comprensión porque busca establecer criterios de verdad a partir de la intención del autor —sin olvidar ni que ésta no puede ser totalmente alcanzable ni la influencia del intérprete la modifica absolutamente— pero haciendo una mixtura entre ésta intención y la verdad por correspondencia a la que se suma la *intentio lectoris*. De este modo se hace posible establecer una jerarquía de interpretaciones teniendo en cuenta su proporción y adecuación al texto, lo cual no sólo muestra una salida del círculo hermenéutico sino también una superación de la esfera de los prejuicios, porque revela que toda interpretación modifica la visión anterior que se tenía de mundo. En este sentido la metafísica aparece como espacio de posibilidad de la hermenéutica, sin negar un punto de partida desde el mundo y preguntando por las condiciones de posibilidad que se encuentran en el horizonte metafísico. Así, se supera cualquier intento de desontologizar la hermenéutica, gracias a la dimensión trascendental de las condiciones de posibilidad de la comprensión, que se asume desde una perspectiva semiótica, en relación con lo ontológico.

Pero eso no es todo, en segundo lugar aparece otra diferencia con las propuestas de Gadamer y Heidegger muy relevante para este trabajo. No sólo es indisoluble la hermenéutica de la metafísica, también hay una relación necesaria entre ontología o metafísica y ética. A diferencia del intento de desvincular la ética de la ontología,<sup>59</sup> Beuchot sostiene que la relación metafísica-hermenéutica-ética se hace patente en el hecho de que todo acto del hombre se da en un mundo, con el cual se interactúa interpretándolo. Es por esto que Beuchot presenta a la naturaleza como límite ontológico de la ética.

---

<sup>59</sup> Por esto Beuchot (2004a) sostiene: “Heidegger rehuyó la construcción de una filosofía moral, y Gadamer también recusaba la conexión de su hermenéutica con la ética, aunque llegó a reconocer que por lo menos en los orígenes de la hermenéutica estaba la moralidad; no en balde fue uno de los que hicieron la recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles para nuestros días” (Beuchot, 2004a, p.75).



En la frontera del actuar humano, una de las caras de ese límite es lo natural, con sus exigencias de eticidad, y la otra cara es lo nomotético, lo que tiene fuerza de ley, ya sea consuetudinaria o positiva. Es el *ethos*. *Physis* está por el lado de *ontos* y *logos*, mientras que *ethos* está por la parte de *nomos*. Hay una *onto-ética*, una parte metafísica y otra nomotética. Y el *ethos* propio del hombre es su libertad, esa realidad desgarradora y desgarrada que lo coloca en la bifurcación, ante lo bueno y lo malo, en el drama de actuar con verdadera libertad o con capricho soberbio (*hybris*). Como se ve, no se trata de la sola esencia, o naturaleza, sino de cómo se realiza en su existir, en su ser, en su actuar. Por eso aquí el olvido del ser no es tanto el olvido de la esencia cuanto el de la existencia, el de la condición humana (Beuchot, 2004a, p.167).

De este modo, la condición de posibilidad de toda norma, de toda cultura y de todo obrar es la *physis* que al mismo tiempo está en íntima relación con el *ontos* y el *logos*. Así aparece una exigencia de lo ético en la persona humana en dos sentidos: tanto en el plano de su naturaleza, como en el de lo cultural (entendiendo que ambos se corresponden). Pese a esto es importante destacar que, ante la insistencia de Heidegger de hablar del olvido de ser, Beuchot cree que no se debe apuntar tanto al problema de las esencias, sino al modo de ser de la existencia humana. Aquí hay que decir, contra Heidegger y según la hermenéutica analógica, que toda pregunta por el sentido de ser es, en el fondo, una pregunta ética, ya que “lo ético, en cuanto caracterización del *ethos*, es el depositario y el fomentador del sentido, es el camino regio a la referencia de lo ontológico; busca, conecta, y aun exige ese referente de realidad. Es su apoyo implícito” (*ibíd.* p.168). Lo ético entonces aparece, si se acepta que el sentido es el camino a la referencia, como el destino de toda pregunta por el sentido.

Por ello, desde una lectura existencialista del proyecto Heideggeriano que inicia en *Ser y tiempo*, más cercana al de J-P. Sartre, se puede sostener que por la condición de eyectados en el mundo la raza humana está condenada a su libertad, porque deben actuar y decidir en un mundo del que no es posible escapar. Este es otro modo de dar cuenta de la inseparabilidad entre ontología y ética, porque no se puede ignorar el mundo inenmendable donde se producen los actos.

Otro punto clave que no puede escapar a este análisis, es la confusión del ser con el *logos*. Si sostenemos con Heidegger y Gadamer (en *Verdad y método I*) que el ser sólo puede darse en el lenguaje, obtenemos una ontología hermenéutica, que es búsqueda del sentido del ser, interpretación del ser. A riesgo de ser reduccionistas, hay que decir que esta afirmación<sup>60</sup> deja de lado nada menos que al ser mismo. “Si sostenemos que el lenguaje es la casa del ser hay que recordar que también el lenguaje vive gracias al ser, al cual dice y expresa” (Cfr. Beuchot, 2015a, p. 99). Por lo cual, otra de las críticas de Beuchot está dirigida a que si bien Heidegger comienza su análisis desde la diferencia ontológica, planteando que por hablar de entes se ha olvidado el ser, en su lugar ha incurrido en el olvido de ser, pero en este caso poniendo en su lugar al *logos* como lenguaje: “[...]de alguna manera se puede decir que si Heidegger habla del olvido del ser sus epígonos en la posmodernidad, han caído en el olvido del *logos*” (Beuchot, 2014, p.42). A pesar de este olvido, se puede hacer una relación con la analogía y el *logos* heideggeriano, porque

---

<sup>60</sup> Soy consciente de que algunos lectores de Heidegger no estarían de acuerdo con esta afirmación.

como se señaló en el primer capítulo este puede recibir el significado de relación o proporción, de aquello que se da por su relación con algo y por eso cabe en la analogía.

También se puede acusar a Heidegger del olvido o relegación de la doctrina ontológica que distingue a los seres entre sí. En el debate entre la existencia y el ser, deja de lado la esencia, que es la que sujeta al logos, y con esto el ana-logos, la analogía. Por esto la hermenéutica analógica habla de un tipo de fundamentación —aunque diferente de aquella de la que quieren escapar Heidegger y Gadamer— que tiene en cuenta la advertencia sobre los fundamentos absolutos. Busca un equilibrio que debe estar en la recuperación del ser con sus diferencias, sin sacrificar su unidad. El humano, o como diríamos con Ricœur la persona, se encuentra abierto al mundo —aunque esa apertura no es total como en Heidegger— y el mundo, a su vez, se da en el ser. En otras palabras por mundo se entiende, aparte de lo ya dicho, también la forma histórica de una realidad transhistórica (el ser), idea que también se recupera de Emeth Coreth: “el mundo se nos presenta de modo inmediato como algo primero que responde a la intencionalidad de nuestro preguntar” (Coreth en Beuchot 2015a, p.112).

Si se reflexiona sobre el mundo, éste se vuelve mediato pero a la vez que presenta apertura, se ve limitado por el ser mismo. Es la posibilidad de la experiencia en el mundo y a la vez de la temporalidad, lo que muestra, entre otras cosas, que la hermenéutica analógica deviene en una antropología filosófica, ya que en definitiva son aspectos que llevan a la pregunta por el ser del hombre. De este modo, el preguntarse por sí mismo permite, a la vez, reconstruir un concepto de ser humano.

Recapitulando, hay un acercamiento y un alejamiento con el pensamiento heideggeriano. Por un lado, se acerca en el hecho de que no deja de lado el aspecto existencial con todo lo que éste conlleva, pero se distancia porque sostiene que hermenéutica y metafísica se limitan mutuamente. Entonces, la propuesta de Beuchot, a diferencia de la heideggeriana, se comprende a sí misma sin abandonar su relación con el ser: “Así la metafísica sólo es posible por una hermenéutica de la existencia humana (como lo había visto Heidegger) en el mundo y la historia, pero (a diferencia de Heidegger) como una hermenéutica que se entienda a sí misma en el ser y a partir del ser” (Beuchot, 2015a, p.113).

Lo dicho nos remite a pensar de otro modo la salida del círculo cerrado de la hermenéutica, porque recuperar la reflexión implica un trascender y desde allí, se puede obtener algún grado de tematización. Como la hermenéutica sólo puede comprenderse a sí misma (entenderse) si se trasciende, tenemos una metafísica, la cual sólo es posible si se asume que la condición de posibilidad para todo conocer es la apertura del ser. Por lo tanto se puede decir que la metafísica se muestra como el “espacio de posibilidad de la hermenéutica”.

No obstante, si hablamos de la hermenéutica de Gadamer, como ya se ha señalado ésta puede ser entendida desde dos dimensiones, por no decir que presenta cierta ambigüedad o matiz, si se toma *Verdad y Método I y II* como una sola obra. En la primera parte, Gadamer parece negar la referencia a toda

ontología que no se dé, obviamente, en el lenguaje y también a toda metafísica. Esto hace parecer que en la propuesta gadameriana sólo hay mundo en la medida que hay lenguaje y por ello la lingüisticidad toma un lugar central que, por lo mismo, niega toda posibilidad de verdad por correspondencia. Es cierto que Gadamer sostiene que la verdad por correspondencia, a la que se acerca Beuchot, no es compatible con una hermenéutica porque para él no es posible que exista una relación epistemológica-objetiva con la realidad que permita llegar a una verdad más allá de la interpretación. Esta postura, según el alemán, crea “ídolos metafísicos”; pero si atendemos, como Grondin (2003) advierte, al final de la segunda parte del texto fundamental de Gadamer, notaremos que éste acepta algún tipo de referencia, aunque lejos de la univocidad. Reconoce la dimensión metafísica porque da lugar a la representación, a la manifestación. Sin embargo, al igual que Heidegger, rechaza también todo tipo de verdad como presencia. En su lugar deja un abanico de interpretaciones con la salvedad de que lo ideal se distingue o se separa de lo real. Esto es lo que hemos visto en 1.2.6: Gadamer recupera el carácter de acontecimiento junto con el de materialidad presente en la lingüisticidad, para superar el aspecto idealista del lenguaje. No niega que exista algún tipo de identidad, pero ésta no puede existir separada de las diferencias, o como bien dice Beuchot, Gadamer no acepta “la verdad separada de la historia, el fundamento separado de las cosas” (2015a, p.100).

Al rechazar la separación, se acepta que hay algo presente en la cosa, se admite, en el mismo sentido, una verdad inherente a la historia y una identidad en la diferencia. Esto es precisamente lo que da lugar a entender que Gadamer no renuncia del todo a un fundamento metafísico para su hermenéutica. Identidad y diferencia aparecen como dos polos en una relación que nos recuerda a la tensión entre lo finito y lo infinito. A pesar de ello, aunque el análisis gadameriano incluye a la semiótica como criterio de verdad, Beuchot señala que éste deja de lado el aspecto semántico o de correspondencia. “Esto significa que no basta ver la corrección (sintaxis) ni la validez (pragmática); hay que ver la correlación (semántica) porque la hermenéutica examina una correlación” (*Ibíd.* 101). Por esto, si la hermenéutica tiene que ver con un correlato, no puede ir más allá de él y, en este sentido, no se puede llegar al fundamento. En este punto Beuchot detecta un problema fundamental en la fenomenología hermenéutica, ya que “si no puede salirse de la correlación tampoco puede quedarse en ella” (*Ibíd.* p. 101). El hecho de hablar de los límites de la hermenéutica nos lleva más allá de ellos, y por lo tanto más allá de la fenomenología y de la hermenéutica mismas. Por eso es necesario volver a hablar del ser, pues, es la posibilidad de toda correlación. Sólo puede haber correlación, si se me permite la distinción, entre el ser del mundo de la conciencia y el mundo que no es ella misma, o en otros términos, entre *mundo para sí* y *realidad en sí*. Así, al igual que a Heidegger, se le puede señalar a Gadamer que la necesidad de hablar sobre el ser que pregunta, es una pregunta ética.

De este modo, la necesidad de algún tipo de fundamento (que también servirá para la ética) aparece igualmente si se lo piensa desde la hermenéutica fenomenológica. Pese a ello podemos sostener con

Beuchot que tampoco desde ésta se puede dar cuenta de lo infinito, porque se encuentra más allá de sus propios límites. En todo caso, lo importante es destacar que, sin un saber primero de los principios o fundamentos —a los cuales nos conducen la hermenéutica y la fenomenología— no podría haber ningún saber. Esto quiere decir, en otras palabras, que sin hacer metafísica no podría haber ni hermenéutica ni fenomenología. Desde ya que la cuestión fundamental de la metafísica con que cuenta la hermenéutica analógica, no es la metafísica rígida atribuida a la modernidad, sino una metafísica abierta o una ontología consciente de sus límites.

En este sentido, más allá de las discusiones al respecto, nos quedamos con la lectura que hacen tanto Beuchot (2015a) y Grondin (2003) que entiende que la hermenéutica de Gadamer no rechaza la referencia, sino, al modo aristotélico, rechaza la referencia unívoca. No aparece, por consiguiente, la negación de que uno de los modos de darse de esa referencia sea en el sentido, de la misma manera que la cosa posea un modo de darse en el fenómeno. Por lo tanto, según la visión de Beuchot, la hermenéutica no puede entrar en un juego del sentido vacío, y por ello, se debe recuperar la metafísica aristotélica, pensando en una referencia presente y en un sentido que de ella se desprenda. De aquí que se pueda hacer la analogía entre el ejemplo ya célebre de Aristóteles sobre la multiplicidad de sentido, y la hermenéutica, porque así como “el ser se dice de muchas maneras”, en la hermenéutica “la verdad se da de muchas maneras” (Cfr., Beuchot, p.102).<sup>61</sup> Es la misma problemática que para Beuchot señala la inseparabilidad del concepto de analogía, porque si cabe la multiplicidad de voces en el ser y, también cabe en la verdad, ambos serían también análogos, y alterables mutuamente. Por esto mismo el modelo analógico de interpretación debe incluir también, un modelo analógico de metafísica. Desde aquí se puede pensar la frase “El ser que puede ser comprendido es el lenguaje” no como una negación de la ontología ni la afirmación de un idealismo lingüístico, sino que junto a ese ser que puede darse a la comprensión solo lingüísticamente, también se afirma que puede darse el ser en el aspecto dialógico del lenguaje. Otro punto a señalar, es que Beuchot no se va a conformar con hablar de verdad desde la poesía y el arte; no descarta que lo que allí se expresa lo sea de algún modo, pero no es *el* lugar donde ésta mejor se devela, porque hay otras dimensiones, como se ha visto, donde puede darse.

Gadamer coincidiría entonces con Beuchot, según la lectura que asumimos, en aceptar la referencia pero negando al mismo tiempo toda determinación unívoca. En este sentido hay una oscilación en la que se debe arriesgar una palabra que, por supuesto, puede acertar en la medida de lo posible, con un significado que va cambiando, pero a la vez, va siendo determinado por la comunidad lingüística:

El lenguaje consiste en que las palabras, pese a su significado concreto, no poseen un sentido unívoco, sino una gama semántica oscilante, y justamente esta oscilación constituye el riesgo peculiar del habla. Sólo en

---

<sup>61</sup> Este costado aristotélico también aparece en Heidegger, no sólo en *Ser y tiempo*, incluso en textos como *Los problemas fundamentales de la metafísica* (2000) cuando habla de la equivocidad que hay en toda filosofía (como metafísica) donde se recupera la noción de *ser* planteada de modo bilateral por Aristóteles en *Metafísica* (1994).

la ejecución del habla, en el habla continuada, en la construcción de un contexto lingüístico, se fijan los momentos portadores de significado del discurso al reajustarse estos entre sí (Gadamer, 2002b, p.225).

Queda claro que para ambos autores, las palabras escapan al sentido unívoco. Para el alemán la comunidad, en el decurso de su historia, delimita el marco para su significado, lo cual acepta Beuchot, pero para él la pretendida objetividad de la palabra no se agotaría solo en el consenso histórico porque la hermenéutica analógica va más allá de él.

Podemos concluir este apartado diciendo que el carácter metodológico y trascendente de la hermenéutica analógica, permite salir del círculo de la comprensión aceptando diferentes regiones ontológicas. La comprensión nunca puede ser un trasfondo si nos encontramos siempre ampliando nuestros esquemas conceptuales. Esto también hace evidente que hay una cuestión simbólica mediando entre la interpretación y los objetos y, por lo tanto, una relación necesaria entre hermenéutica y metafísica. Como la *physis* es la condición para la interpretación, también todo sentido es el camino a la referencia, y entonces ya no puede reducirse el ser solo al *logos*, como tampoco se puede hacer la pregunta por el ser sin dejar de preguntarse por el ser del humano, un ser-en-el-mundo eyectado en él, sobre el que debe actuar y decidir, por lo cual toda ontología también es ética y toda ética puede llamarse *onto-* ética. Esto nos muestra que hay en algún punto cierto fundamento, y que al recuperar el ser con sus diferencias se está en una antropología filosófica, rescatando al ser y en su relación con los otros. Entonces, si la condición de posibilidad de la interpretación está basada en la relación de nuestros horizontes, simbólico y material — y con esto también metafísica con hermenéutica— debemos atender a la manera de abordar la cuestión simbólica de estos tres autores.

### 3.1.2. EL SÍMBOLO, EL SIGNO Y LA IMAGEN

En *Ser y tiempo* Heidegger se refiere más que al símbolo al signo. Al igual que el símbolo, del que habla Beuchot, éste nos hace pasar a otra cosa y por ello se lo puede pensar como un útil más en el mundo. Además como muestra capacidad de referencia y representa una relación formal —puesto que permite formalizar de manera directa todo género de conexiones— el signo porta un sentido pragmático que, en su señalar, acompaña el trato con las cosas. Beuchot argüirá contra esto que además de lo pragmático no hay que dejar de lado los aspectos semánticos y sintácticos, pues como hemos visto, no puede concebirse la relación simbólica sin alguno de estos sentidos.

En segundo lugar hay que destacar, según se observó antes, que en el proyecto heideggeriano el mundo está primero que las cosas individuales. En este sentido, mundo es el plano cargado de prejuicios y patrimonio de ideas que influyen el modo en que se dan las cosas. Así, aquello que se devela depende antes de ese mundo que de la cosa misma. No se puede afirmar que esto encaje perfectamente con la hermenéutica analógica, ya que si bien Beuchot reconoce cierta preeminencia de sentido de quien interpreta la cosa, jamás podríamos sostener que la complejidad de entramados que conforman al sujeto

se impone de un modo absoluto a la cosa misma, porque eso sería afirmar que el acceso a la realidad depende exclusivamente de la interpretación, lo que nos ubicaría cerca del extremo equivocista, y por tanto carente de todo tipo de fundamento, lo cual, si lo pensamos desde una ética filosófica, nos daría una inclinación laxa, pues se consideraría solo el plano por el cual el sujeto le inyecta sentido al mundo y no el aspecto ontológico.

Aun así, en ambos autores el signo (o el símbolo) juega un papel fundamental en la construcción de conocimiento. En el caso Heideggeriano, aparece dándole a la verdad como *Alétheia* ya no sólo el sentido de desvelamiento, también el de recuerdo, pues lo descubierto siempre ha estado presente de algún modo, porque se revela en el ámbito de lo pre-comprendido. Esta precomprensión además hace difusa la separación entre sujeto y objeto, pues siempre hay un movimiento que se da cuando el Dasein está dentro de la imagen del mundo; este es el juego al que Heidegger llama interpretación [*Auslegung*]. Empero, no hay que olvidar lo que ya se dijo acerca de ello; si bien el símbolo une dos mundos, si bien del lado del intérprete hay un lenguaje que le permite abordar el objeto, la interpretación, que siempre es interpretación de algo y a la vez en ella siempre algo se oculta, necesita del símbolo como mediación. Desde aquí, se puede ver un horizonte común en la hermenéutica heideggeriana y la de Beuchot, porque en ambas hay algo que representa lo intermedio, lo que convive entre presencia y ausencia y se coloca en el claroscuro del conocimiento notificando sobre la existencia de las dos dimensiones. Esto se da porque en el signo como símbolo, un fragmento nos puede remitir al todo y desde allí podemos decir que porta un carácter metafísico.

Por el lado de Gadamer, el símbolo presenta una distinción con el signo pero también con la imagen. Esta última es representación y, para él, se encuentra a mitad de camino del signo y el símbolo. Este último, a su vez, suplanta a otra cosa, se pone en su lugar haciendo presente algo que está ausente. El símbolo, en el sentido que lo utiliza Gadamer, es lo más cercano a aquello que en la hermenéutica analógica definíamos como ídolo, porque se convierte en portador de las características de aquello que quiere representar, aunque sin serlo. La imagen, por su parte, participa de algún modo en el ser de lo que representa, o sea, representa de manera más auténtica, pues tiene una función referencial. Esta referencialidad es la que explica la capacidad de las obras de arte de asumir una determinada función real y rechazar otra. Por su parte, aquello que se presenta como intermedio Beuchot lo llama *símbolo icónico*. La imagen para él juega un papel diferente al visto en la propuesta gadameriana, porque intenta ser copia fiel pero como siempre porta algo de diferencia, no puede ser idéntica. Por eso, como ya hemos visto, el autor mexicano destaca el papel del diagrama porque es el más cercano a la analogía, ya que al acercarse a la metonimia, pasa de la parte al todo y busca el significado literal y además tiene una tendencia a reconocer lo variable de lo representado, que no es otra cosa que una relación, y la relación no es otra cosa que analogía. Ahora bien,

lo mismo cabe con respecto a la otredad. No es posible pensarla como identidad absoluta ni como diferencia; el otro es análogo a mí, y por tanto se presenta icónicamente.

### 3.1.3. LA HERMENÉUTICA DE RICŒUR Y LA DE BEUCHOT CON RESPECTO AL SÍMBOLO

La idea de que la hermenéutica analógica no puede concebirse sin tomar en cuenta el símbolo, tiene como uno de sus antecedentes la obra de Paul Ricœur. En textos como *Introducción a la simbólica del mal* (2003), se puede ver cómo el símbolo, presente en los mitos y en los poemas, debe ser interpretado en sentido filosófico, pero no se debe buscar “traducirlo” a la filosofía como se sostenía desde la pretensión positivista. Este sentido filosófico, aunque Ricœur quiera despojarlo de todo sentido metafísico, para Beuchot tiene una relevancia importantísima porque, sin dejar de lado la cuestión semiótica, el símbolo permitiría alcanzar algunos conceptos —hasta algún punto fundamentales— que ayuden a llegar a cierto tipo de metafísica, ya que para él “el conocimiento simbólico tiene más metafísica de la que hemos solido concederle” (Beuchot, 2011, p.144). No obstante, si lo pensamos en el esquema de Ricœur, esto será posible solo en la medida que pasemos por la fenomenología y la filosofía reflexiva. La recuperación de estas dos corrientes (fenomenología y filosofía reflexiva), junto con cierta influencia existencialista, ha llevado al francés a tener en cuenta la voluntad y desde allí, como ya hemos visto, pasar a lo involuntario, lo cual permite pensar en la falibilidad humana, a la par también de la conciencia de finitud. Esto es importante porque en los mitos y símbolos también aparece expresada la angustia. A través de los mitos se pasa a los símbolos, ya que los mitos con su *multivocidad*, tienen, al menos, doble significado. El trato con el símbolo le permite a Ricœur, en *La metáfora viva* (1980), llegar a la metáfora y desde ella buscar el mejor recurso para interpretarlo, y ampliar el campo de interpretación metafórica a todos los textos. Aunque en general privilegia el lenguaje poético, según Beuchot, en este texto muestra una apertura hacia la analogía lo cual permitiría mayor proximidad entre el discurso poético y especulativo. Por su parte en *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido* (1995) la metáfora, al igual que el símbolo, aparece con un doble significado (aparente y oculto) y, a la vez, se encuentra en la tensión entre el sentido literal y figurado del discurso, aunque se acerca más a este último. La interpretación se da así en la tensión del sentido literal y especulativo. Esto es lo más cerca que Beuchot se encuentra de Ricœur. El mexicano va a proponer una hermenéutica que oscile “entre la univocidad del sentido literal y lo equívoco del sentido alegórico” (Beuchot, 2003, p.39), buscando conjuntar metonimia y metáfora, pero consciente de sus límites, tendiendo al equivocismo y abriendo el ámbito de interpretaciones, aunque no infinitamente. Por eso aunque Ricœur no haya llegado hasta la analogía, para Beuchot en algún punto lo dejó señalado, como se ve en el siguiente pasaje de *La Metáfora Viva*:

Se puede concebir un estilo hermenéutico en el que la interpretación responde a la vez a la noción de concepto y a la de intención constitutiva de la experiencia que intenta manifestarse sobre el modo metafórico. La interpretación es por lo tanto, una modalidad de discurso que opera en la intersección de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo (Ricœur, 1980, p.408).

Más allá de esta proximidad, no hay que dejar de lado que en la hermenéutica analógica se intenta superar a la metáfora como figura ideal interpretativa, porque su pretensión es alcanzar la metonimia. Entre ambas, metáfora y metonimia, se mueve la analogía. La distancia con la “intención metafórica”, y la preferencia por la analógica, también atienden a una consecuencia fundamental de pensar el símbolo, porque éste permite descubrir otras subjetividades, siempre y cuando ese “descubrir” no tenga una intención omnicognoscente ni vea al otro como lo absolutamente diferenciado. En este sentido Beuchot concuerda con Ricœur que “el uso del símbolo no entiende al diálogo como donador de subjetividad sino como descubridor de la misma” (Beuchot, 2003, p. 19); desde el punto de vista ético no es que el símbolo sea el lugar por medio del cual uno pueda darse al otro; en él la alteridad se descubre ante mí.

### 3.1.4. LA TRASCENDENCIA EN RICŒUR Y BEUCHOT. DISTANCIAS Y CERCANÍAS

En un artículo titulado “La hermenéutica y las nuevas ontologías” (2008), Beuchot trabaja sobre *el señalamiento del paso a la realidad* que Paul Ricœur aborda, entre otros textos, en “The Narrative Function” (1982). Este artículo resume la intención de Ricœur de pensar la ontología sin dejar del todo de lado la diferencia ontológica heideggeriana, esto es, sin caer en la vieja confusión entre el ser y el ente. El motivo por el cual a Beuchot le interesa este artículo es porque desde él puede sacar a la luz su propia posición: “No hay un paso directo del ser al ente, sino del texto a los entes; para que se llegara al ser de los entes habría que hacer una reflexión de segundo orden, una meta-reflexión” (Beuchot, 2008). Así, al no separar del enfoque ontológico las limitaciones que éste presenta —y teniendo en cuenta que Ricœur en su vía larga comienza el análisis por el lenguaje— puede sostener la necesidad de una *ontología hermeneutizada*, lo que da lugar a hablar de una *ontología débil*.<sup>62</sup>

Beuchot entiende que las reflexiones de Ricœur tienen, en relación con la ontología, un aspecto trascendental, el cual recupera para su hermenéutica. La trascendencia se puede sostener desde el momento en que emerge una conexión con las diferentes regiones ontológicas. Allí el sujeto entra en “una relación especulativa con la estructura ontológica de lo real” (Beuchot; 2008). Si afirmamos que hay una trascendentalidad que desborda al sujeto, entonces también tenemos que decir que ésta es, además de ontológica, epistemológica. Esto es importantísimo para entender el estatuto ontológico de la hermenéutica de Beuchot, porque muestra no solo que Beuchot acepta algo más allá del lenguaje sino que también intenta explicar cómo se da ese algo: la analogía permite la trascendentalidad porque revela que hay una salida del lenguaje y del pensamiento hacia la realidad y una vuelta hacia el lenguaje desde ellos. De este modo “La analogía supera la identidad abstracta y vacía, así como la heterogeneidad o diferencia absoluta impensable e indecible. Sería la que diera el entrecruzamiento y la mediación” (*Ibíd.*).

---

<sup>62</sup> La idea de ontología débil —cuyo sentido toma distancia del pensamiento débil de Vattimo— está desarrollada en *Tratado de Hermenéutica Analógica, Hacia un Nuevo Modelo de Interpretación* (2015a), entre otros textos.



Es cierto que la ontología que quiere recuperar Ricœur, debe evitar ser metafísica y ontoteológica, si hablamos de algo más allá del mundo. Pero el tipo de lógica trascendental a la que apunta se distingue de aquella del sujeto trascendental de la fenomenología, y se dirige hacia un pensamiento reflexivo del doble sentido; empero, al igual que la hermenéutica analógica, trata de no caer en interpretaciones equívocas o unívocas. Esto puede darse gracias a la idea de “ontologías regionales”, la cual es interesante para Beuchot, en parte, porque le permite superar la idea de ontoteología que también preocupaba a Heidegger. Las regiones ontológicas pueden ser “ontología del cuerpo propio, ontología del agente, ontología del sí” (*Ibid.*). La conexión entre éstas nos lleva hablar de una ontología trascendental o general: “Son ontologías regionales que se unen en una ontología general, u ontologías categoriales que se unen en una ontología trascendental. Al ser una ontología general, pero sólo inmanente, se evita la acusación de ontoteología (por no incluir a Dios)” (*Ibid.*). No obstante, hay que decir que Ricœur no habla propiamente de una “ontología trascendental”, esto lo deduce Beuchot, que encuentra en la propuesta de *ontologías regionales* una función abarcadora; por un lado, porque daría cierta estructura a las demás ontologías y además, porque esta supuesta trascendentalidad no es puramente empírica. Por otra parte, en sentido aristotélico, tampoco es puramente categorial, porque va más allá de las categorías.

Ahora bien, la intención de plantear la cuestión ontológica en términos trascendentales tiene como propósito mostrar que la relación entre pensamiento, lenguaje y mundo no solo es de trascendencia, sino que además, y sobre todo, es analógica. La cual, como equilibrio, permite explicar por qué la relación con la realidad y la otredad no puede ser explicada desde la absoluta extrañeza, como tampoco desde una identidad inalcanzable. Esto es así, en primer lugar, porque como sostiene Ricœur (2002) retomando a los escolásticos, que a su vez recuperan a Aristóteles desde *Categorías*, el ser no es unívoco ni equívoco, tal cual sucede con el *ego*. Éste “es análogo” y por ello se puede hablar de un *alter ego*:

El término *ego* [...] es transferido analógicamente de *yo* a *tú*, de manera que la segunda persona significa otra primera persona. La analogía no es, pues un razonamiento, sino el trascendental de múltiples experiencias perceptivas, imaginativas, culturales. Este trascendental regula el razonamiento jurídico tanto como la imputación moral de la acción a un agente considerado como su autor. No es un razonamiento empírico, sino un principio trascendental. Significa que todos los otros conmigo, antes de mí, después de mí, son yo como yo. Como yo pueden imputarse su experiencia. La función de la analogía en tanto principio trascendental es preservar la *igualdad* del significado *yo*, en el sentido de que los otros son *igualmente yoes* [...] La analogía funciona entonces según su exigencia constituyente: la tercera y segunda persona son también primeras personas y así, análogas (Ricœur, 2002, p.271).

Esto muestra la intención de Ricœur de explicar que el acceso al mundo es hermenéutico, trascendente y, por medio del concepto de analogía podemos extender esta trascendentalidad hacia el otro pensándolo como un *alter ego*, como un *otro como yo*. Pese a ello, cabe aclarar, que como sostiene en *Sí mismo como otro*, incluso *yo* puedo ser un otro para mí mismo, y un otro para otro. Partiendo de las diferentes maneras en que en ese texto Ricœur utiliza la noción del otro —basado en una distinción interna de la identidad personal como *ipseidad* y *mismidad*, en oposición al *yo*, sobre todo al *yo* trascendental de la

fenomenología— también aparecen diferentes vinculaciones que señalan un paso a la ética. Como se ve en la cita, este paso se da gracias a la trascendencia que puede dar cuenta, por ejemplo, de experiencias y desde allí transitar a la imputabilidad de la acción, lo cual indica que, de algún modo, Ricœur llega así a una *ontología del obrar*. Sin embargo, no solo es posible hablar de ese paso desde la trascendencia. Desde esta ontología se piensa al ser, en términos aristotélicos, como potencia y acto, es decir, como poder y acción. Esta perspectiva resultará importantísima para nuestros fines porque llega al ser, desde la potencia y el acto, a trasluz de la acción, la cual conecta las ontologías regionales por medio del ente que actúa: la persona. Entonces ya no se habla de sujeto —lo cual nos evita también enfrentarnos con este concepto problemático— sino de un fundamento ontológico, que permite la síntesis de las ontologías regionales, porque la persona es un lugar trascendental privilegiado. Por esto se puede hablar de un *ego* quebrado, porque el *yo* ya no es una pura conciencia, ni absoluta unidad.

No obstante, se debe advertir que, como ya se dijo, esta intención de fundamento se distancia de la ontología fundamental heideggeriana (siguiendo la acusación de Levinas) y de las pretensiones fundamentales de la modernidad (siguiendo la crítica posmoderna, por ejemplo, de Vattimo). Sería una contradicción para el esquema beuchotiano, como para el de Ricœur, caer en ese tipo de ontología unívoca. Hay en ambos una ontología de la persona, del sí, pero de un sí descentrado, sin fundamento unívoco.

Como había afirmado en 1.3.3 toda expresión óptica u ontológica no puede expresarse sino es en el lenguaje. Esto permite dar cuenta de que, al igual que en la hermenéutica analógica, la propuesta de Ricœur se presenta como superadora de la tradición hermenéutica —desde Dilthey a Gadamer— porque abre una posibilidad más allá del ocultamiento, atendiendo a las articulaciones del lenguaje. No obstante, es una ontología que no se sostiene en un lenguaje “primordial” —no hay que olvidar el carácter finito de la hermenéutica—. Aunque nos muestra la imposibilidad de captar absolutamente el sentido de las cosas, no deja de de lado la referencia, la intencionalidad, ni el acto. Recordemos que para Ricœur lo que da unidad al significado no es la palabra sino el enunciado, ya que este es el que aporta valores de verdad y rebasa el sentido que se da en ella avanzando hasta la referencia. Sin embargo, en el texto o discurso —que es mucho más amplio— aquello que permite el paso del sentido a la referencia es la *intencionalidad*.<sup>63</sup> A pesar de ello, ésta no es solo cognoscitiva, también existe un tipo de intencionalidad volitiva porque rige a la acción. Este es un aspecto fundamental que la hermenéutica analógica no puede dejar de lado: una noción de acto en la cual la analogía se encarna, que además puede obtener valores de verdad desde lo textual avanzando hacia la referencia, gracias a la intencionalidad.

---

<sup>63</sup> Más adelante se verá la idea de intencionalidad desde la hermenéutica analógica.

### 3.1.5. LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DESDE UNA PERSPECTIVA CRÍTICA

Se han hecho críticas desde diferentes espacios a la hermenéutica analógica. A algunas de ellas se pueden responder desde lo expuesto aquí. Por ejemplo, las que se refieren a que Beuchot crea hombres de paja al hablar de equivocismo y univocismo<sup>64</sup>, o que el método y la búsqueda del univocismo anula por sí mismo los avances que se han hecho en hermenéutica, principalmente desde Gadamer.<sup>65</sup> Creo que a la primera de ellas se responde mostrando cómo estos dos extremos están planteados tentativamente y de modo pedagógico, por lo que no se pretende crear hombres de paja, por el contrario, permiten ver en qué medida una teoría se aproxima o se aleja de alguno de estos extremos. Además, no solo con univocismo y equivocismo se refiere a corrientes filosóficas, sino principalmente a significados.

La segunda de las acusaciones se anula si tomamos en cuenta que el método o modelo de interpretación de la hermenéutica analógica tiene en cuenta las observaciones hechas por Gadamer contra el método. Además, su tendencia al univocismo se da con la conciencia de la imposibilidad de alcanzar ese absoluto y con la *phrónesis* como guía, lo cual permite también evadir toda relación con el método nomológico deductivo.

Ahora bien, creo que vale la pena señalar algunos aspectos que resultan, cuanto menos, problemáticos en la hermenéutica analógica. Hemos dicho que a la hora de hablar de la realidad y qué tipo de verdad se asume sobre ella, la preeminencia la tiene la verdad por correspondencia. Aunque en este plano, según Aristóteles, también juega un papel importante la analogía, lo que habría que preguntarse es, hasta qué punto la relación entre el sujeto analógico y aquello que lo trasciende puede corresponderse con lo interpretado, o hasta dónde lo interpretado tiene cierta correspondencia con la realidad, concepto este último que, por otra parte, es de lo más problemático en distintas tradiciones filosóficas. En el mismo sentido, también hay que preguntarse si el escape de la univocidad es posible si se toman criterios correspondentistas o si hay que asumir esa correspondencia de un modo distinto de lo que lo ha hecho la tradición aristotélico-tomista. Esto último puede ser sospechado por el modo en Beuchot se refiere a la apertura para que la interpretación y la hermenéutica sean posibles; aunque no está suficientemente explicitado, creo que el desarrollo que se ha hecho en este trabajo en relación a la trascendencia y el acceso a la realidad muestran que esta correspondencia más que un hecho, se muestra como un ideal, al que lejos de aceptarlo totalmente, debe mirarse como un punto al cual llegar. De lo contrario, estaríamos reviviendo discusiones que ya han sido superadas.

Junto con esto, para hacer un análisis ontológico más profundo, habría que preguntarse acerca del modo de ser la persona o de naturaleza humana, si a ésta le corresponde una esencia común después de su existencia, o en qué medida es determinable su ser. Aunque estos aspectos no nos impiden seguir con el análisis, creo que vale la pena no perderlos de vista, sobre todo como tema para futuras investigaciones.

---

<sup>64</sup> Para esta crítica ver Barceló (2015).

<sup>65</sup> Estas críticas son sostenidas por Raúl Alcalá Campos. Para ello ver Alcalá Campos (2007).

Por otro lado, podemos preguntarnos si la hermenéutica analógica es la descripción arquetípica del modo de interpretar de todo ser humano. Entiendo que en este asunto la manera en que conocemos e interpretamos puede ser explicada desde diferentes modos; se pueden tener en cuenta incluso diferentes aspectos del ser humano y es por eso que hemos necesitado ampliar el análisis, por ejemplo, hacia la hermenéutica de Ricœur.

Por último, creo que hace falta un análisis más profundo sobre el concepto *Realidad* por parte de Beuchot y eso es lo que nos hace tener que buscarlo en otros planteos. Con esto me refiero a que esta idea debería ser ubicada y confrontada dentro las diferentes tradiciones que lo han precedido en la historia de la filosofía y no como un concepto aceptado por todos. Igualmente, vale la pena decir que la hermenéutica analógica no se cierra a incorporar dentro de su sistema, cuestiones que están más allá de las que se han expresado hasta ahora en la inmensa literatura existente sobre ella, siempre y cuando no contradigan ciertos principios que constituyen el tronco central de esa propuesta, el cual ha sido presentado en este trabajo.

### 3.2. 1. ACTO Y PERSONA

Como ya se dijo, para Ricœur, el intérprete analiza el sentido múltiple. Al igual que Beuchot en el *Tratado de Hermenéutica analógica* (2015a) cuando hace referencia a la *analogía de atribución*, encontramos que para Ricœur el ser también puede entenderse de diferentes maneras y por eso, encuentra en el acto, analogados como hablar, hacer, contar e imputar, lo que corresponde a varios modos de ser del sujeto. No obstante, solo puede decirse que un acto es ético en la medida que existe la metacategoría del otro, lo que serviría de puente para pasar de la metafísica a la moral mediante la imputación y la promesa. Ricœur sostiene que la unidad corporal, por la que puede haber un acto que sea imputado se sostiene desde la narración, de la que ya hemos hablado; ésta desde ya, ayuda a identificar al sujeto de la acción. Desde la hermenéutica analógica, hemos visto la relación entre texto, prudencia y analogía, y se ha dicho que la analogía es prudencia hecha carne y así no se puede separar lo textual de lo humano. Pero explicar la acción y la imputación desde la mera narratividad sería ir demasiado lejos. En este aspecto, la analogía, al igual que aparece como espacio de articulación entre sujeto y mundo, lo hace entre agente y hechos, porque apunta a superar la identidad abstracta y vacía y la diferencia absoluta: se presenta como mediación, en un claroscuro entre el sujeto y los objetos —ya que la hermenéutica analógica no pretende entender hechos puros ni interpretaciones puras, sino hechos interpretados—.

En este sentido, Beuchot cree que para conocer mejor la naturaleza del hombre debemos pensar en su hacer y su ser; entendiendo la persona a partir de sus aspectos moral y social. Por esto parte de la concepción de Tomás de Aquino de persona “como supuesto [o individuo] de naturaleza racional [...] entendiendo como supuesto a la persona como perfecta, unitaria, y suficiente en el nivel ontológico para

ser” (Beuchot, 1995, p. 139). Además distingue en la persona, como lo haría Aristóteles, tres niveles distintos: orgánico-vegetativo, sensorial y racional. De este modo hay que aceptar que la noción de responsabilidad depende de que la persona sea libre y consciente, y por tanto tenga voluntad. Estos dos términos, libertad y conciencia, aparecen como facultades del espíritu, por la naturaleza racional humana. A propósito de ellos, se debe decir que la idea de libre albedrío hoy es bastante discutida, sobre todo desde el determinismo filosófico y la neurociencia. Sin embargo, la hermenéutica analógica, según la concibo, no cierra su planteo a una ética que se agote en esa idea de persona de un modo unívoco. Por el contrario, se presenta lo suficientemente abierta como para ampliar su interpretación o reinterpretar conceptos tan importantes como libertad y responsabilidad. Cabe recordar que la interpretación del hombre en esta hermenéutica debería poseer un carácter icónico que sustente al sentido de una referencia que sea alcanzable análogamente. Además, sin una aceptación aunque sea mínima de decisión, no podría hablarse de responsabilidad ni de imputabilidad, y por lo tanto tampoco de Ética. Pero sobre todo, lo que no se puede descartar a la hora de pensar la problemática actos-intencionalidad, en el actuar en el mundo, es la idea de un agente que a la vez se presente como intérprete. En este sentido Ricœur sostiene en *Del texto a la acción. Ensayos sobre hermenéutica II* (2002), que existe un puente entre texto, acción y la pretensión de una ética de actos. Aquí Ricœur se distancia considerablemente de teorías neo realistas como la de Ferraris, pero encuentra un lugar común, junto con el planteo de Beuchot, en una vía ética que le da preeminencia al acto, a cierto conocimiento del ser y a la hermenéutica.

Sin embargo, si sostenemos con Beuchot y Ricœur que hay una conexión necesaria entre la ética y la ontología o metafísica y, de esta manera la naturaleza humana con su cultura incluida se presenta como límite y punto de partida ontológico para la ética, se entiende el porqué de la inclusión de la postura de Ferraris en ese trabajo. Es que la intención del *Nuovo Realismo* no es solo hacer filosofía teórica, sino que está siempre orientado a la problemática moral, tal como sostiene Ferraris: “el argumento decisivo para el realismo, no es teórico sino moral, porque no es posible imaginar un comportamiento moral en un mundo sin hechos y sin objetos”(Ferraris, 2012, p. 101-102). Asimismo, aparece una continuidad entre aceptar que existe una realidad inenmendable y la moral, no solo porque se sostiene que no hay ética posible sin actos, sino también porque al sostener la preeminencia de actos —en un mundo de objetos— se pone en cuestión la idea de buena voluntad de los planteos deontológicos (por ejemplo kantianos) y, yendo más allá, incluso se anula la posibilidad de pensar que hay ética en ejemplos extremos como el del “cerebro en la cubeta”. Un cerebro puede tener representaciones morales pero si no actúa en un mundo externo, no puede haber imputación, ya que las acciones podrían ser rectificadas como a uno le plazca. El solo hecho de que no se puedan enjuiciar las intenciones y que el pensamiento no sea suficiente para que haya moral, hacen inevitable ver una relación entre ontología y ética:

[La moral] comienza cuando hay un mundo externo que nos provoca y nos permite cumplir acciones y no simplemente imaginarlas. Así antes de imponernos cómo debemos actuar (eso con suerte nos lo dicta la conciencia), la ontología nos dice que hay un mundo donde las acciones son reales y no simplemente sueños o imaginaciones (*Ibíd.* p.76).

Si se interpreta de este modo la relación entre mundo y acciones, parece muy fácil echar por la borda la idea de una ética basada únicamente en la relatividad interpretativa, sencillamente porque al demostrar la imposibilidad de abandonar el acceso al hecho, se evita la liquidez de una ética sustentada sólo en interpretaciones (más allá de las valoraciones sobre los hechos). Aquí, ante la acusación de que el “giro ontológico” tiene una pretensión exclusivamente metafísica, ontológica o, en fin, teórica, se advierte que no es así porque el hecho de exponer una teoría que supere la pretensión relativista, también es ética. Reducir los hechos exclusivamente a las interpretaciones puede llevarnos a correr el riesgo de caer en negacionismos de cualquier tipo. En este sentido Ferraris (2012) da un ejemplo, que aunque pueda parecer gracioso, no deja de reflejar el problema. Creer solo en las interpretaciones es como “Hacer depender los dinosaurios de nuestros pensamientos”. Claro que desde una perspectiva hermenéutico-analógica se diferencia la interpretación de los objetos del mundo, pero no niega que un asesinato, el hambre o una muerte, son hechos que tienen una existencia más allá, y además, de lo que podamos creer sobre ellos. La diferencia con toda pretensión relativista radica entonces que según el italiano, para sostener que existe un trecho entre interpretaciones y hechos y entre hechos y juicios, habría que encontrar un punto de discontinuidad donde de lo inenmendable y lo irrevocable se pasa a lo interpretable y de encontrarlo, igualmente se relativizaría toda pretensión de moralidad abriendo la puerta para negar incluso acontecimientos históricos relevantes. La hermenéutica analógica, lejos de encontrar ese punto discontinuo, puede entenderse más bien como lo que explica la *continuidad* entre esas oposiciones, como el puente entre lo claro y lo oscuro, entre lo inenmendable y lo interpretable.

De este modo, desde la propuesta analógica, también se piensa al actor y la acción (o la técnica) en un mundo de objetos y personas, ya que aparece como espacio de articulación entre ellos. Hay actos que por ser sociales parecen carecer de toda objetividad, sin embargo, para Ferraris, los actos sociales se convierten en objetos sociales gracias a un factor que les da objetividad: el registro. En éste, pueden involucrarse dos personas o un instrumento y una persona. Estos actos pueden quedar registrados en un pedazo de papel, en un archivo de computadora, o solo en la memoria de los implicados. De este registro nace la noción de *documentalidad*, que representa un textualismo débil y que, a la vez, es un construccionismo también débil, porque aunque en él las inscripciones aparecen como decisivas en la construcción de la realidad social, no la constituyen totalmente. Así, lo social no podría nunca existir fuera del texto. Esto da cuenta de que el *Nuovo Realismo* es crítico, porque no asume la realidad como “líquida”, sino que al apelar a los objetos sociales, puede dar cuenta de que en ella existen apuestas, promesas dinero, etc. Dejar de lado este componente que constituye la objetividad de los actos sociales, tiene consecuencias éticas negativas, porque los objetos sociales representan “inscripciones de actos”. El registro

entonces, también nos responsabiliza, crea una obligación. Dar algo al mundo implica que, ante ello, debemos responder.

Todo esto es posible solo si recuperamos la noción de persona como agente, que Beuchot asume desde el análisis del acto desde la hermenéutica del sí de Ricœur. El francés apunta a hacer una ontología de la identidad *ipse*, que implica en toda temporalidad una permanencia. Ésta, a la vez, requiere de una decisión, y conlleva en su actuar en el mundo, una carga de eticidad. En este punto, aparece en la noción de *praxis* un principio ontológico para la ética que se presenta como condición de posibilidad para toda variante de actos, y nos hace a la vez pensar en la *phrónesis* aristotélica y recordar que ésta significa proporción, y proporción es analogía. De este modo se ve la posición hegemónica que tiene el agente en las propuestas de estos tres autores, sin la cual sería imposible hablar de ética.

### 3.2.2. ÉTICA

El proyecto al que nos lanzamos desde el principio de este trabajo no tenía como objetivo construir una filosofía moral o una ética, sino sentar las bases para la misma. Creo que ha quedado claro que para entender mejor a la persona humana como objeto de la ética, es necesario hacerlo desde una hermenéutica ontologizada. Esto permite acotar las posibilidades sobre aquello que será viable en el campo normativo para un ser que actúa en un mundo determinado: la persona. Claro que hay que entender que el tipo de moralidad en la que aquí se piensa no intentará anticipar de manera positiva los comportamientos, sino, como se acostumbra en la legislación, se hará de manera negativa. En otras palabras, aunque pueden señalarse negativamente comportamientos impropios, no es posible señalar positivamente los criterios de acción. Por otra parte, cabe aclarar, que el aspecto formal moral no puede hacer las veces de punto de partida ontológico, pues depende de este. Entonces es necesario ampliar o precisar un poco más qué se quiere decir con ética. Beuchot (2004) propone una definición:

Así, pues, la ética, para diferenciarse de otras ramas del conocimiento, como la sociología o la antropología, que solamente describen las costumbres, comportamientos o acciones de los hombres sin evaluarlas moralmente, es la disciplina filosófica que prescribe o norma los actos humanos, determinando lo que está bien o mal, de acuerdo con los principios morales o éticos que se establecen en nuestro cuadro de valores y, por consiguiente, en nuestro cuadro de normas de conducta. Esto lo hace, por supuesto, basada en ciertas bases (ya que ahora no se les quiere llamar fundamentos), bases racionales (por limitadas que sean), ya que la razón (aunque tomando en cuenta la intuición y la emoción) es la que mejor puede darles carta de validez (Beuchot, ética, p. 74).

Es importantísimo notar que el hecho de obtener algún tipo de base o fundamento, permite hablar de una prescripción posible, ya sea desde los valores o desde las normas de conducta. Pero ante la propuesta de Beuchot de que la función de la ética es la de prescribir o normar los actos «determinando» lo que está bien y lo que está mal, se asoma una contradicción, porque según parece, en su teoría esas ideas se alcanzarían por un proceso de abducción al conocer a la persona humana, lo cual debe ser primero descriptivo, y solo así poder hablar de algún tipo de prescripción. Habría entonces que agregar, desde mi

punto de vista, una distinción conceptual. Al hablar de lo normativo y los valores por un lado, y la pretensión de vida buena de los sujetos por otro, para ser más precisos podemos recuperar la distinción entre ética y moral que Ricœur hace: “Reservaré el término de ética para la *intencionalidad* de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción” (Ricœur, 1996, p.174). Esta diferenciación, que no es gratuita, está inscrita dentro de una tradición ética, o mejor dicho, entre dos posiciones emblemáticas de la ética, como son la deontológica y la teleológica. De ello da cuenta García Ruiz (2016), quien evidencia como Ricœur señala la pretensión de unir estas dos tradiciones que han sido consideradas opuestas. En la misma línea, Beuchot sostiene una primacía de la ética sobre la moral, esto es de la teleología y las virtudes en primer lugar —donde la *phrónesis* jugará un rol fundamental— pero sin abandonar los planteamientos deontológicos y ajustándose a ciertos universales que deben ser pocos y claros. La virtud consiste en el mostrar, ya que el prudente se convierte en un ícono, un ejemplo de cómo actuar, y el decir, pero que tengan alguna relación con los imperativos. De este modo si bien lo que prima es un modelo de vida buena —aunque haya varios— la práctica en las virtudes colaborará en la elección de la acción, ésta podría ser tamizada a la luz de la norma. Así, si se busca cierta universalidad se debe comprender en ella a todas las personas o de lo contrario, no sería posible una ética ni una moral.

La analogía permite asumir que ese otro que aparece ante nosotros, más allá de que pertenezca a otra cultura, a otra comunidad o a diferentes contextos históricos, es un *alter ego*, un otro como *yo*. Frente a esto, la analogía intenta disminuir las diferencias entre ambos, dando lugar a un acercamiento simbólico-icónico, no absoluto. En la relación con el otro se puede aparecer como ícono o ídolo. El ícono incluye la experiencia de otro, más allá de las diferencias, porque es un análogo en tanto humano.

Frente a él también aparece la cuestión de la intencionalidad, que según Ricœur permite el paso del sentido a la referencia. No obstante, no solo hay para Beuchot intencionalidad volitiva o cognoscitiva, también existen las intencionalidades sentimentales, las cuales requieren una donación de nosotros mismos hacia el objeto de nuestros sentimientos (que pueden ser amor, empatía, incluso odio, etc.). El caso del ser amado es paradigmático, porque éste “es un ícono para nosotros, incluso un ícono de nosotros mismos, al tiempo que lo es de la otredad, de la alteridad” (Beuchot, 2004, p. 40). El amor convierte al otro en ícono, no en ídolo, y al estar hecho de semejanzas y de diferencias podemos decir que es analógico. El humano es, por lo tanto, un ser abierto que se hace persona *en y por* la relación con todo lo otro, con los objetos del mundo, pero más aún con el resto de las personas. Así, la persona o el “sujeto analógico”, no puede ser prepotente sino: “un individuo de esencia racional, es decir, que aspira a realizar sus potencialidades bajo la luz de la razón, en las relaciones con los demás sujetos o personas” (Beuchot, 2004b, p.107).



Al hablar de la ya mencionada relación entre ética y metafísica, aparece el problema del bien, que ya desde antes de Platón fue relacionado al ser. Una reflexión más a fondo nos lleva a sostener que si queremos hablar del deber o de la virtud, es menester llegar, al menos, a alguna aproximación del ser. Eso nos lleva a enfrentarnos con la antigua acusación de la falacia naturalista, que consiste en señalar que el paso del ser al deber ser es un movimiento falaz, ya que no se deduce uno del otro por reglas lógicas. Contra esto Beuchot sostiene que esta acusación se refuta, en primer lugar, desde el plano lógico, explicitando en la conclusión lo que ya estaba implícito en las premisas y de la misma manera atendiendo al deber y al ser, o a la metafísica y la ética, y también a la descripción, para poder pasar a la prescripción:

Ello tiene como consecuencia la anulación de la falacia naturalista, pues se tendrá la conjunción del ser y del bien, y, en todo caso, habrá que atender al ser para comprender el bien, es decir, atender a la metafísica para hacer ética. Y, como una condición reflexiva, atender a la ética para hacer metafísica, por supuesto [...] Y es que la metafísica, al ser un discurso sobre el ser, que se despliega como antropología filosófica, la cual es un discurso sobre el ser del hombre, nos marca la manera en que podemos relacionarnos con el prójimo. Una metafísica analógica, es decir, que reconoce la presencia del hombre en su interior, o por lo menos la proyección intencional de lo humano en su seno, que se lanza y se recupera en la antropología filosófica, explora las condiciones por las que el hombre entabla sus relaciones con los demás seres, principalmente con los demás seres humanos. Así, una metafísica analógica crea espacios para que el hombre habite, un lugar común, un recinto que resulte del entrecruce de los caminos, donde pueda relacionarse adecuadamente con los demás, porque le descubre y señala el modo (*modus*) o límite de sus relaciones. Así, una metafísica analógica crea un lugar habitable, un *ethos*, en el que el hombre pueda desarrollar su conversación, su *conversatio*, esto es, su trato con los demás, su convivencia. Al construir la metafísica —en forma de antropología filosófica— un *ethos* para el hombre, se nos muestra como constructora de eticidad. De esta manera, hemos llegado a ver a la metafísica construyendo la ética. La metafísica se nos muestra ella misma como fundamento de la ética, en ese sentido de crear espacio, hacer lugar, a las relaciones adecuadas de los hombres (Beuchot, 2004a, p.171-174).

Lo que intenta mostrar Beuchot no es solo el modo de superar argumentativamente la falacia naturalista sino también que, al atender al ser para comprender el bien estamos haciendo, mediante la metafísica, también ética. A la vez, al preguntarnos por el ser del hombre también estamos haciendo antropología filosófica de la cual se pueden obtener algunos principios, por supuesto, no del todo unívocos ni equívocos, pero suficientes para abducir algunos valores que se presenten como condición para la norma. Esto es así porque, como se dijo más arriba, al preguntarnos *qué somos*, podemos reconstruir también el concepto mismo de persona humana. Así, al hacer ontología, metafísica y antropología filosófica, también se hace una reflexión sobre la relación con la otredad y la alteridad, conceptos por demás fundamentales para la ética, donde aparece la intencionalidad y la moral. El contexto del que hablamos cuando hablamos de interpretación, no es solo su condición de posibilidad sino también aquello que se forma con otras interpretaciones en conjunción con la propia y con la tradición. Por ello, la hermenéutica analógica apunta a describir el habitar humano (*ethos*), de diversos modos; desde el momento histórico, el modo en que se relaciona con el resto de los entes, los valores que se transmiten a través de la tradición, pero además, el hombre también habita en el lenguaje. Por eso es importante hablar de una ética desde la hermenéutica:

Una ética hermenéutica es una ética que ha pasado por la conciencia y la experiencia de la lingüisticidad, de la necesidad de la interpretación y del debilitamiento de los parámetros que se han dado para la ética. Pero,

también, buscará lo más posible límites para el comportamiento y fundamentos para establecerlos, por más que no sean duros y firmes, sino analógicos. No será, pues, una ética prepotente ni rígida (univocista), pero tampoco permisiva y ligth (equivocista), sino atenta a la interpretación del hombre para comprender lo que es el ser humano y tratar de adaptarle las reglas y las virtudes que le sean adecuadas (*Ibid.*, p. 75).

Es fundamental tener en cuenta los dos polos con cuya descripción comenzamos este trabajo. Una ética univocista podría ser solo de leyes, puramente universalista, mientras una ética equivocista sería aquella en la que nada se puede prescribir o normar y en la que todo comportamiento se encuentre igualmente válido. Para estos dos polos vale, también en la ética, todo lo que se dijo con anterioridad sobre ellos. Con esto quiero decir que si bien no hay que dejar de lado que la ética tenga algún imperativo, este será un imperativo *analógico-categorico*, ajustado al acontecimiento, por lo cual también se privilegiará el acto en contexto, en vista a una vida virtuosa, respetando, al igual que en la interpretación, lo general —si no, no sería posible una ética— y lo particular, porque de lo contrario no aceptaría las diferencias.

Es claro que el bien es el problema ético por excelencia. Llegar a él no es un asunto que pueda resolverse fácilmente, pues en la historia de la filosofía se le han dedicado innumerables páginas. Beuchot sostiene que la palabra *bueno* solo puede utilizarse cuando se refiere a todo hombre, porque si la ética no legisla para todos no hay ética posible (Cfr. Beuchot, 2004a). Podemos compartir esto solo parcialmente. Por un lado, por las objeciones que ya hemos hecho sobre el *legislar de la ética*, y por otro porque no todo bien es universalizable. Lo que se puede decir en este trabajo es que uno de los modos de saber que es “lo bueno”, por ejemplo para el cuerpo, se puede conocer gracias a las analogías de atribución y proporción, y así saber que es más sano, menos sano o malo para él. Otro de los ejemplos en lo que se justificaría lo bueno, y con ello la vida como principio ético, sería la descripción de Ricœur sobre el esfuerzo por existir. Pero no todo se agota en la búsqueda sobre la persona como individuo. Hay bienes que existen en el plano de lo consensuado, lo cual nos lleva a la idea de Ferraris de objetividad social. Hay bienes que existen en una comunidad, que son productos de convenciones, de los mitos, de la tradición, que de todas maneras logran ciertos niveles de objetividad. Estos, sin embargo, pueden cambiar con el tiempo y le corresponde a la filosofía estar atenta a ello y a la vez someterlos a crítica.

Mas allá esto se puede hablar, según Beuchot, de un bien, de alguna manera, trascendental, en sentido kantiano “esto es, no reductible al cúmulo de bienes empíricos que constatamos. Si fuera esto último, volveríamos al relativismo” (*Ibid.*). Pero no lo ve como un universal *a priori*, como un *a priori* trascendental, sino como algo que ciertamente es universal, que trasciende lo empírico, pero aprendido de la historia humana, y en ese sentido, *a posteriori* (Cfr. *Ibid.*, p.98). Por eso se arriesga a decir que estos son principios *a posteriori* trascendental, pero que se obtienen por abducción.

El bien, recuperando la ética aristotélica, es el fin al que el humano tiende. Lo que lleva al fin propuesto son las acciones. Aquí el mexicano rescata la posibilidad de aceptar que tanto la éticas teleológicas como las deontológicas son consecuencialistas, porque apuntan a evaluar si una acción es correcta o no, según

sus consecuencias. Esto quiere decir que un acto o una regla podrán ser evaluadas si acercan o no al fin buscado. Pero vale la pena insistir en que una acción puede ser cometida sin conocimiento, accidentalmente, o con toda la buena intención, y sin embargo, resultar mala según la anterior afirmación; por lo tanto podría ser hasta injusto considerar el acto sin su contexto y no atender a la intencionalidad ética que más arriba se afirmaba necesitar.

Por otro lado, si se habla del bien común, desde ya que hay diferenciarlo del propio o particular. Beuchot sostiene que ese bien común no es otro que la justicia, “añadiendo la práctica prudente de los ideales de buena vida” (Beuchot 2004a, p. 97). Lo común de lo bueno, la búsqueda del bien común para todos, depende como señalaba Aristóteles en *La política*, de lo político, pero parte de lo ético solo es posible con el otro y en comunidad.<sup>66</sup> Por eso, la idea de buscar lo bueno para todos, no solo apunta a evitar el relativismo moral, aunque tiene una pretensión moralista universal (incluso legislativamente hablando), tendrá en cuenta el tiempo, el lugar, las tradiciones particulares, entre otros. Esto es posible porque al hermeneutizar la ontología y ontologizar la hermenéutica se obtiene una ética que trata de hacer compatibles la interpretación y la posterior prescripción, así como el ser y el valor.

El valor se entenderá como propiedad trascendental, ya que es un aspecto del trascendental bien, o por lo menos se supone que de alguna manera el bien es valioso. El fin añade al bien la tendencia que se da hacia él, su carácter intencional; el valor añade al bien el aprecio con el que se tiende a una finalidad. El valor ético es uno de los principales tipos de valores, aquel que, además de ser deseable para el hombre, conduce al fin ético y, por lo mismo, cumple con el imperativo (Cfr., 2004a, p. 123); su existencia está en los juicios de valor que se hacen constantemente.

Sobre el valor es necesaria, al igual que en otros aspectos, una distinción entre ontología y epistemología. Esta última es importante porque permite llegar a algún nivel de objetividad. En el aspecto ontológico hay que reconocer que lo valioso solo lo es para un intelecto o alguna voluntad, porque atrae, es estimación o deseo. En este sentido, no es casualidad que Ricœur, como se señalo en el Capítulo I, destaque la existencia de una apertura como deseo que se manifiesta simbólicamente, y al criticar la idea de conciencia, se abran las posibilidades para el surgimiento de una ontología.

Ahora bien, aunque el ser está primero que el valor (“para valer primero hay que ser”) se puede decir que la objetividad que puede ser alcanzable cuando se habla de valor, puede explicarse, no solo desde su arraigo ontológico, sino también desde la realidad social, la tradición, etc., donde igualmente aparecerán la categorización de valores, la posibilidad de su realización y su posibilidad de pluralismo. Además debe tenerse en cuenta la advertencia de Beuchot acerca de la distinción entre ontología y axiología (aunque se habla de una ontología de los valores): aunque pueda decirse que toda cosa es buena ontológicamente, tal vez no lo sea moralmente o valiosa axiológicamente, y lo valioso es una clase de bien, un bien adecuado

---

<sup>66</sup> Digo en parte, porque aunque Beuchot señala que no es posible la ética sin otro, creo que puede quedar abierta la pregunta sobre si hay ética cuando la persona no involucra a otros en sus actos.

(Cfr. Beuchot, 2004a, p.127). En este sentido, basta con decir que, ante las axiologías nominalistas (donde el valor es un mero constructo del hombre), y las de corte platónico (en la cual los valores existirían por sí mismos), Beuchot prefiere tomar una postura *realista moderada*, en la cual conviven el constructo y lo que podría ser dado. Así, se necesita entonces para una axiología o teoría del valor, tanto de la epistemología como de la ontología. El *Nuovo realismo* colabora con esta idea; gracias a que apunta a distinguir lo que es construcción de lo que no lo es, podemos diferenciar ontología de epistemología. Por ello aquí el realismo aparece como límite, como oposición (Cfr. Ferraris; 2014). En palabras de Ferraris:

Lejos de anhelar una ley de la naturaleza se trata de poner en marcha lo que se llama ficción de lo real: «Una versión ética de la inenemendabilidad que hace eco de la observación de Kant según la cual, en ausencia de la resistencia del aire, también la paloma, símbolo del absolutismo moral, no podría volar [...] La inenemendabilidad no indica un orden normativo sino una línea de resistencia respecto de las falsificaciones y negaciones» (Ibíd. p.69).<sup>67</sup>

La *inenemendabilidad* tiene una relación con la moral porque es su límite, hay un mundo indiferente a nuestras voliciones y especulaciones pero que a la vez hace posible que haya justicia, ciencia e incluso ética. Esto da pie a pensar la realidad como algo que puede ser transformado. Para ello el autor hace hincapié en la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach, donde por lo general se destaca la frase: “Los filósofos sólo han interpretado el mundo en modos diversos. Se trata, sin embargo, de transformarlo”; ante la cual destaca que se ha dejado de lado, por omisión o intencionalmente, la parte que antecede a dicha frase: “Feuerbach quiere objetos sensibles realmente distintos de los objetos del pensamiento (conceptuales); pero no concibe la actividad humana misma como actividad objetiva” (Ferraris, 2012, p. 89). Esta tesis sostendría la intención realista de diferenciar lo real como *ontos*, lo objetivo y lo conceptual, dándole fortaleza argumentativa al realismo, porque reconocer la *inenemendabilidad*, aunque parezca paradójico, es lo que da lugar a la posibilidad de cambio.

De este modo, tampoco podemos hablar de “giro lingüístico” sin dejar de lado la metafísica porque, como se ha tratado de señalar en este trabajo, debemos al menos sostener que existe una realidad extralingüística. Hablar únicamente de ontología no ha agotado el problema —incluso cuando se considere a la metafísica como un *pseudo* problema—. Así, si se sostiene la falta de relación entre interpretación y metafísica se puede caer en una posición nihilista que nos llevaría a una pérdida total de sentido. El paso del nihilismo, desde los aspectos gnoseológico y ontológicos hacia los aspectos axiológicos y éticos, según Ferraris en su texto *Nietzsche y el nihilismo* (2000), lo hadado el propio Nietzsche, que privilegia la interpretación del fenómeno antes que la del *noúmeno* —por hablar en lenguaje kantiano— pero sin buscar el relativismo sino el perspectivismo, el cual, sin embargo, cae en las mismas paradojas que el relativismo y el escepticismo, porque las perspectivas son algo ontológicamente fuertes aun ante la pretensión de querer ser débiles. Beuchot (2015c) se refiere a dicho análisis del italiano de la siguiente manera: “el nihilismo no consiste ya en el escepticismo o el relativismo, ni en la negación de la realidad del

---

<sup>67</sup> Se han cambiado las comillas inglesas del texto original a las latinas.

mundo, sino en la transvaloración de los valores y en la pérdida del sentido, de la finalidad” (2015c, p.126). Con esto se apunta a mostrar que la cuestión perspectivista no agota el problema ni mucho menos, por lo cual hace falta volver a atender a la realidad en su relación con la interpretación. La conexión entre metafísica y ética, ha estado presente desde antes de Platón y Aristóteles, pasando por los medievales y también en la modernidad. Por tal cosa Beuchot recupera a Aristóteles y sostiene: la realidad no se demuestra, tiene que asumirse, tiene que admitirse como un postulado (Cfr., Beuchot, 2013 p.31). Así, la realidad aparece como analogado principal, y si hablamos de ética, la condición humana, al igual que la *Wirklichkeit*, es el “límite metafísico”. En términos de Beuchot:

La naturaleza humana es el límite metafísico de la ética, porque le señala los linderos que no debe transgredir, lo que no se puede pasar sin que sea dañino. Es lo que le da fundamento, cimiento, porque le brinda el apoyo para saber cómo construirse. Es la parte referencial que sustenta el sentido que pueda tener la ética. Esto es, es la conjunción de las causas material y formal, propias de la metafísica, pues rigen la constitución del ente, y permiten que se dé la comprensión de las causas final y eficiente, propias de la ética, pues rigen la acción del ente que es agente (2004, p. 165).

Así, al recuperar la noción de sentido se supera el nihilismo radical. Beuchot entiende que las causas *final* y *eficiente* son los aspectos activos de la causalidad, mientras que, por otro lado, los aspectos material y formal apuntan a su carácter entitativo. De este modo, la naturaleza humana aparece como modelo metafísico de la ética, la cual requiere de cierta libertad, de una *acción libre* que sirva de “modalización ética” de la metafísica del hombre.

En este sentido, si recordamos que la noción de *inenmendabilidad* de Ferraris no indica un orden normativo sino que solo muestra como el mundo se resiste a cogniciones falsas, la hermenéutica analógica puede jugar un papel vital en este límite, como modelo de interpretación, para abordar lo inenmendable desde la diferenciación entre lo formal y material y causa final y eficiente, gracias a las analogías de *atribución* y *proporción*, incluso y sobre todo, cuando no este del todo claro cuál es la parte del ser que puede ser interpretada y cuál no.

Desde la hermenéutica analógica como modelo de interpretación, también se puede dar cuenta de que inclusive en una postura posmoderna hay una relación ontológico/metafísica que anularía el relativismo en la ética. Como sostiene Beuchot, citando a Berciano que a su vez se refiere a Vattimo: “Si se quiere evitar un total relativismo, como de hecho quiere Vattimo, no parece que se pueda renunciar a valorar esa apertura originaria, incluyendo en ella un pre-saber acerca del ser, de sentido, de valores (Beuchot, 2015c, p.30-31). Por lo tanto, si se sostiene que existe un *pre-saber* (cercano a la pre-comprensión heideggeriana) que pasa por el ser, por el sentido y por los valores, inevitablemente nos conectamos con una ontología, con sus raíces ontológicas. Por lo cual podemos arriesgar a decir que en los planteos de pensadores posmodernos como Vattimo e incluso en Heidegger mismo, hay inminentemente un punto de partida ontológico/metafísico, más allá de cualquier intento de negarlo, que excede el lenguaje.

En resumen, al pensar una vuelta a la ontología, las consecuencias para la ética son inevitables. En lo que toca al realismo de Ferraris, permite ver un límite que es también un punto de partida para todo juicio, toda valoración y también para toda construcción, al mostrarse crítico frente a aquello que se puede deconstruir y aquello que no, gracias a la idea de *inenmendabilidad* como carácter saliente de lo real. Asimismo, si hay que pensar por ejemplo en valores, se puede sostener que, si bien estos pueden contener cierto nivel de construcción, ésta nunca será hacia el infinito porque hay también en ellos un límite. Puede que determinado valor pertenezca al campo de los objetos que pueden ser modificados por nuestros esquemas conceptuales, pero incluso en ese caso se puede alcanzar cierto nivel de objetividad y encontrar también un límite. Aquí deberá intervenir la hermenéutica; no es lo mismo hablar de lo que es bueno o valioso para el cuerpo, que del dinero. Ambos poseen objetividad, pero pertenecen a regiones ontológicas diferentes. Así, la realidad, en sus distintos modos de ser, y la interpretación, se encuentran en una “hermenéutica del límite”. Por otra parte, hay que destacar que a la hora de hablar de actos, Ferraris no le da un trato central a la intencionalidad; sin embargo, Beuchot y Ricœur respectivamente, como se vio más arriba, no pueden dejarla de lado. Desde mi perspectiva —si se habla de una ética de actos y si se sostiene que puede haber imputabilidad— una vez que se ha actuado, se puede buscar la intención, al menos, analógicamente. Además esa intencionalidad es la que nos lleva a relacionarnos con el otro. Por eso, si se intenta hablar de una pretensión ética, más allá de lo que se pueda decir en el campo de la moral y de lo imputable, la intencionalidad con la que nos dirigimos hacia ese otro, no puede ser la de violentar, utilizar, o apropiarse, sino la de estar abierto a la escucha de ese análogo.

La relación directa con el otro todavía está lejos de un ideal de justicia. Es un primer momento del que se sigue una instancia superior, que permite igualar las relaciones con esos otros que no están ante mí. Esa instancia, siguiendo a Ricœur (1996), puede darse en instituciones más justas, para lo cual es necesario pensar en la política.

#### **4. CONSIDERACIONES FINALES**

Los problemas que se abordaron en este trabajo, lejos de resolverse del todo, han abierto nuevas incógnitas. Sin embargo, podemos sostener que estos nuevos interrogantes se ubican en una determinada vía, que permite pararse desde un lugar desde el cual se asumen unos presupuestos y se desechan otros. Inicialmente, el hecho de presentar la hermenéutica analógica a la luz del estatuto ontológico de la hermenéutica contemporánea y del *Nuovo realismo*, ha mostrado el problema del punto de partida ontológico para la ética en toda su dimensión. Con ese objetivo inicial, abordar en el primer capítulo las teorías hermenéuticas más relevantes, nos ha permitido posteriormente señalar algunos distanciamientos. Por ejemplo, la diferencia con los planteamientos de Heidegger y Gadamer en su carácter “metodológico” y la inclusión de la analogía en la hermenéutica. Los cuales nos han llevado a ver de una manera diferente la relación del “intérprete” con un mundo/realidad, y nos han mostrado la imposibilidad de separación, y a la

vez, de unidad absoluta, que existe entre hechos e interpretaciones, lo cual permite hablar de un “giro ontológico”. Desde este lugar se puede sostener la propuesta de una ontología débil, de un realismo analógico que nos permite ampliar el horizonte de análisis hacia teorías como la de Ferraris. Sin embargo, como hemos visto, no podemos sostener que la experiencia carezca de mediación simbólica, porque es gracias a esta mediación que podemos dar cuenta de que existe un mundo que es inenmendable.

El hecho de seguir a Ricœur y a Beuchot en una restitución del método, al modo que lo hemos descrito, o de un modelo de interpretación, nos permite distinguir entre regiones ontológicas y colabora a responder a la pregunta sobre qué somos. Cuestión de la que se desprende el reconocimiento de una hermenéutica *docens* y una hermenéutica *utens*; una teoría que permite dar a la interpretación pautas dinámicas pero orientativas, que habilitan una comprensión de la alteridad que no se escape hacia lo infinito, que aportan teoría a la práctica, pero que dependen en gran parte de la sutileza interpretativa, lo cual precisa de que el sujeto analógico apueste al cultivo de virtudes, ya no solo en el plano explícitamente ético en general, sino también particularmente en el interpretativo.

Por ello, trabajar en la oposición y acercamiento con diferentes teorías ha mostrado la posibilidad de entender la interpretación desde un modelo como el analógico, que permite tomar conciencia del límite de dicha interpretación, y con base en ello, ha puesto en la mesa la posibilidad de pensar el ser al cual estará orientada la ética como punto de partida ontológico. Esto se da gracias a que la persona es el lugar trascendental privilegiado. Es cierto que a la hora de exponer analíticamente una teoría se puede separar la ontología de la ética, como se ha visto sobre todo con Gadamer y Heidegger, pero eso no anula la posibilidad de dar cuenta de relación intrínseca que existe entre ontología/metafísica, interpretación y ética, relación que desde la hermenéutica analógica aparece como indisoluble. Uno de los modos de dar cuenta de ello es apuntar a una salida del círculo hermenéutico, salida que se puede explicar, en parte, por la inclinación realista del argumento analógico y por la recuperación del aspecto metodológico —con las consabidas advertencias que ha hecho Gadamer contra el método— que se comparte con la hermenéutica de Ricœur. Desde la postura de Beuchot este escape del círculo hermenéutico puede darse asumiendo el modo en que él entiende la comprensión y el símbolo; aspecto que, ciertamente, no puede pensarse sino es desde el lenguaje, sin dejar de lado lo textual, pero también es posible pensar la salida de lo textual desde la trascendencia, desde una trascendencia metafísico-epistemológica. Por ello podemos atrevernos a decir que la hermenéutica analógica no se agota en la ontología; necesita de una metodología con presupuestos epistemológicos, como la existencia de una realidad gracias a la cual es posible interpretar, la mediación que el símbolo proporciona frente a esa realidad y cierta “fe filosófica” que debe tenerse para no negar la existencia de lo que está más allá de nuestros esquemas conceptuales.

Entonces, al preguntarse cómo afecta el mundo a esto que soy, si bien hay aquí una intención de comprenderse, Beuchot sale del esquema tradicional de la autocomprensión, lo que evidencia, en este

punto, también cierta distancia con la hermenéutica de Ricœur. Si asumimos la propuesta de Beuchot, tenemos que sostener que partir de la afección del mundo permite alcanzar la escisión entre lo que uno es y no es, y desde aquí también diferenciar objetos de personas. Es cierto que la narratividad a la que apunta el francés es indispensable para comprenderse a sí mismo, pero no es suficiente: en este sentido, lo narrativo puede ser aceptado, pero en la medida en que pueda ser contrastado con la realidad.

Así, después de la recuperación de la metafísica o del “giro ontológico”, se puede sostener que se ha alcanzado una base o fundamento débil para una ética que parte de una ontología también débil, que reconoce una trascendencia desde la cual emerge una conexión con las diferentes regiones ontológicas: de la persona, del obrar, de los valores, o del mundo y desde allí abre las posibilidades para pensar el ser del bien, del valor y en base a ello, de las normas; al menos si se piensa en una ética analógica en la que convivan lo material y lo formal, la virtud, el deber y la norma proporcionalmente. Este análisis ha mostrado que no tendría sentido pensar en un orden o en una suerte de *preeminencia* de lo metafísico-ontológico con respecto a lo ético porque estos se dan de modo simultáneo; se puede decir que ambos se dan en un movimiento centrífugo, articulándose uno con otro.

Por eso, de modo general, podemos arrogarnos el derecho de sostener que, ante la disyuntiva histórica en la ética entre las preguntas *que soy yo o qué debo hacer*, se debe asumir, como de algún modo se puede leer ya desde *Ser y tiempo*, que la pregunta ontológica por el sentido de lo que somos no es otra cosa que una pregunta ética. Entonces no habría una búsqueda primordial sobre el deber sino que ésta solo es posible en la medida en que podamos comprendernos, con los irremediables límites existentes. Ya lo había señalado Volpi (2006) cuando se refería a la relación que había entablado Heidegger con la *Ética nicomaquea*, con la filosofía práctica aristotélica. La *praxis* aparecerá como un modo distintivo del hombre de comportarse respecto del ente, y también hacia sí mismo, o sea de manera práctico-moral. Así la decisión sobre lo que hay que hacer debe tomarse, desde lo que uno es.

Eso que el ser humano es, desde la hermenéutica analógica, abarca, como ya hemos dicho, los aspectos simbólico y natural. De este modo, al apuntar a lo simbólico, emerge una valorización de lo cultural; pero reconociendo que también hay valor en lo natural; dos aspectos inseparables sin los cuales no se puede concebir a la persona humana. Así, si hay *physis* y cultura, hay mundo y *polis*. Si se acepta esta relación, no es difícil pasar de cultura a la relación con otros, a la comunidad. De ahí que tampoco sea dificultoso, si se acepta que el ser humano es *ser con otros*, admitir que el *nomos* surja de las costumbres de esa comunidad. No hay aquí una dimensión que anule a la otra. Si recuperamos esta noción podemos asumir, contra la imposición del lenguaje sobre el ser, que el lenguaje tampoco se puede imponer del todo. Ambos se dan al igual que hechos e interpretaciones, para que haya interpretación tiene que haber un hecho a interpretar y del mismo modo, si se toma al ser en toda su dimensión, podemos decir que si bien este se manifiesta en el lenguaje, no se agota en él. El límite que aparece aquí, no hace más que señalar



que hay un más allá de ese límite; un sentido inseparable de la referencia, lo cual estará presente al hablar de la cultura, de un discurso o del Hombre mismo.

Sin perder de vista lo anterior, si se apunta a conocer qué es lo más propio para el ser humano, se podrá también lograr un acercamiento hacia qué vida le es buena. Por eso se da prioridad a la virtud (apuntando a la vida buena), pero sin olvidar cierta normatividad (apuntando a la universalidad). Estos son dos aspectos que siempre estarán en tensión, pero sin una comprensión de la naturaleza humana, por más acotada que sea, no será posible hablar de una normatividad que se corresponda con ese ser al que está destinada. Reconocer esa tensión permite ver el punto en el cual se puede avanzar en uno u otro sentido. Es claro que se ha mostrado en este trabajo que es posible incluir en la ética la prescripción, a la cual hemos decidido llamarle moral, pero esta deberá surgir de una *onto-ética*, para cual la hermenéutica analógica, como modelo de interpretación, jugará un rol fundamental.

Por otra parte, vale la pena destacar que los objetos con los que la persona se relaciona (y de los que diferencia) no pueden incluirse todos en una misma categoría. Dicho de otra manera, no podemos sostener que todos sean por igual “entes” al modo heideggeriano. Un signo, por ejemplo, no puede ser óptica ni ontológicamente equiparado con una piedra, porque poseen distinto tipo de realidad, como tampoco un unicornio, como objeto ideal que es, puede ubicarse en el mismo plano que una planta. Por eso, la hermenéutica analógica con sus aspectos teóricos y prácticos, también permite diferenciar los tipos de objetos como señaló Ferraris; los naturales, los sociales y los ideales; igualmente distinguir lo construido de lo inenmendable y desde allí, reconocer la objetividad posible. Esa diferenciación, permite tomar conciencia de aquello que puede ser cambiado o aceptado y cuales cosas presentan cierta variabilidad; pero para ello hace falta una decisión y un acto. Por eso, la deliberación, que está presente en la idea de *phrónesis* aristotélica, es indispensable para acercarse a una decisión correcta, en el tiempo que demanda la situación, en su *Kayrós*.

El concepto de persona, entonces, permite escapar de los problemas que plantean la idea de sujeto trascendental, o el *ego* mismo. A la hora de hablar de ética abre el panorama más allá de ella, llevándonos desde plano ético al derecho. En esta idea también juega un papel fundamental la analogía, porque permite pensar los diferentes modos de ser persona, entre ellos, al hablar de actos, estos pueden entenderse según analogados principales y secundarios (analogía de atribución) y de relación horizontal (analogía de proporción). Por eso, si se quiere postular un sujeto, este será analógico, porque quien tiene la capacidad de interpretar está situado en un mundo que se le presenta de modo inacabado y con el cual se relaciona analógicamente por la mediación del símbolo, pero además, porque concibe a los otros análogamente y desde allí, desde esa igualdad diferenciada, puede plantear una distinción.

Por ello y para concluir, una ontología del ser del hombre (que también será una antropología filosófica), debe atender, por supuesto, al sí mismo, pero esto no puede hacerse sin poner el foco en

lenguaje y la comunidad, lo que nos lleva a pensar la relación ineludible con la figura del otro. Aunque puede discutirse qué incluye la idea de otredad —y por eso me parece mejor hablar de alteridad— y si puede haber ética sin otros, la hermenéutica analógica permite describir una situación ideal con el *alter ego*, pero con base en la realidad, porque supera la diferencia y la identidad absoluta. El otro no puede ser reducido a conceptos como sostenía Lévinas; porque en mi relación con él se presenta como un misterio, como algo que no puedo aprehender desde mis esquemas conceptuales y, por tanto, esa relación también es metafísica. Pero tenemos reconocer que más que un *absolutamente otro*, el prójimo es un *otro como yo*, porque incluso en la diferencia más radical que pueda concebirse, el otro comparte conmigo una frontera común y de algún modo, también un mundo. Así al superar la radicalidad total, el sujeto analógico se entiende como parte de una comunidad humana y no como una individualidad separada; se comprende como un ser en un mundo de objetos y personas, no violenta ni se deja violentar; es una diferencia en la igualdad o una igualdad en la diferencia. La otredad, entonces, emerge sin duda como un componente vital para comprenderse a sí mismo, y se presenta con una influencia fundamental, sobre las acciones, el deber y la propia constitución de un sujeto que se concibe en relación analógica con lo que es y no es él mismo.

### PRIMARIAS

Aristóteles, (2010) *Ética nicomaquea*, Buenos Aires, Colihue.

Beuchot, Mauricio: (1991) *Metafísica y persona*, México, Universidad Autónoma de Querétaro

-(2003) *Hermenéutica Analógica y del Umbral*, Salamanca; San Esteban.

-(2004a) *Ética*. México D.F.: Torres asociados.

-(2004b) *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier-SOLITEC-IMDOSOC.

-(2008) *La hermenéutica y las nuevas ontologías*. México. En:

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-879X2008000200004](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2008000200004)

-(2011) *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, FCE/UNAM, México.

-(2013) *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, Neuquén, Círculo hermenéutico. -(2014) *La huella analógica del caminar humano*, Ed. Acci, Madrid.

-(2015a) *Tratado de Hermenéutica Analógica, Hacia un Nuevo Modelo de Interpretación*. México, UNAM.

-(2015b) "La propuesta de un realismo analógico-icónico", en J. Jerez (Comp.), *El giro ontológico*, Círculo Hermenéutico. Neuquén.

-(2015c) *Hermenéutica, analogía y ontología*, Neuquén, Círculo hermenéutico ed.

-(2015d) "Elementos esenciales de una hermenéutica analógica" en *Dianoia* vol.60 no.74 México. 2015.

Conde Gaxiola, Napoleón [Comp.] (2018) *Temáticas relevantes para una hermenéutica analógica*, Torres asociados, Ciudad de México.

-(2016) *Trabajos de Hermenéutica analógica*, Torres asociados, Ciudad de México.

Coreth, E. (1972) *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona, Herder.

Ferraris, Maurizio, (2012) *Manifiesto del nuevo realismo*, Santiago de Chile, Ariadna Ediciones. Newcastle.

-(2009) *Documentalità perché è necessario lasciar tracce*, Laterza Ed.

-(2011) *Anima e ipad*, Guanda ed., Parma.

-(2013) *Del realismo al ficcionalismo* (ed), con C. Barbero, A. Voltolini, Cambridge estudiosos Publishing,

-(2015) "Realismo Trascendental" en J. Jerez (Comp.), *El giro ontológico*, Círculo Hermenéutico, Neuquén.

Gadamer, H-G. (2012), *Verdad y método*, (1ed. 1975) ENM, Madrid.

-(2002a) *Verdad y método I*, Vol. 1, Ed. Nacional de Madrid, Madrid.

-(2002b) *Verdad y método I*, Vol. 2, Ed. Nacional de Madrid, Madrid.

-(2002c) *Verdad y método II*, Ed. Nacional de Madrid, Madrid.

-(2013) *Hermenéutica, estética e historia. Antología*, Ed., Sígueme, Salamanca.

García Ruiz, P., (2016) *Situando al otro. Subjetividad alteridad y ética*, Athena, UNAM.

Grondin, J. (2003) *Introducción a Hans-George Gadamer*, Herder, Madrid.

Heidegger, Martin (1997) *Ser y tiempo*, 1º1927, [Trad.], J. E. rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria.

-(1988) *El ser y el tiempo* [1ª 1951], [Trad.] J. Gáos, FCE, México.

-(2000) *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid

-(2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo finitud y soledad*. Alianza, Madrid.

Hume, David (2001) *Tratado de la naturaleza humana*, LIBROS EN LA RED, Edición Electrónica: Diputación de Albacete.

Husserl, Edmund, (2006) *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid.

Jerez, J. (Comp.) (2011) *El giro Otológico*, Círculo Hermenéutico, Neuquén  
-(2015) *Introducción al Realismo analógico*, Círculo Hermenéutico, Neuquén.

Kant, I (2002) *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca.  
(2003) *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires.

Lipovetsky, Gilles, (2006) *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona.

Moore, G.E, (2002) *Principia Ethica*, Crítica, Barcelona.

R.A.E, (2018), *Diccionario de la lengua española*, actualización 2018, <https://dle.rae.es/?id=X88CShu>.

Pierce, Charles S.: (2008) *El pragmatismo*. Encuentro, Madrid.

(1994) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, C. Hawthorne, P. Weiss y A. W. Burks. Cambridge, Harvard Univ. Press. <https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf>.

Riceour, P. (1980), *La metáfora viva* [1ª Ed. 1975], Eds. Europa, Madrid.

- (1982) "The Narrative Function", en J. B. Thompson, ed., *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge/París, Universidad de Cambridge/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 291 y ss.

-(1993) *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós.

-(1995) *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido.*, 1ª ed. 1976. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

-(1998) *Del discurso a la acción, Cátedra, Madrid.*-

-(2002) *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México.

-(2003) *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, 3 volúmenes: I. Hermenéutica y psicoanálisis, II. Hermenéutica y estructuralismo, III. Introducción a la simbólica del mal*, FCE, Buenos Aires.

- (2013) *Sí mismo como otro*, [Trad.] Agustín Neira Calvo, S XXI ed., D.F.

Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*, Piidos studio, Barcelona.

- (1993) *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona.

- (2009) *Addio a la Verità*, Meltemi editori, Roma.

Vigo, Alejandro G. (2008) *Arqueología y aletheiología y otros estudios heideggerianos*, Ed. Biblos, B. Aires.

Volpi, Franco (2006), *Ser y tiempo: semejanzas con la ética nicomaquea*, Signos Filosóficos, vol. VIII, núm. 16, julio-diciembre, 2006, pp. 127-147.

-(2010) *Heidegger: Aportes a la filosofía*, Maia Ediciones, Madrid.

-(2012) *Heidegger y Aristóteles*, FCE, México.

## **BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA**

Alcalá Campos, R. (2007) "Lo que me dijo Gadamer", *En: Gadamer y las Humanidades*, Vol. II, R, Alcalá Campos y J., Reyes Escobar [Coord.] pág.189-196, UNAM, México.

Aristóteles, (1994) *Metafísica*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Grados, Madrid.

-(1999) *Retórica*, Gredos, Madrid.

Barceló, Axel (2015) *Teorías de la interpretación en la hermenéutica y la filosofía analítica*, Dianoia, vol. LX, núm. 74, UNAM.

Berciano Villalibre, (1998) *Debate en torno a la posmodernidad*, Madrid, Ed. Síntesis.

Beuchot, M. (2004c) *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México, Herder.

-(2004 d) *La semiótica: Teoría del signo y el lenguaje en la historia*. México, Fondo de Cultura Económica.

-(2005) *Interculturalidad y derechos humanos*. México, UNAM / Siglo XXI.

-(2006) *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, (con Gianni Vattimo y Ambrosio Velasco). México, UNAM.

-(2015) *Teoría semiótica*, México, IIFL, UNAM.

Ferraris, M. (2000) *Nietzsche y el nihilismo*, Ediciones AKAL, Madrid.

-(2008) *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Ed. Marbot, Barcelona.

- Foucault, M., & Pons, H. (2012). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida* Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Gadamer, H-G (1993) *Obras completas*, Vol. 9°.
- Gasson Lara, Esteban, (2012) *De Gadamer a los griegos*, UACH, Chihuahua.
- Grondin, (1999) *Introducción al hermenéutica Filosófica*, Herder, Barcelona.
- (2008) *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona.
- Heidegger, (2008) *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza,
- Husserl, E. (1985) *Meditaciones Cartesianas*, [trad. de José Gaos y M. García Baró] FCE, México.
- (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Jerez, José Luis. (2015). *Introducción al Nuevo realismo analógico*, Neuquén, Circulo hermenéutico.
- MacIntyre, A. (1992) *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid: Rialp, 1992.
- Ricœur, P., (2014) *Freud: Una interpretación de la cultura*, S XXI ed., D.F.
- (1998) *Lo voluntario y lo involuntario* [1° Ed. 1950], Buenos aires, Docencia.
- Schleiermacher, Friedrich. (2000) *Sobre los diferentes métodos de traducir*, Gredos, Madrid, 2000.
- Stuart Mill, John, (1984) *El utilitarismo*. Madrid. Alianza Editorial.
- Tzvetan Todorov (2007) *La conquista de América*, Siglo XXI, México.
- Vattimo, Gianni, (1983) *Il pensiero débole* ; editado por G. Vattimo y P. A. Rovatti, Milán, Feltrinelli.
- (2004) *Nihilismo y emancipación*, Paidós, Barcelona.
- (1989) *La sociedad transparente*; Milán, Garzanti
- Wolf, Ch., (2000) *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general* (Metafísica Alemana) Madrid, Akal.