

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



HERMENÉUTICA, ANALOGÍA E HISTORICIDAD
TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA
PRESENTA: ENRIQUE LUJÁN SALAZAR

SINODALES:

DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE
DRA. MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL
DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO
DRA. JULIETA GABRIELA LIZAOLA MONTEERRUBIO
DR. RAÚL ALCALÁ CAMPOS

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO, D. F., JUNIO DE 2010



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.

Un gran [*daimon*] está entre lo divino y lo mortal. ¿Y qué poder tiene? Interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas [...] Colocado entre unos y otros, es complemento y mediación [...] A través de él discurre todo trato y la conversación entre los dioses y los humanos [...] Así, el hombre sabio, [quien sabe cómo hacer eso] es un hombre [demónico], ingenioso y de talento encima de lo común y lo cotidiano.¹

Platón

*Rem tene...
verba sequentur*

Catón

La hermenéutica [...] trata de poner un límite y además se coloca en el límite, donde se juntan hombre y mundo, en el límite del lenguaje y el ser, de la *natura* y la cultura.²

Mauricio Beuchot

¹ Platón, *El Banquete o del Amor*, 201d, p. 584.

² Cfr. Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 54.

Dedico con afecto este trabajo:

A mis padres: Enrique y María de los Ángeles

A mis hermanos: Rubén, Arturo, Miguel Ángel, Juan Manuel, Luis Armando, Jorge Alejandro, Fernando, Martha Angélica, Ricardo, Patricia, José de Jesús, Marco Antonio y María Elena.

A mi esposa: Leticia Aranda Venegas.

Reconocimientos

Agradezco a la Universidad Autónoma de Aguascalientes, en la persona de su Rector: Mtro. en C. Rafael Urzúa Macías, el apoyo y la confianza para poder realizar este Doctorado en Filosofía que coadyuvó en mi formación profesional, así como a la calidad del proyecto educativo de la institución.

Agradezco y reconozco a mis tutores y sinodales del doctorado: al Dr. Mauricio Beuchot Puente, a la Dra. María Rosa Palazón Mayoral, al Dr. Crescenciano Grave Tirado, a la Dra. Julieta Gabriela Lizaola Monterrubio y al Dr. Raúl Alcalá Campos por su fina, comprometida e inteligente guía en el proceso de esta investigación.

Agradezco a quienes conforman o formaron parte del personal académico y administrativo del Programa de Maestría y Doctorado de Filosofía de la UNAM: al coordinador anterior: Dr. Ricardo Salles Afonso de Almeida; a la Lic. Ivette Sarmiento, a Norma Pimentel y a Jasmín Casado; quienes siempre me impulsaron y me atendieron diligentemente más allá de sus responsabilidades laborales.

Agradezco a mis amigos del Distrito Federal y de Guanajuato, quienes me acompañaron en esta nueva aventura del pensamiento: a Gabriela Huerta Tamayo, a José Luis Gutiérrez Carbonell, a Bernardo Lima, a Aureliano Ortega Esquivel, a Mónica Uribe Flores, a Claudia Torres y a Jorge Guillermo Silva Martínez.

A mis amigos y colegas de Aguascalientes: José de Lira Bautista, Ignacio Ruelas Olvera, María Isabel Cabrera Manuel, Amador Gutiérrez Gallo, Pilar Ramos, Erika Rivera Antillón, Gabriela Hermosillo de la Torre, Norma Julieta Lomelí Balver y Amparito González Delgado, quienes de una forma u otra alentaron e iluminaron mi tránsito por esta nueva senda filosófica.

Finalmente, no puedo dejar de mencionar que conté con el apoyo de la beca que el PROMEP me otorgó mediante un oficio de convenio número: PROMEP/103.5/06/1972 y folio: UAA-132 y una beca del CONACYT.

ÍNDICE

A manera de introducción	8
Capítulo I. El proyecto de la Crítica histórica y la Hermenéutica en Dilthey	13
A. Revalorización hermenéutica del pensamiento diltheyano.	14
B. La Ilustración y la razón formal e instrumental.	15
C. Problemática, categorías e implicaciones del proyecto de la Crítica de la razón histórica.	22
Capítulo II. La Analítica existencial como giro ontológico en la Hermenéutica	29
A. De un pensar radical a la Analítica existencial	30
B. Analítica existencial como teoría hermenéutica	33
Capítulo III. La Neohermenéutica	38
A. La tarea filosófica de la comprensión	
1. El propósito de la reflexión hermenéutica	39
2. La articulación de los conceptos de 'formación' y 'experiencia' en la hermenéutica	40
B. El juego y la interpretación	43
C. La significación de los prejuicios	45
D. El círculo hermenéutico y la historicidad	47
E. El giro ontológico del lenguaje y la comprensión	51

Capítulo IV. Hermenéutica y analogía	56
A. Conceptualización de la analogía	57
1. La noción de analogía	58
2. El concepto formal y concepto objetivo de lo análogo	63
3. La analogía y su relación con el ser	65
4. Clasificación de la analogía	66
B. La interpretación en la Hermenéutica analógica	69
1. Analogía e interpretación	71
2. Historicidad y límites de la interpretación desde la analogía	75
A manera de conclusión	83
Fuentes de consulta	85

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

El interés por trabajar la hermenéutica filosófica y su carácter eminentemente histórico, así como su relación con la analogía surge de la enorme importancia que han cobrado estas investigaciones en el ámbito filosófico y científico. Este fenómeno se ha conocido, de manera general, como el *giro hermenéutico*. Este énfasis adoptado en las tendencias filosóficas contemporáneas responde a las enormes interrogantes abiertas por el pensamiento producido en la época moderna e intenta abrir nuevas perspectivas a las diferentes problemáticas que enfrenta la mirada filosófica.

Esta investigación plantea, de manera general, una aproximación al problema de la constitución de la hermenéutica filosófica, caracterizada como teoría de la comprensión, vinculada de manera analógica a la historicidad inherente a tal proceso.

La pregunta central que orienta esta investigación la podemos plantear de la siguiente manera: ¿Qué relación existe entre comprensión, historicidad y analogía? De esta cuestión principal se desprenderán otras interrogantes importantes: si aceptamos que hay una relación entre comprensión y horizonte histórico: ¿Qué pasa y cómo ubicamos el valor de la interpretación como búsqueda de sentido y, en general, como un rasgo del ser humano en un mundo determinado? ¿Cómo podemos asegurar y jerarquizar la interpretación en la cosa misma, tal como lo pedía Gadamer, siguiendo una orientación fenomenológica, si todo conocimiento se da en una fusión de horizontes históricos?

En las diferentes aproximaciones que podemos hacer entre una interpretación y su contexto histórico ¿puede la analogía darnos una manera de comprender que evite los dualismos provenientes de la herencia de la modernidad y establecer una interpretación relativamente estable? ¿Cómo habremos de

concebir la analogía: desde un aspecto puramente formal, desde la semiótica, o debemos ampliar su concepción mediante la semántica y la pragmática?

Estar en el mundo, pensar sobre él, darle un significado son tareas insoslayables del ser humano. Hemos construido una cultura a partir de elementos civilizatorios y simbólicos, hemos fraguado nuestras búsquedas y acciones en diferentes creaciones culturales y, en particular, hemos orientado el quehacer cognoscitivo y de investigación por el paradigma de la ciencia y la tecnología modernas. En esta aventura, la filosofía ha estado presente siempre: unas veces, construyendo con demasiado optimismo inmensas catedrales del saber donde cada cosa y cada asunto tendría de modo sistemático su propia esencia y lugar; en otras ocasiones, ha deambulado tormentosamente sobre el aguzado filo del escepticismo que impregna todo pensamiento de azarasas dudas que impiden o cuestionan la posibilidad de conocer o de decir algo verdadero, la posibilidad de encontrar algún sentido a nuestras existencias y de poder comunicarlo.

En medio del inmenso vaivén de las creaciones filosóficas ha surgido la Hermenéutica filosófica como una propuesta que pretende orientarnos no sólo en la búsqueda de la interpretación de los textos, en la construcción del sentido de un texto, sino como “[...] una teoría filosófica de la comprensión que da cuenta de lo que realmente acontece cuando se comprende e interpreta, que da cuenta de las formas primigenias de la experiencia de la verdad”³.

La filosofía actual no puede entenderse cabalmente, ni teórica ni metodológica ni prácticamente, sin las diferentes aportaciones de la Hermenéutica filosófica. Ésta se ha convertido en la nueva *koiné* filosófica de nuestros días. Asimismo, como reflexiones filosóficas vinculadas a estas tareas, la Crítica de la razón histórica de Wilhelm Dilthey; la Analítica existencial de Martin Heidegger; la Neohermenéutica de Gadamer, de inspiración fenomenológica, y la Hermenéutica analógica, que conjunta fuentes aristotélicas, tomistas y analíticas, son referentes importantes para el pensamiento actual que confrontaremos para responder a las preguntas que hemos formulado. Dada la amplitud del período que tratamos y la

³ Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, p. 141.

gran complejidad y variedad de las diferentes obras del pensamiento producidas, en distintos momentos, por tan célebres maestros, hemos seleccionado aquellas que marcarían la pauta, el inicio o el cambio de matiz en las diferentes categorías que abordamos, teniendo como hilo conductor la elaboración de la teoría hermenéutica. En este sentido, he recibido un gran apoyo de los tutores que guiaron esta indagación, no sólo en la recomendación de fuentes, sino en el afinamiento constante de la mirada y en el señalamiento puntual de aquellas ideas que no estaban tratadas con suficiente claridad e inclusive me permitieron establecer relaciones entre autores e ideas que no había considerado inicialmente. Ciertamente, la responsabilidad de tal integración es totalmente mía, tanto en los aciertos que se hayan logrado como en las fallas que aún persistieran.

La comprensión como un objeto central de la Hermenéutica ha recibido diferentes tratamientos tanto técnicos como epistémicos y ha sido tratada desde diferentes ángulos en diversas épocas históricas. Las investigaciones que abordan la relación de la historicidad con una interpretación determinada varían desde algunas posturas que pretenden establecer la verdadera y única interpretación independientemente de su contexto hasta determinadas corrientes filosóficas que proponen una apertura infinita de las mismas, de tal manera que no podemos reconocer racionalmente cuál es la más cercana al texto o problema que estamos abordando; por lo que habría que abandonar la reflexión filosófica y sostener sólo charlas literarias. Estas posiciones polarizadas podrían destruir las finalidades primordiales de la Hermenéutica, a saber, el ámbito de la comprensión, en el cual va nuestro ser mismo; el diálogo con los otros, que permite la construcción y ampliación de nuevos proyectos interpretativos, y la posibilidad misma de obtener un conocimiento racional y crítico. Establecer cuáles son las características de una interpretación que asuma la misma historicidad del ser que la realiza es un problema central de la Hermenéutica y de la Teoría del conocimiento que se desarrolla como la cuestión fundamental en este trabajo. Dado que la posibilidad de una filosofía de la interpretación sin estas características quedaría cancelada. Ahora bien, si las posiciones anteriores representadas tanto por la que pretende la verdad de una vez por todas, como las que sostienen que no hay manera de

acotar el ámbito interpretativo presentan problemas y paradojas tanto semánticas como pragmáticas que no podemos resolver si aceptamos posiciones extremas en torno a la posibilidad del comprender.

Este tema es importante no sólo por el proceso de hermeneutización que “vivimos” desde la elaboración del proyecto filosófico de Dilthey, sino también en la medida que permite la profundización sobre los supuestos teóricos que subyacen al mismo. Ésta es una de las corrientes actuales de pensamiento más relevantes y de mayor influencia, tanto sobre las filosofías contemporáneas, como sobre el desarrollo de las Ciencias Sociales. Se trata de la tendencia filosófica que ha permitido comenzar a responder de una manera abierta y plural a las interrogantes abiertas por los investigadores en torno a la modernidad. Ésta se ha caracterizado por crear procesos acumulativos que se refuerzan mutuamente: la formación del capital, la movilización de recursos, el desarrollo de las fuerzas productivas y el incremento cuantitativo e intensivo de la productividad del trabajo⁴; la implantación de los poderes políticos centralizados y el desarrollo de identidades nacionales; la difusión de los derechos de participación política; la difusión de las formas de la vida urbana y de la educación formal y, al final, pero no menos importante, la secularización de los valores y de las normas sociales. Estos procesos han llevado a una universalización de las normas de acción, a la generalización de los valores en ámbitos amplios, a patrones de socialización que tienden al desarrollo de identidades del yo abstractas que obligan a los sujetos a individualizarse –en todos los ámbitos-, en fin, han llevado a un modelo de modernidad que ha neutralizado las posibilidades de su realización y han sujetado las prácticas sociales a procesos de homogeneización.

La Hermenéutica ha problematizado y mostrado los vínculos equívocos que armó esta modernidad frente a la tradición que quiso excluir o superar para poder autoconstituirse. De alguna manera, el racionalismo occidental unívoco, posterior a la Ilustración, ha quedado desenmascarado como subjetividad represora a la vez

⁴ Para ver un análisis exhaustivo y provocador de estas condiciones puede consultarse el texto *Ilusiones de la modernidad* de Bolívar Echeverría, quien desde una Teoría Crítica reelabora el análisis de las condiciones del capitalismo contemporáneo y su función en la polarización y homogeneización de las posibilidades que ha desplegado la modernidad. Asimismo, se puede consultar la excelente obra de Aureliano Ortega Esquivel, *Contribuciones a una Crítica de la Razón Histórica*.

que sojuzgada, como voluntad de dominación instrumental. Frente a estos cuestionamientos la Teoría de la comprensión se presenta como una oportunidad de emancipación y de interpretación, que si bien no cancela el proyecto del Siglo de las Luces, abre nuevas posibilidades a la modernidad que se comienza a dispersar y desvanecer en la rutina de un progreso privado de su finalidad dialéctica. Discutir cómo podría caracterizarse la Hermenéutica y hacia dónde podrían encaminarse sus tareas como una teoría general del comprender, que permita vincular los ámbitos epistemológico e histórico con el ontológico; buscar a través de teorías y métodos más audaces y capaces de dar cuenta de la complejidad y límites de estos procesos, es una tarea filosófica con la cual pretende colaborar el presente trabajo.

El objetivo de esta investigación consiste en analizar la relación existente y las posibles co-determinaciones entre la comprensión, su historicidad y la analogía en algunos de los textos de Dilthey, Heidegger, Gadamer y Beuchot. Partiremos de la hipótesis de que en estos autores mencionados, que van conformando el devenir de la hermenéutica, partiendo de la Crítica de la razón histórica, pasando por la Analítica existencial y la Neohermenéutica, así como la propuesta de la Hermenéutica analógica, existen elementos para considerar que la comprensión y la interpretación, aunque potencialmente infinitas, tienen marcos ontológicos e históricos que las posibilitan, las caracterizan y las limitan.

CAPÍTULO I
EL PROYECTO DE LA CRÍTICA HISTORICA Y LA HERMENÉUTICA
EN DILTHEY

El poeta es el hombre verdadero⁵
Wilhelm Dilthey

¿No habrá además de los saberes distintos y claros,
necesidad de otros, menos distintos y claros, pero
igualmente indispensables?

María Zambrano⁶

En esta sección señalaremos cómo la concepción de la comprensión y la conciencia histórica se integran en una teoría filosófica para orientar las tareas de la interpretación y, a su vez, analizaremos cómo estos elementos se constituyen como un límite para sus alcances formales y fácticos, así como su marco contextual y vital.

Partimos del reconocimiento que el ser humano y sus propias creaciones están caracterizados por la historicidad y que esta caracterización marca las aproximaciones mediante las cuales interpreta y actúa en su mundo. Y, dado que pareciera que esta tesis es comúnmente aceptada, al menos por quienes sostienen una perspectiva fenomenológico-existencial sobre las tareas de la comprensión, sostenemos que es necesario retomarla, dado que los autores que confrontamos nos aportan una visión filosófica que tiene implicaciones ontológicas y epistemológicas que van más allá de un 'saber' de moda y que se confronta con

⁵ Wilhelm Dilthey, "La esencia de la filosofía", en *Teoría de las concepciones del mundo*, p. 462.

⁶ Citado en Julieta Lizaola, "Sobre el mito y la construcción social de la realidad", en Jorge Martínez Contreras y Aura Ponce de León (coords.), *El saber filosófico 3. Tópicos*, p. 158.

otras posiciones desde las preguntas mismas que se hacen, desde el proyecto que realiza, así como sobre la relevancia que da a la comprensión y a las tareas que cumple la interpretación.

A. Revalorización hermenéutica del pensamiento diltheyano.

En el programa filosófico de Wilhelm Dilthey encontramos el planteamiento de problemas, de elementos teóricos y de intuiciones filosóficas que contribuirán de manera importante a la construcción de una teoría hermenéutica en el siglo xx. Si bien, ha sido muy discutida su aportación a tal vertiente del pensamiento, dado que tanto Heidegger, quien lo considera psicologista y relativista, como Gadamer, quien lo ubica en la hermenéutica tradicional, han influido en la manera como se aprecia la aportación de este pensador a la constitución de una teoría de la comprensión. Sin embargo, podemos ahora revalorar el esfuerzo de este pensador proteico a partir de una relectura de sus obras históricas, estéticas, filosóficas y, sobre todo, de la publicación de sus últimos trabajos⁷, así como de sus cartas y, a partir de esta revisión, sostener que las estimaciones sobre su pensamiento quedan cortas cuando sólo le reconocen su aportación en la elaboración de una perspectiva normativa y metodológica que atiende sólo a los problemas de la fundamentación y de su aplicación en las Ciencias del Espíritu. Ahora podemos ver con mayor claridad que su pensamiento, conformado, tanto por intuiciones filosóficas como por investigaciones en diferentes ámbitos específicos, aportan una visión más general sobre la comprensión como elemento central de la Hermenéutica, no sólo como aquello que caracteriza especialmente los objetos de las Ciencias del Espíritu; son contribuciones que han sido retomadas de alguna manera por los hermeneutas posteriores. En el siguiente apartado analizaremos los principales elementos filosóficos de la Crítica de la razón histórica que contribuyeron y marcaron el surgimiento de la hermenéutica contemporánea y que, a la vez, delimitaron los alcances de su propuesta teórica.

⁷ Cfr. la reciente publicación de *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, de Wilhelm Dilthey, en la que se recupera la aportación fundamental de este pensador a la filosofía de la interpretación.

B. La Ilustración, la emancipación racional y el progreso.

Revisaremos algunos hitos constitutivos del proyecto elaborado por Dilthey que son de radical importancia para analizar cómo la historicidad marca la comprensión que se logra mediante la conjunción de la vivencia y su expresión, y cómo los resultados de esta búsqueda pueden ser valorados e integrados a partir de estas categorías en una teoría hermenéutica.

Para valorar mejor la aportación de este pensador al movimiento hermenéutico es necesario tener presente la complejidad del siglo XIX. Se trata de una época que oscila entre la pujanza creativa en todos los ámbitos de la actividad y el pensamiento humanos, la crítica de los paradigmas del siglo anterior y la continua transformación del universo natural y del mundo humano. La confrontación con el Siglo de las Luces marca los diferentes movimientos culturales que surgieron, en gran medida, como una crítica y una continuación del proyecto de la Ilustración y tuvieron, como idea general, la necesidad de ampliar la esfera de la razón tanto en sus especulaciones filosóficas como en otras actividades de orden práctico.

La Ilustración tenía como lema, según Kant, “¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!”⁸ Con esta indicación no sólo se definía la orientación general del movimiento sino que se criticaba lo que había sucedido en el ámbito del pensamiento en la tardía Edad Media y en la naciente Época Moderna: el ser humano se encontraba en su desarrollo bajo la tutela de algo o de alguien y se mantenía en una minoría de edad en cuanto a sus posibilidades de formación y autonomía. En este sentido, la Ilustración tenía como uno de sus objetivos la liberación del yugo con que la autoridad y la tradición, tomados de manera acrítica, habían determinado las indagaciones sobre la naturaleza, el individuo y la sociedad. La razón iba convirtiéndose en el paradigma general y en el criterio para orientar no sólo los afanes del conocimiento verdadero sino que se expandía a las diferentes actividades humanas. La manera que encontró el pensador ilustrado para llevar a cabo esta labor emancipadora fue proponer como objetivo la

⁸ Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, p. 25.

necesidad de convertirse en señor de sí mismo, en alcanzar una autarquía que reconfiguraba los lugares, las relaciones y los conceptos, en particular, el de la libertad, que habían sido los fundamentos de la convivencia humana.

Los pensadores ilustrados afirmaron, siguiendo el paradigma científico del conocimiento, que la mejor manera de dominar la naturaleza consistía primeramente en conocer sus leyes, luego en saber cómo funcionaba y después en saber cómo usarla para el propio beneficio.⁹ “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres”¹⁰. La razón adquiere la función de proporcionar orden y unidad a la sociedad y al intelecto, y dicha unidad es el sistema. “El sistema al que el iluminismo tiende es la forma de conocimiento que más conviene para dominar los hechos, que ayuda con más validez al sujeto a someter a la naturaleza”¹¹. Así, el hombre ilustrado apostó por una razón formal e instrumental como paradigma de todo conocimiento y como sustento de toda crítica, que a su vez acompañaba a la expansión de la forma capitalista imponiéndose como la única posibilidad que la modernidad ofrecía. Pero para encontrar un puesto en el nuevo sistema era necesario reducir las cosas a conceptos definidos de la manera más abstracta posible y buscar el rendimiento y aplicación de las leyes científicas descubiertas. Si la naturaleza pudiera ser sólo caos y devenir era cosa que a los ilustrados no les preocupaba y dejaban tal asunto para quienes se ocupaban de cuestiones herméticas. Ellos buscaban delimitar las características de un conjunto de objetos y describir su funcionamiento para alcanzar el dominio de los mismos. La lógica del concepto consistía en reducir los posibles cambios del objeto a una sola manera de abordarlo, obteniendo mediante esto tanto un método de conocimiento riguroso y confiable mediante la verificación como la perennidad e igualdad del material. De alguna manera en esto consistía la búsqueda de la *mathesis universalis*.

⁹ Nuevamente remitimos al texto citado en la Introducción de Bolívar Echeverría sobre las diferentes implicaciones que partiendo de las formas de producción capitalista determinaron los alcances del pensamiento.

¹⁰ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica del iluminismo*, pp. 16-17.

¹¹ *Ibid.*, p. 104.

“Servirse de su propia razón” era la meta del hombre ilustrado. La gran carrera por convertirse en amo del mundo y alcanzar la felicidad y el progreso encontró su aval en el rápido avance del conocimiento científico, en el mejoramiento de la técnica y en el sometimiento y explotación cada vez mayor de diferentes áreas de la naturaleza. Pero esta supremacía implicaba algo que no se tuvo en cuenta, entre mayor dominio se tenía sobre el ámbito natural y el humano, mayor era la cosificación a la que se sometía a los seres humanos y mayor el usufructo indiscriminado que sufría la naturaleza. El mundo en el que se movía el ser humano acabó convirtiéndose en objeto de estudio y por lo tanto reducido a concepto, a teoría abstracta. La naturaleza se vio reducida a unas cuantas leyes de las cuales se podían extraer aplicaciones que se traducían en beneficios mediante su utilización técnico-productiva. Los pensadores frankfurtianos, de la primera generación, definen claramente este proceso cuando afirman que “Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan.”¹² Lo que tenemos de alguna manera nos posee y demanda nuestro tiempo y atención.

La época ilustrada vio la oportunidad y sintió la necesidad de abandonar toda tutela en el ejercicio de la razón y redujo la mayoría de las actividades humanas a este fin. Su programa que consistió paradójicamente en la búsqueda de emancipación y progreso terminó alienando a los seres humanos al reducir la orientación general de la vida a los resultados e indicaciones meramente racionales y a las pautas que dictaba la formación capitalista. Es como si la Ilustración se hubiera convertido en un inmenso filtro por el cual todo tenía que pasar. La puesta en marcha de este programa convirtió los fines en medios, homogeneizó la pluralidad cultural y del pensamiento a los dictados de la razón instrumental. El uso propio de la razón, como meta de la humanidad, era en realidad un medio por el cual el hombre creía convertirse en amo de lo existente y alcanzar la plena felicidad. Sin embargo, este propósito se convirtió en un yugo

¹² *Ibid.*, p. 22.

más refinado dado que la “[...] razón se [convirtió] en una «finalidad sin fin», que, precisamente por esto, se puede utilizar para cualquier fin”¹³.

El ser humano para dominar su entorno tuvo necesariamente que objetivar lo que le rodeaba. Pero dicha objetivación implicaba una separación del ser humano con su objeto de estudio. Si se pretendía dominar la naturaleza, primero habría que reducirla al campo razonable del hombre y a partir de eso conocerla. Estas relaciones con la naturaleza llevaron también a la enajenación humana. “El extrañamiento de los hombres respecto a los objetos que se paga por el dominio; con la reificación del espíritu han sido adulteradas también las relaciones internas entre los hombres, incluso los de cada cual consigo mismo”¹⁴.

El objetivo de la razón ilustrada era orientar a la sociedad en pos de la realización de los ideales de la modernidad. Es decir, la puesta en marcha del sistema que era la forma más conveniente de dominar la naturaleza. Y si ya se logró este objetivo desde la perspectiva de la *objetivación*, es decir, si al parecer ya su cumplió con el lema de la Ilustración y ahora la humanidad se alejó de cualquier tutela, ¿qué es lo que le queda al hombre?, ¿hacia qué fin puede dirigirse?

A partir de la alienación de la humanidad en una de las posibilidades que desplegó la sociedad moderna, su vida se irá consumiendo en la conservación y sometimiento a la estructura de dicha sociedad. Ya no es pertinente preguntarse por la meta, simplemente hay que marchar homogéneamente en las filas de la sociedad. “La razón misma se ha convertido en un simple accesorio del aparato económico omnicomprendido. Desempeña el papel de utensilio universal para la fabricación de todos los demás, rígidamente adaptado a su fin.”¹⁵ La razón instrumental determina el camino que debe seguir la historia humana.

El sistema de la sociedad moderna industrial nos ofrece la ilusión de ir siempre hacia adelante y que, configurado por la razón, cualquier hombre puede lograr. Pero el que cualquiera sea bienvenido, no significa que sea lo adecuado para la formación de cualquier ser humano y de la sociedad a la que pertenece.

¹³ *Ibid.*, p. 111.

¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵ *Ibid.*, p. 46.

El programa ilustrado prometía la emancipación del hombre con respecto a la naturaleza, una libertad fundada en el uso propio de la razón. Pero con su triunfo, terminó sometiendo todo a los límites de la razón científica objetiva y verificable, perdiendo de vista las complejas relaciones del hombre con la naturaleza y consigo mismo. Con esto, el panorama ilustrado terminó como aquello que pretendía borrar, es decir, el sistema creado por la razón terminó siendo el “nuevo tutor” de la humanidad, un refinado yugo al que el individuo fue nuevamente sometido.

De esta manera, la desventura de la razón ha llevado al extrañamiento del ser humano mismo y al relegamiento de la voluntad y de los sentimientos, así como al olvido de los factores inconscientes del ser humano. La razón triunfó pero no como se había previsto. Su triunfo se convirtió en un triunfo instrumental, derivó en la creación de un sistema que se convirtió en el nuevo opresor de la humanidad. Para cumplir el ideal de la Ilustración había que tomar distancia de la naturaleza y del ser humano para adquirir una perspectiva más *objetiva* y *universal*. En síntesis, el ser humano, mediante la razón instrumental y la técnica derivada de la ciencia, quiso convertir el futuro en algo que sólo él podía no sólo prever sino también manipular.

Sin embargo, no podemos seguir lineal ni literalmente la crítica frankfurtiana o de otros autores, dado que la Ilustración también hizo énfasis en aspectos del pensamiento que fueron retomados de manera productiva posteriormente; por ejemplo, la significativa relación entre conciencia y lenguaje, sin la cual no podrían haberse dado pensadores como Hamann o Herder, cuyas indagaciones sobre la cultura, el lenguaje y la formación humana inspiraron el pensamiento decimonónico en sus vertientes humanistas e idealistas. Asimismo, las reflexiones filosóficas sobre el tiempo presente y la historicidad que se gestaron en la *Aufklärung* generaron discusiones amplias y profundas sobre el sentido del tiempo y su relación con el destino de los seres humanos, por ejemplo, en el caso de Giambattista Vico.

Se trata de un proceso complejo en el que, si bien, se denuncia la esclavitud y la oscuridad a la que estuvieron sometidos los seres humanos, al

mismo tiempo, los ilustrados reconocían que no se trataba de un proceso determinista y que estaba en el ser humano mismo la posibilidad de salida o de liberación.

Otro de los asuntos que habría que matizar en la caracterización de la Época las Luces, podemos relacionarlo con los alcances de este proceso: ¿se refiere a algo que es social o a algo que afecta las características propias de la humanidad? ¿fue factor de influencia para todo el mundo, o sólo para el continente europeo? Parece que Kant sostiene que el uso de razón debe defenderse en lo público, sin embargo, en el uso privado de la razón, ésta debe estar sometida.

Otro punto importante para su consideración es el que señala Foucault sobre la equiparación entre Ilustración y Modernidad. Para el pensador francés, la modernidad es más una actitud que se desarrolla de una manera múltiple que una época determinada geográficamente. La época moderna se caracteriza, siguiendo a Baudelaire, por la fragmentación del tiempo, la sobrevaloración del presente sobre el pasado y la aceptación de sí mismo como un objeto de una elaboración ardua y compleja. Caracterización más amplia que la que veníamos señalando. De este análisis, el pensador francés desprende consecuencias tanto positivas como negativas que se pueden sintetizar mediante sus propias palabras:

[...] creo que se puede oponer a esta temática –con frecuencia tan recurrente y siempre dependiente del humanismo- el principio de una *crítica y de una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía*: es decir, un principio que está en el corazón de la consciencia histórica que la *Aufklärung* ha tenido de sí misma.¹⁶

Es necesario señalar que en la Ilustración estaban presentes tanto las tendencias para construir un sistema en el que los fines de la sociedad quedarán sometidos al ideal de progreso de la humanidad y a su fundamentación racional; un sistema que condicionaba el valor del individuo como parte de ese progreso, pero que, al

¹⁶ Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Saber y verdad*, p. 200 y ss. Las cursivas son mías y el texto es relevante porque sostiene una tesis opuesta a la sostenida por los frankfurtianos, es decir la posibilidad de autonomía y emancipación a partir de los postulados de la Ilustración.

mismo tiempo, lo engulliría al enajenarlo y cosificarlo: el ser humano va perdiendo la relación con el mundo y con los otros al tomarlos sólo como objetos. Pero por otra parte, el empleo crítico de la razón y las consideraciones sobre la importancia de la ciencia y el lenguaje también permitirían ir elaborando otra tendencia que posibilitaría el desarrollo de descubrimientos, ideales y formas de ser que se consolidaron el siglo XIX.

¿Cuáles fueron las consecuencias de este proceso? ¿A partir de qué elementos se constituiría el nuevo ideal de ser humano?

Si bien el hombre tiene que formarse como una parte del progreso social, económico e industrial. Tiene que buscar no ser absorbido por esas mismas fuerzas que todo lo cosifican. Pues

[...] desde el momento en que el hombre suspende la conciencia en sí mismo como naturaleza, todos los fines por los cuales se conserva la vida, el progreso social, la incrementación de todas las fuerzas materiales e intelectuales, e incluso la conciencia misma, pierden todo valor.¹⁷

Estos postulados no fueron unánimamente aceptados en la cultura occidental, frente a este reduccionismo cientificista y este ideal del progreso, el movimiento cultural del Romanticismo buscará de nueva cuenta ampliar los horizontes de la formación humana y los proyectos de una sociedad más plural y tolerante. Para alcanzar estas metas, revaloró e impregnó de un nuevo espíritu no sólo las tareas artísticas sino también las científicas y filosóficas, así como las humanas en general. En este ambiente, el desarrollo de la filología, la teología, el derecho y la constitución de la ciencia histórica, en particular en Alemania, son importantes para reconocer las preocupaciones relativas no sólo a la correcta interpretación y traducción de los textos, a la recuperación del pasado sino a la construcción de identidades nacionales y a la fundamentación propia de las Ciencias del Espíritu. Diferentes historiadores dan cuenta de la necesidad de demarcar sus investigaciones frente a las exigencias metodológicas de las

¹⁷ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica del iluminismo*, p. 73.

Ciencias Naturales, expresadas en la *Lógica* de Stuart Mill, que señalaba al método inductivo como el paradigma que debían seguir las Ciencias del Espíritu para que fueran consideradas como un conocimiento verdadero, universal y objetivo.¹⁸

C. Problemática, categorías e implicaciones del proyecto de la Crítica de la razón histórica.

En este contexto surge el Historicismo como una tendencia filosófica de la que brotarán diferentes vertientes. De este amplio movimiento, retomaremos el pensamiento de Wilhelm Dilthey, en tanto que es el autor más cercano al problema central que estamos tratando. Este pensador se propuso como tarea inicial continuar el proyecto kantiano con la Crítica de la razón histórica para fundamentar las Ciencias del Espíritu y dar respuesta a un problema que la filosofía kantiana no había respondido. Mediante este proyecto pretendía demostrar la posibilidad de fundamentar un conocimiento científico que señalara la cohesión del mundo histórico. Planteado así el asunto, parecería que Dilthey se quedó sólo en la postulación de la 'comprensión' dentro de una psicología descriptiva como una categoría propia sólo para las Ciencias del Espíritu y su intento por fundamentarla en la vivencia y su expresión, no concluyó. El programa de la Crítica de la razón histórica quedaría hipotecado, de alguna manera, por la perspectiva que pretendía integrar los ideales positivistas y la orientación psicológica que adoptó para su programa de fundamentación. Es evidente que los intereses, las tareas y los propósitos del filósofo iban más allá de esta fundamentación, aunque diferentes intérpretes e historiadores de la filosofía se han quedado con este Dilthey científicista y objetivista. Si bien, su confrontación con el positivismo, la influencia del romanticismo y sus interpretaciones de grandes personajes y producciones artísticas de su tiempo hallan un lugar egregio en sus trabajos, su propósito de encontrar las conexiones entre los diferentes sistemas filosóficos a través de búsquedas y cuestionamientos específicos

¹⁸ Es interesante señalar que fue el filósofo utilitarista inglés quien hizo popular este término.

configuran sus tentativas de respuesta y los ensayos de confrontación que no siempre concluyó; nos legó una serie de trabajos en los que aparece la radical importancia de la comprensión como una categoría epistemológica y asimismo, en otros estudios, nos muestra cómo fue construyéndose el proceso de hermeneutización que marcará el siglo xx¹⁹.

El filósofo toma como un punto de partida la necesidad de afirmar la diferencia en el objeto de estudio de las Ciencias Naturales y las Ciencias del Espíritu para establecer la especificidad del método y del resultado de las segundas. Asimismo, pretende *volver la mirada al individuo concreto y a la vida en su devenir* que habían quedado congelados y abstraídos en las leyes de la ciencia moderna. En sus *Estudios para la fundamentación de las Ciencias del Espíritu* y en el *Mundo histórico* parte del concepto de *experiencia vivida* como categoría central de su teoría de la comprensión. Se refiere a un momento particular de la vida misma. Como se ve, el enfoque ya no es hacia lo general sino a lo específico e intuitivo y, desde ahí, la elevación a lo teórico y general. El concepto de *comprensión* implica ahora el de *revivir* o *volver a vivir*. Al tratar de comprender un hecho histórico determinado necesitamos estar en simpatía con él. La Hermenéutica, como crítica de la razón histórica, se convierte en el método general de interpretación del espíritu en todas sus formas, es decir, es el método que permite la autocomprensión de la explicación de la vida a través de las manifestaciones de la vida. Veamos más detenidamente esta afirmación.

Las Ciencias Naturales (*Naturwissenschaften*) parten de un ideal de objetividad y persiguen explicar (*Erklären*) mediante un conocimiento causal que se expresa en un lenguaje matemático para establecer leyes universales de los fenómenos naturales. Las Ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschaften*), dada su propia especificidad, persiguen la *comprensión* (*Verstehen*). Su objeto formal es la experiencia vivida en relación con el medio social, es decir, la conjunción de la objetivación del espíritu humano, la estructura de sus propósitos e ideales con el espíritu subjetivo. La búsqueda de sentido en las tareas de la interpretación

¹⁹ Cfr. Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*,

consiste en un movimiento de afuera hacia adentro: en la autorreflexión, en el diálogo interior. Busca *rescatar el ámbito concreto e inmanente de la vivencia partiendo de lo singular al todo y, en otro momento, del todo a lo singular*,²⁰ la hermenéutica del siglo xx retomará esta orientación al tener presente la relación de las partes singulares de la vida con la totalidad. Dilthey afirma esta idea clave cuando señala que: “La vida y el revivir suponen una relación particular de las partes con el todo. En esta relación [...] del significado de las partes con el todo [...] la vemos con mayor claridad es en el recuerdo.”²¹ Así en toda referencia vital (*Lebensbezug*) en que nuestra totalidad toma una actitud para consigo o para con otros vemos constantemente que las partes tienen un significado para el todo. De esta manera se buscaría recuperar la unidad y desarrollo del proceso histórico social (*Leben*).

En los trabajos de Dilthey se va afinando la concepción del círculo hermenéutico como una característica básica de la comprensión en el estudio de las Ciencias del Espíritu. Asumir esta perspectiva conlleva aceptar que la interpretación implica un autoconocimiento del hombre mismo, algo que ya está dado de antemano en nuestro propio contexto, el que nunca es completo: “Quien quiere explorar la historia es el mismo que la hace”, repite frecuentemente²².

Al intentar contribuir a la constitución de la Crítica de la razón histórica, postula la necesaria diferenciación entre las Ciencias Naturales y las Ciencias del Espíritu, dada la diferencia de sus objetos y sus métodos de conocimiento. Las primeras buscan explicar causalmente; las segundas, comprender mediante la búsqueda de sentido a través de un movimiento de afuera hacia adentro – en la vivencia. En última instancia, deben mostrar la unidad y el desarrollo del proceso histórico social a partir de la estructura que subyace a toda vivencia.

La vivencia será la estructura histórica que permitirá recuperar el pasado en tanto que es análogo al presente. El pensamiento analógico tiene una gran

²⁰ *Ibid.*, pp. 21 y 23.

²¹ Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, p. 254.

²² Como señalaremos más adelante, podremos sostener que Heidegger no reconoce que esta idea –la del *círculo hermenéutico*– ya está prefigurada en los trabajos diltheyanos, aunque ciertamente la perspectiva de abordaje y los propósitos para analizarla serán diferentes en ambos pensadores.

relevancia en este revivir que nos permitirá interpretar el pasado. Para Dilthey “El ‘principio vivencial’: [consiste en que] todo lo que está ahí para nosotros lo está en el presente. También cuando una vivencia ha pasado, se da para nosotros como un darse en la vivencia actual.”²³ En esta misma hermenéutica ya subyace la idea de la analogía. Desde la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, el pensador concibe el comprender (psicológico) “[...] según el esquema del silogismo por analogía: bajo los procesos externos o los objetos se pone, a través de un proceso equiparable al silogismo por analogía, el material accesible por la experiencia interna”.²⁴ Es decir, comenzamos con nuestra propia vivencia interior y luego, por analogía, la aplicamos a los demás; es decir, seguimos el esquema del silogismo por analogía, con un argumento analógico que sólo nos permite conocer analógicamente la vivencia de los demás. Es decir, Dilthey se empeña en salvaguardar los límites del comprender, pero también de ampliarlos lo más posible. Se da una interpretación analógica de nosotros mismos y de los demás. Es algo muy parecido a lo que hace Husserl para pasar del conocimiento de uno mismo al conocimiento del otro como un *alter ego* analógico, el otro como un sí mismo análogo.²⁵

La vivencia es un ser cualitativo, una realidad que no puede ser definida por el “cerciorarse”, pues también alcanza a la que no se posee discriminadamente. La vivencia de un mundo exterior, de algo exterior, se halla presente para mí del mismo modo que aquello que no es captado sino únicamente puede ser inferido. ‘El vivir’ (*Erleben*) y ‘la vivencia’ (*Erlebnis*) no se diferencian el uno de la otra; son giros de expresión para lo mismo.

En la apercepción se dan juicios que permiten la recuperación de la vivencia: estoy triste, tengo la percepción de un agonizante o la noticia de una muerte. La vivencia es captada permanentemente en el comprender que revive esta impresión, “En la introspección, orientada a la vivencia propia, no podemos

²³ *Ibid.*, p. 255.

²⁴ Cfr. Wilhelm Dilthey, *Introducción a las Ciencias del Espíritu* y también: Hans-Ulrich Lessing, “Epílogo. Dilthey y la hermenéutica”, en Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, p. 241.

²⁵ Vid. Mauricio Beuchot, “Las ciencias humanas y la hermenéutica (analógica)”, en *Fractal*, revista trimestral, consultada en <http://www.fractal.com.mx/F35Beuchot.html>, (consultado en abril de 2008).

captar la marcha del curso psíquico; porque toda fijación detiene y presta a lo fijado cierta duración. Pero también en este caso la relación entre vivencia, expresión y comprensión hace posible la solución. Captamos la expresión del hacer y lo revivimos.”²⁶

En este punto, el arte de la interpretación de dirigirá a las manifestaciones vitales que sean completas y exhaustivas, es decir, en aquellas que han sido fijadas mediante el lenguaje a través de signos fijados como expresiones de algo espiritual que se manifiestan mediante signos sensibles. De esta manera,

[...] las expresiones de la vivencia contienen más de lo que reside en la conciencia del poeta o del artista y por ello evocan también más [...] la tarea de la comprensión se sigue de la presencia de la conexión anímica vivida como propia [...] sobre la base de esta transposición surge el comprender [...] que avanza siempre adelante y se desplaza en el curso de la vida [...] Revivir es crear en la línea del acontecer.²⁷

El concepto de la vida, limitado al ámbito humano, está constituido por la trama de las interrelaciones que se dan entre las personas bajo ciertas condiciones del mundo exterior captadas en la experiencia individual que se da en un tiempo y lugar determinados.

La vivencia está constituida por un doble aspecto: un cerciorarse por dentro (*Innerwerden*), así como un estar dentro de la realidad (*Innersein*).²⁸ Así, la vivencia no sólo se da en el hecho de la resistencia, que es la condición originaria de todo conocimiento, sino también en la expresión de algo espiritual. La expresión de la vivencia en su intención significativa apunta a su realización o cumplimiento en la presencia correspondiente. Surge de una necesidad involuntaria, sin propósito alguno que fluye impulsada por un movimiento interno. Las manifestaciones de la vida, en su acción necesariamente recíproca, son

²⁶ *Ibid.*, p. 256.

²⁷ Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica*, p. 187.

²⁸ *Cfr.* Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, p. 253.

expresión de algo espiritual, de esta manera, nos hacen posible su conocimiento como un saber sobre algo común²⁹.

Ahora señalaremos algunas repercusiones filosóficas de este pensador en la hermenéutica actual.

La enorme amplitud de sus diferentes trabajos, las referencias a la constitución de una teoría general que pudiera denominarse hermenéutica son muy dispersas; sin embargo, sabemos que utilizó esta categoría de un modo diferente a sus antecesores, de aquí la necesidad que tuvo de explicar su sentido - así como la relevancia de las aportaciones de Schleiermacher- en diferentes cartas dirigidas a familiares y colegas. En general, respetó siempre su programa de buscar una metodología (hermenéutica) como fundamento de las Ciencias del Espíritu y le faltó enfatizar de manera más amplia y sistemática la importancia teórica de algunos de sus elementos que lo llevaron más allá de tal propósito. Asimismo, en esta disputa entre las Ciencias de la Naturaleza y las Ciencias del Espíritu, los parámetros de la Ilustración respecto a la ciencia empírica seguían dominando esta controversia, en particular, en lo referente al método, la objetividad y la importancia de la experiencia como criterio cognoscitivo de validez universal. De tal manera que era necesario salir de ese marco normativo y causal para poder dar cuenta de lo que verdaderamente acontece cuando comprendemos fenómenos que tienen un sentido. La especialización, que se fue dando desde los inicios de la modernidad, llevó a negar el vínculo, por demás, necesario que existe entre Ciencias del Espíritu y las Ciencias de la Naturaleza. Esto podría abonar a las interpretaciones actuales de Dilthey que lo ubican en la hermenéutica tradicional, aunque podemos considerar que esas mismas tentativas y esos ensayos no publicados son un síntoma relevante que también nos habla tanto de su concepción de la hermenéutica, a la cual le resulta difícil la tematización de su objeto propio; y, su obra en general, permite valorar las aportaciones amplísimas y diversas en la consolidación de la interpretación misma en cuanto técnica.

²⁹ *Ibid.*, p. 229.

Como el proyecto no fue terminado, dado que era demasiado amplio, podemos sospechar que Dilthey pretendía algo más que la objetividad y era la unidad del conocimiento con el fundamento de una *filosofía de la vida*.³⁰ En este sentido, el pensador está muy cercano a las críticas que se hacen a la modernidad desde diferentes tendencias actuales.

Sin embargo y a pesar de que no completó su propuesta, podemos afirmar que la Crítica histórica de Dilthey ha repercutido en los planteamientos de la hermenéutica actual, tanto en *la importancia que dan al comprender* como característica de lo interpretado como a *la historicidad* de la misma. Las categorías filosóficas que se retoman en el pensamiento posterior, se amplían o se redefinen son: la comprensión, el círculo hermenéutico y el horizonte histórico.

Veamos ahora cómo las diferentes intuiciones y el proyecto historicista recobran una nueva fuerza y una universalización a partir de la Analítica existencial, llamada inicialmente Ontología de la facticidad o Hermenéutica de la facticidad, posición que surge bajo la influencia de la fenomenología, no sin titubeos y críticas, en el comienzo de la primera década del siglo veinte.

³⁰ Tal como los sostienen pensadores como Georg Misch, en buena medida el continuador de su proyecto, Otto Friedrich Bollnow, José Ortega y Gasset y, en el ámbito mexicano, María Rosa Palazón en "Los enigmas de la vida, y la revolución historiográfica", en Marialba Pastor (coord.), *Filosofía de la vida*, FFyL/UNAM, México, 2008, 11-37 pp.

CAPÍTULO II

LA ANALÍTICA EXISTENCIAL COMO GIRO ONTOLÓGICO EN LA HERMENÉUTICA

Podemos sostener que la hermenéutica adquiere una auténtica relevancia filosófica y cierto alcance de universalidad mediante el giro ontológico que se da a través de la Analítica existencial. Esta postura filosófica fue desarrollada por Martín Heidegger a partir de sus investigaciones y seminarios sobre la filosofía griega, las escrituras del Nuevo Testamento y las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl que, entre otras vertientes filosóficas y teológicas, fueron los detonadores de la filosofía heideggeriana, los pensamientos que lo confrontaron y le hicieron pensar de nueva cuenta en los problemas y en los senderos que han recorrido las respuestas a éstos, así como la necesidad de un viraje en la filosofía moderna en cuanto a la radicalidad de sus preguntas, tal y como aparecen ya desde sus primeros cursos y textos impartidos y/o publicados en la década de los años veinte del siglo pasado³¹.

En este capítulo señalaremos cómo la filosofía de la comprensión se integra en los planteamientos de la Hermenéutica de la facticidad como una teoría compleja que responde al preguntar radical sobre el ser o, dicho de manera fenomenológica, a cómo las cosas se presentan en cuanto tales a la conciencia y, a su vez, cómo ésta integra aquellos elementos como una propuesta que va de los planteamientos epistémicos anteriores a una perspectiva ontológica.

³¹ Podemos señalar algunos de ellos: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, *Introducción fenomenológica a la religión*, *Prolegómenos para una historia del tiempo* y, con particular relevancia, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. En éstos, Heidegger irá perfilando la hermeneutización de la fenomenología y su distancia con las resoluciones husserlianas, sin que por esto, se dé el novelesco rompimiento entre maestro y alumno que algunos historiadores de la filosofía han querido ver.

Este texto recorre la vía filosófica que, surgida en la segunda década del siglo xx, es relevante para analizar cómo el planteamiento ontológico marca la comprensión y cómo los resultados de esta búsqueda pueden ser valorados e integrados a partir de una perspectiva analógica más amplia y radical sobre la comprensión.

Veamos ahora como el proyecto y las diferentes intuiciones hermenéuticas recobran una nueva fuerza y una universalización a partir de la Analítica existencial que surge, bajo la influencia de la fenomenología, no sin titubeos y críticas, en el comienzo de la segunda década del siglo veinte.

A. De un pensar radical a la Analítica existencial

Heidegger desarrolla su idea de hermenéutica a partir del replanteamiento de la pregunta por el ser y por la cuestión de la temporalidad, pensándolos de nueva cuenta y tomando como referencia lo que se indagó anteriormente sobre tales cuestiones. De manera general, se puede afirmar que el tiempo tiene diferentes dimensiones, una que es constitutiva del propio Ser y otras que corresponden al modo de ser de los entes. El cuestionamiento que aparece en las diferentes obras de este período está marcado por la radicalidad de las preguntas y por una orientación fenomenológica y metodológica, que se opondrá una perspectiva historicista y asistemática de la filosofía:

Sólo así se establecerá una base adecuada para la teoría de las ciencias: es decir, una base que permita primero, *interpretar su génesis a partir de la experiencia preteórica*: segundo, *exponer el modo de acceso* a la realidad dada de antemano y, tercero, *caracterizar los conceptos que se vayan originando y formando* en dicha investigación [...] este alumbrar la realidad verdaderamente filosófico, precientífico, resulta ser lo que yo llamo una lógica productiva [...] ³²

³² Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 17. Es justo en este planteamiento que podemos ver la radicalización del proyecto fenomenológico como una Ciencia de principios, o como una ciencia en sentido estricto.

De esta manera, habría que constituir una fenomenología de la historia y de la naturaleza, dado que su particularización en ámbitos diferentes de investigación ha sido una de las causas de la crisis de la ciencia actual y por la cual sus dominios se han vuelto problemáticos y cuestionables. Para esta tarea es necesario poner al descubierto la experiencia originaria de la que derivan las diversas clasificaciones en el campo de la ciencia. El planteamiento por el problema del Ser es fundamental en la recuperación de esta experiencia de la realidad supuesta en las ciencias.

Para Heidegger, como después para Gadamer, el punto de partida es el lema husserliano de “ir a las cosas mismas”. En este sentido, todo planteamiento filosófico supone un momento crítico inevitable, la eliminación de todos los elementos que obstruyan nuestra mirada libre dirigida hacia los fenómenos, pero también requiere de la apertura o donación de las cosas, es decir, lo que ha de ser comprendido. Éste es el principio de investigación que orienta la búsqueda, “[...] es el principio de la actuación de investigar, es decir, el principio por el cual uno hace suyo la idea de esa investigación y la lleva a cabo.”³³ Se trata de evitar los conocimientos sin fundamento, las especulaciones sin sustento y asegurar un “asidero” desde el cual pueda desarrollarse la indagación, es decir, la cosa de la que se trata, y responder a las necesidades argumentativas, así como a la exigencia de poner el fundamento al descubierto.³⁴

Sin embargo, en este punto, en el que para Husserl debería aparecer la eliminación de todos los prejuicios mediante el movimiento metodológico de la *epoché* y el aparecer de las cosas mediante la contemplación reflexiva, Heidegger considera que la mirada teórica no nos puede mostrar la estructura fundamental del fenómeno originario. La reflexión puede reconocer todo lo que estaba presente en la vivencia objeto e incluso sacar a la luz lo que implícitamente estaba asumido en ella, pero no puede realmente revivir la vivencia originaria. De esta manera la donación de las cosas es más inmediata y pre-teórica diferente al ‘tener ahí delante’ de Husserl. Para el revivir originario en toda su integridad –vida fáctica- se

³³ *Ibid.*, p. 103.

³⁴ *Ibid.*, p. 104 y ss..

requiere ir más allá de las ilusiones reflexivas. Para Heidegger, la postura teórica pertinente parte de la facticidad, del ser de nuestro existir propio, "...fáctico [...] se llama a algo que 'es' articulándose por sí mismo, sobre un carácter de ser, el cual *es de ese modo*. Si se toma el 'vivir' por un 'modo de ser' entonces 'vivir fáctico' quiere decir: nuestro propio existir: o estar aquí en cuanto aquí en cualquier expresión abierta..."³⁵, es decir, la posición de la no-posición de la vida originaria, su continuación misma. La reflexión puede reconocer todo lo que estaba presente en la vivencia del objeto e incluso sacar a la luz lo que implícitamente estaba asumido en ella, pero no puede realmente revivir la vivencia originaria. "La vida se interpreta a sí misma", decía Dilthey, y esta sentencia le parece a Heidegger extremadamente ajustada al modo como el vivir fáctico acontece. Por esto, la actitud fenomenológica no puede consistir en un giro de la mirada, sino una prolongación de ese movimiento de auto comprensión que se encuentra en la vida fáctica. Éste es el primer sentido de la palabra hermenéutica, con la que Heidegger designa su propia empresa filosófica: "...el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de la facticidad. *La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico.*"³⁶

La hermenéutica de la facticidad consiste en este despliegue intuitivo de la vida fáctica misma, tal y como se nos da explícitamente y no del todo transparente en la inmediatez de la vivencia originaria. No se trata de un objeto ni de una forma de la conciencia. En esto consistiría un verdadero saber científico sin supuestos. Con ella aparece también, la idea del círculo hermenéutico, ya prefigurado en los textos de Dilthey, como una necesidad ontológica de la facticidad misma y no como una exigencia metodológica.

[...] el significado originario [de hermenéutica] hace destacar algunos elementos que resultan eficaces en la exploración de la facticidad. Con respecto a su objeto [...] la hermenéutica indica que dicho objeto tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a ese su ser el estar de algún

³⁵ Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 26.

³⁶ *Ibid.*, p. 33. Las cursivas son mías y resaltan el giro ontológico del tratamiento de la comprensión dentro de la filosofía heideggeriana.

modo ya interpretado.³⁷

Para poder apropiarnos del 'existir propio' en toda su integridad debemos apropiarnos de una situación hermenéutica y viceversa. En ésta última hay tres momentos que la definen: en el primero, algo está pre-dado a nuestro entendimiento y lo posibilita –lo que posteriormente se denominará ámbito de la pre-comprensión; en el segundo, el sentido de lo dado no es plenamente inteligible mediante su pura donación, por su estar ahí por lo que requiere ser interpretado mediante el lenguaje; y el tercer momento consiste en que la apropiación de la vida fáctica es auto apropiación, aquello que la comprensión trata de hacer explícito forma parte de lo que va a ser comprendido. El círculo de la comprensión consiste en la identidad de la situación hermenéutica con la propia condición ontológica de la facticidad y, sin embargo, no son lo mismo. Así, la vida se ocupa de sí misma, existe en una referencia a sí misma y la hermenéutica es la explicación de este ser respecto de sí mismo.

B. Analítica existencial como teoría hermenéutica

En las tesis planteadas posteriormente en *El Ser y el tiempo*, el comprender (*Verstehen*) constituye la estructura fundamental de la existencia humana (*Dasein*) y la estructura de la precomprensión marca el círculo hermenéutico: “*El comprender es el existenciar del ‘poder ser’ peculiar del ‘ser ahí’ mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el ‘en donde’ del ser consigo mismo*”³⁸. La comprensión, así entendida, muestra una estructura circular, puesto que sólo dentro de una totalidad de sentido previamente proyectada ‘algo’ se abre como ‘algo’. Estamos envueltos desde el inicio en una comprensión previa del mundo dada en el lenguaje que determina todo trabajo interpretativo futuro. El conocimiento no consiste ya en la construcción de la casa desde sus cimientos sino en su continuo arreglo.

³⁷ *Ibid.*, p. 33 y ss.

³⁸ Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, 2ª ed., 2ª reimpr., Fondo de Cultura Económica, México, 1980, párrafo 31, p. 162.

Podemos derivar de aquí algunas tesis básicas que marcarán el rumbo de la hermenéutica como una orientación filosófica que atenderá la apertura del ser mismo y lo relacionará con sus propios existenciales, en particular, el tiempo y el comprender.

En primer lugar, la significación de un fenómeno determinado no depende exclusivamente del sujeto que lo capta, ya que existe un contexto previo e ineludible en todo ejercicio de significación y tanto el sujeto que interpreta como el fenómeno interpretado forman parte de una existencia concreta y de un mundo dado, tal como ya lo había sostenido Husserl mediante los conceptos de 'horizonte' y 'mundo de la vida'. Podemos definir esta estructura previa del comprender como aquella que "...surge de la situación existencial en cada caso y define el marco temático y la amplitud de validez de cualquier tentativa de interpretación."³⁹ Este "antes de" no es más que el reconocimiento de la manera en la que la existencia está interpretada. Precisamente el proyecto de la Hermenéutica de la facticidad aborda este contexto previo de la comprensión y que refiere, en términos heideggerianos, a la interpretación de la estructura cuidadora (*Sorge*) de la existencia humana que se expresa antes y después de todo juicio declarativo. Esto planteaba la necesidad de una lógica hermenéutica que ampliara las posibilidades de una lógica apofántica, dado que una lógica de enunciados es limitativa en cuanto a sus alcances de verdad sobre la experiencia humana de sentido. La estructura de la precomprensión es un existencial que aparece como un modo básico de ser que generalmente aparece no expresada o no tematizada y que da forma a la comprensión como comprenderse en la estructura universal de la preocupación por el 'ser ahí'.

En segundo lugar, si la historicidad es inherente al ser, las tareas de la comprensión deberán tener en cuenta la condición específica del ser humano como estar 'arrojado' en el mundo y la historicidad del 'ser ahí'. Heidegger plantea el problema de la historicidad al considerar de modo general que es un rasgo del propio ser. Y si la comprensión pertenece ontológicamente al ser, entonces el ser humano es el único que puede comprender al ser desde su propia historia.

³⁹ Citado en Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 139.

Vemos cómo este pensamiento va más allá de los afanes fundacionistas de Dilthey y va más allá de la biografía o de la recuperación de la vivencia. Heidegger transfiere este problema del campo epistemológico al ámbito ontológico y piensa la historicidad no como lo que relativiza la conciencia sino que concibe la temporalidad como fundamento mismo del 'ser ahí' en su dimensión más auténtica. De esta manera, reúne ontología y filosofía de la historia. El 'ser ahí' existe y puede ser comprendido históricamente sólo porque es temporal en el fundamento de su ser. Es parte del proyecto heideggeriano el volver a la pregunta inicial por el ser a partir del nihilismo al que ha conducido la historia de la metafísica desde sus inicios platónicos hasta la filosofía trágica de Nietzsche.⁴⁰

Otro aspecto de cómo la historicidad impregna las tareas hermenéuticas tiene que ver con el concepto heideggeriano de 'destrucción'. Pensar verdaderamente al ser consiste en repensar críticamente lo transmitido tanto por las cosmovisiones como por la tradición en general. En esto consiste el hacernos cargo de los prejuicios implícitos en la estructura de la precomprensión. Se trata, en principio, de una tarea negativa y crítica pero necesaria para garantizar la transparencia de la comprensión y nos permite evitar los malentendidos que siempre nos están acechando. En este sentido, Heidegger aspira a una comprensión más fundamental que implica la desconstrucción de las nociones históricamente sedimentadas y que se aceptan acríticamente como verdaderas. Mediante la 'destrucción' el conocimiento filosófico es, en cierto sentido, conocimiento histórico. Tiene su aspecto positivo en tanto se asumen críticamente los prejuicios y, en la tarea interpretativa, se apropia de los modos como se ha dado en la tradición.

La búsqueda de la comprensión del ser se da en y a través del *lenguaje*. Si esto es así, el Análisis tendrá que establecer una relación con las disciplinas que tienen que ver con el lenguaje. En el plano semántico, la interpretación es la arquitectura del sentido. La realidad tiene múltiples sentidos, en tanto devenir y apertura de posibilidades, y éstos son construidos. Hay que ir de lo manifiesto a lo

⁴⁰ Cfr. El interesante texto de Crescenciano Grave, *Nietzsche y Heidegger. ¿El último metafísico y el nuevo inicio del pensar?*

oculto, analizar la pluralidad del sentido. Precisamente el término hermenéutica refiere a la ambigüedad intrínseca del lenguaje y a la posibilidad de malentendidos mediante la palabra. Sin embargo, cabe señalar que Heidegger no siempre orientará sus elucubraciones de la misma manera.

En sus primeros escritos, la reflexión gira, como lo hemos señalado, en torno a lo que antecede a la proposición, al mundo pre-entendido sin el cual la verdad de la proposición queda corta sin captar plenamente el referente. En sus últimos trabajos, en particular, en *Camino al habla*, el lenguaje se identifica en buena medida con lo hermenéutico y, extrañamente vuelve a una concepción filológica de esta disciplina.

En general, podemos sostener que Heidegger utiliza el concepto de hermenéutica en un sentido más amplio, originario y radical que el empleado en el desarrollo de la modernidad, como una disciplina normativa de la correcta interpretación. En *El ser y el tiempo* lo define como *el intento de determinar la esencia de la interpretación, a partir de la esencia hermenéutica de la existencia humana*. “Así, la hermenéutica se convierte en la interpretación de la auto-comprensión y de la comprensión humana del ser.”⁴¹ Encontramos aquí el giro ontológico de la filosofía hermenéutica. La comprensión nos lleva a la realidad originaria y nos permite una interpretación del conjunto de la experiencia humana. Un conocimiento válido no tiene que ver sólo con la objetividad, ni con el falso dualismo sujeto-objeto, tal y como se propuso en la diferentes vertientes de la modernidad, en tanto que la verdad hermenéutica consiste en el estar originario en un ámbito de sentido que se abre de modo inmediato pero que debe vincularse a una verdad enunciativa en tanto que la interpretación misma se vincula a los sentidos que el mundo ofrece.

La relación intérprete-interpretado se da como una co-comprensión que lleva a una forma de vida y ésta a una forma de ser.⁴² Se invierte el lugar de la interpretación y de la comprensión. Ahora, ésta tiene la primacía ontológica y la interpretación consistirá en la formación o elaboración continua de este

⁴¹ Emerich Coreth, “Historia de la Hermenéutica”, en H. G. Gadamer *et al.*, *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, 2002, p. 211.

⁴² Cfr. Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, parágrafos 31 y 32, pp. 160-172.

comprender. En este proceso, la comprensión no se convierte en algo diferente de sí misma, sino que logra autointerpretarse y autoesclarecese mediante las tareas interpretativas. Este comprender propio del ser ahí incluye esta posibilidad de formarse y comprenderse a sí mismo. Esta existencia comprensiva siempre se está realizando, es decir, está elaborando constantemente sus concepciones lo que nos lleva al círculo hermenéutico y permite, como lo señalamos más arriba, evitar la autoalienación y los malentendidos. Sin embargo, la misma comprensión, para ser posible requiere de una acotación, de concepciones que hayan fijado aunque sea provisionalmente lo que está en cuestión, dado que si es necesariamente inconmensurable e infinita imposibilitaría justamente la captación del sentido mediante las tareas interpretativas.

Cabe señalar que la relevancia y aportación de la Analítica existencial a la hermenéutica cobró su actual dimensión sólo después de la realización de la constitución del proyecto de una Hermenéutica filosófica como un saber que puede dar cuenta de la totalidad de los saberes, donde sujeto y objeto descubren su mutua correlatividad, en donde el sujeto, al momento de realizar la comprensión, se comprende a sí mismo, en un horizonte histórico determinado.

CAPÍTULO III LA NEOHERMENÉUTICA

Hans-Georg Gadamer fue uno de los grandes pensadores del siglo xx que logró elaborar una teoría general de la comprensión, un proyecto diferente a los anteriores que se denominaban de la misma manera, en particular, los anteriores a la época romántica. Si queremos determinar cuáles son las posibles articulaciones entre interpretación e historicidad debemos acudir a su obra e indagar en ella las categorías que articulan esta teoría y reflexionan sobre este problema.

El discípulo de Heidegger es quien inaugura con plena conciencia el proyecto de una hermenéutica filosófica como un saber que puede dar cuenta de la totalidad de los saberes, donde sujeto y objeto se descubren en su mutua correlatividad, en donde el sujeto al comprender el texto se comprende a sí mismo, en un horizonte determinado. Se trata de una nueva manera de trabajar en torno a los problemas filosóficos respecto a la tarea de la comprensión. La intuición fundamental de este pensador es que la interpretación debe defenderse de la arbitrariedad y las limitaciones de los hábitos mentales inconscientes y para esto debemos tener presente todo el ámbito de la precomprensión, en este aspecto integra, tanto la influencia romántica, como la fenomenológica y la analítica existencial.

A. La tarea filosófica de la comprensión

Ahora veamos los elementos fundamentales de esta propuesta, dado que algunas de sus tesis tendrían que ver directamente con nuestro problema: la vinculación

entre historicidad y comprensión en las tareas interpretativas.

Gadamer parte de sus estudios de la fenomenología, el análisis existencial y la filología clásica que mezclados con la influencia de Kant, Nietzsche, Dilthey y Heidegger desembocan en la propuesta de su hermenéutica filosófica.

1. El propósito de la reflexión hermenéutica.

En la filosofía de este pensador, el término hermenéutica no remite a una preceptiva del comprender como lo intentaba la hermenéutica antigua, la moderna y la romántica, tampoco es su idea investigar los fundamentos teóricos del trabajo de las ciencias del espíritu o la función que deben cumplir en la sociedad moderna. Para Gadamer, si existe alguna conclusión práctica tendrá que ver más bien con la honestidad científica de admitir el compromiso que de hecho opera en toda *comprensión*. La intención gadameriana es filosófica, su pregunta no indaga lo que debiéramos hacer sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer. Ciertamente la neohermenéutica parte del hecho de que las ciencias del espíritu históricas surgen del romanticismo alemán, se impregnan del espíritu de la ciencia moderna y administran una herencia humanista que las diferencia frente a otros tipos de investigación, posición que lo lleva más allá de Dilthey. Lo anterior no implica la negación de la posibilidad que algunos métodos de las ciencias naturales puedan aplicarse a las ciencias sociales, ni pretende reavivar la disputa entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Afirma Gadamer:

Lo que tenemos ante nosotros no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetivos de conocimiento. La cuestión que nosotros planteamos intenta descubrir y hacer consciente algo que la disputa metodológica acabó ocultando y desconociendo, algo que no supone tanto limitación o restricción de la ciencia moderna cuanto un aspecto que le precede y le hace posible [...] Sería una vana empresa querer hacer prédicas a la conciencia del querer saber y del saber hacer humano. *[El objeto de mi indagación filosófica] es el conjunto de la*

experiencia vital humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta *cómo es posible la comprensión.* Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad [...]⁴³

La comprensión está en el ser mismo de la cosa, designa el carácter fundamentalmente móvil del ser-ahí, tal como lo había mostrado Heidegger. Rechaza todo fundamento extrahistórico o transhistórico que pretenda fundamentar la comprensión, sea matemático o estético. El universo hermenéutico abarca a ambos espacios.

2. La articulación de los conceptos de 'formación' y 'experiencia' en la hermenéutica.

Gadamer considera que la descripción nomológico-deductiva no puede captar un aspecto esencial del mundo humano: la experiencia de sentido, la experiencia de contenidos dotados de sentido. Su respuesta se orientó a mostrar cómo se produce nuestra comprensión del ser, del arte, de la historia y del lenguaje. En esta tarea, dos conceptos son fundamentales: el de formación y el de experiencia. Exploremos sus connotaciones.

Bildung significa 'cultura' o 'formación' y fue una categoría fundamental de la fenomenología husserliana. En Gadamer, se refiere al contenido del conjunto de realizaciones objetivas de un pueblo o individuo, en el que es tan importante el contenido de esta formación como el proceso mediante el que se adquiere. O dicho de otro modo, 'formación' denota la cultura que posee el individuo, así como el resultado de su formación en los contenidos de su tradición.

Este término, significaba en Hegel que el ser humano no es lo que debe ser sino que necesita formarse. La esencia formal de la 'formación' consiste en la *universalidad*, en el ascenso a lo general. Sólo quien se ha formado es capaz de verse desde los otros y es capaz de poseer un autodomínio. El sujeto sale de sí para volver a sí mismo. Formarse es retornar a sí mismo desde lo otro.

⁴³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 11 y 12. (Las cursivas son mías).

Desdoblarse para luego reflexionarse. Se establece, de esta manera, una nueva relación entre sujeto y objeto, que en términos hegelianos es expresado como 'mediación'. Sujeto y objeto son interdependientes en su misma constitución. Esto implica dos aspectos: por un lado, el objeto no puede ser visto ni comprendido en una inmediatez abstracta, sino únicamente en la totalidad de un movimiento mediador que comprende de igual modo objeto y sujeto y que, mediando, determina el uno por el otro; y en otro distinto, tampoco el sujeto, en todo lo que determina y condiciona *a priori* su conocimiento, puede ser comprendido abstractamente, aislado en sí, en la inmediatez de una mera contemplación interna.⁴⁴ La verdad no puede ser disociada de su devenir; ni el saber puede estar disociado del camino de la conciencia con que es alcanzado. El método no puede estar disociado de los contenidos. El objeto mismo no es algo extrínseco, es apropiado y configura la conciencia. Al acudir al concepto de formación se recupera la tradición humanista y la hermenéutica se presenta como una resistencia a las pretensiones de la ciencia moderna.⁴⁵ En la 'mediación' el sujeto está formado por la objetividad y el objeto está configurado por la subjetividad. Así, la *tradición*, como elemento mediador es uno de los elementos fundamentales en función de la cual se conjuga el dinamismo de lo subjetivo y lo objetivo mediante la *comprensión*. Comprender es como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Este desplazamiento es considerado por Husserl en sus textos de *Experiencia y juicio* y *La crisis de las ciencias europeas* a través del concepto de 'horizonte'. Cada percepción singular es co-determinada por un transfondo: "Según el cambio de determinación del contorno se modifica también la percepción misma [...] Cada vivencia influye en el patio de las vivencias ulteriores."⁴⁶ Horizonte significa la totalidad de lo que resulta percibido o anticipado temáticamente en el conocimiento singular, es un saber previo de contenido o determinaciones ulteriores que no han llegado al hecho o que no han llegado temáticamente a él. Sostiene el fundador de la Fenomenología: "Este saber previo

⁴⁴ Cfr. Emerich Coreth, "Historia de la Hermenéutica", pp. 309 y 310.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 47 et circa.

⁴⁶ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, p. 199.

es indeterminado en cuanto contenido, o determinado imperfectamente, pero jamás es totalmente vacío.”⁴⁷

Por otra parte, la categoría de *experiencia* en la neohermenéutica es el elemento clave en este proceso de *formación*, es la condición general de la negatividad la que tiene un sentido productivo al proporcionar un saber más abarcante, es un elemento fundamental en la formación de la conciencia, en su salida y en su retorno. La tradición es la que nos permite acceder a la experiencia, es un lenguaje que nos interpela desde el mismo pero que requiere de un estado abierto de escucha; la tradición deviene en experiencia en tanto la conciencia de la historia efectual se mantiene abierta a la pretensión de verdad que llega.

La verdadera experiencia siempre contiene la referencia a nuevas experiencias.⁴⁸ La experiencia forma parte de la esencia histórica del hombre, conlleva una reflexión o conocimiento de nosotros mismos, nos orienta a comprender que todas las expectativas y proyectos de comprensión de los seres finitos son finitos. “La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud”.⁴⁹ Así pues, la diferencia radica en la finitud, “[...] en la imposibilidad de la completud del conocimiento porque estamos atravesados siempre por las ataduras al pasado [...] y por las ataduras al futuro y su necesaria presencia en el proyectar.”⁵⁰ Este punto será continuado por Heidegger, al asignar la comprensión como un existenciarío del ser-ahí, y por Gadamer, mediante la fusión de horizontes que posibilita la comprensión y el diálogo con el pasado; mas lo decisivo en este planteamiento es que “[...] el hombre se encuentra previamente siempre ya en su mundo como en la totalidad de un horizonte en el que él experimenta cada vez lo singular y lo entiende en su sentido, en el que también él se experimenta y se comprende a sí mismo.”⁵¹ Subjetividad y objetividad están incluidas en un acontecer omniabarcante en el cual se realiza el conocimiento y la comprensión, condicionados por el lenguaje, el mundo y la historia.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁸ Hans Georg-Gadamer, *Verdad y método* I, p. 433.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ Mariflor Aguilar, *Confrontación, Crítica y Hermenéutica*, p. 130.

⁵¹ Emerich Coreth, *op. cit.*, p. 312.

Gadamer comienza estudiando la experiencia estética para garantizar la verdadera amplitud del fenómeno de la comprensión. En este aspecto de su indagación comienza analizando el concepto de juego. Aunque su teoría es realmente un intento de fundar todos los saberes que tienen que ver con contenidos que implican significado.

Veamos en los siguientes apartados algunos rasgos básicos de esta teoría hermenéutica.

B. El juego y la comprensión⁵²

El pensador de Breslau utiliza este término, en *Verdad y método I* así como en *La actualidad de lo bello*, para referirse al modo de ser propio de la obra artística. El problema lo sitúa en relación con la conciencia estética y la obra de arte. Sin embargo, en reflexiones posteriores reconoce la amplitud y necesidad que tiene el componente lúdico en la vida y en la cultura humanas.

En primer lugar, destaca la característica de la seriedad y el compromiso del juego, las referencias que estén fuera del mismo desaparecen al momento de realizarse.

El juego sólo cumple el objetivo que le es propio cuando el jugador se abandona del todo al juego. Lo que hace que el juego sea enteramente juego no es una referencia a la seriedad que remita al protagonista más allá de él, sino únicamente la seriedad del juego mismo.⁵³

De esta manera el jugador no puede tratar al juego como un objeto, sino que para ser buen jugador debe integrarse a él. Se trata de un hacer comunicativo en el que la participación resulta esencial para la realización del mismo. Así sucede también con la obra de arte, no se puede dar cuenta de ella, e incluso no puede considerarse totalmente terminada, sin que el espectador se involucre con

⁵² Cfr. Hans Georg-Gadamer, "El juego", en *Verdad y método I*, pp. 142- 156.

⁵³ *Ibid.*, p. 144.

ella mediante su aceptación o su rechazo. Las diferencias entre el artista y el espectador desaparecen, en tanto que, para la construcción del sentido de la obra se requiere una perspectiva más integradora no sólo de los involucrados sino del momento en el que se realiza:

[...] en una experiencia que modifica al que la experimenta [...] de tal manera que lo que queda no es el sujeto de la experiencia del arte [...] sino la obra de arte misma. Y éste es precisamente el punto en que se vuelve significativo el modo de ser del juego.⁵⁴

Si un sujeto debe comprender la obra de arte – y cualquier otra obra del conjunto de la experiencia humana – debe comportarse lúdicamente, dejarse envolver por ella, dejarse jugar por ella mediante la palabra, olvidarse de la conciencia subjetiva que dicotomiza la experiencia entre un sujeto y un objeto mediante una relación de apropiación o, mejor, de involucramiento con la misma.

Los usos metafóricos del lenguaje también sirven para entender su naturaleza. La connotación de estos usos nos refiere a un movimiento, a un vaivén que no está fijado. El devenir no tiene ninguna otra finalidad que el cambio mismo. “El juego es la realización pura del movimiento”.⁵⁵

Ante todo, el modo de ser del juego está en su naturaleza mediada: “algo está en juego”; incluso en las comunidades primitivas no hay una distinción entre modo de ser y jugar, tal como lo ha demostrado Huizinga.⁵⁶ Gadamer lo refiere con precisión: “El juego representa claramente una ordenación en la que el vaivén del movimiento lúdico parece como por sí mismo. Es parte del juego que este movimiento tenga lugar no sólo sin objetivo ni intención, sino también sin esfuerzo.”⁵⁷ En esta conceptualización, el juego aparece como movimiento inmanente, sin finalidad – de auto apropiación o de ganancia, por ejemplo – pero también como falta de un sentirse esforzado, es decir, de manera espontánea, un

⁵⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 146. Ver también de Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 73.

⁵⁶ Ver su magnífica obra *Homo ludens*.

⁵⁷ Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 147, ver también en Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 66.

estar siendo jugados – sentido medial -, el juego es pura auto manifestación y automovimiento – que podemos considerar como características de todo lo viviente.

El olvido de sí, la ausencia de manipulación, el dejarse llevar connotan un peligro para el jugador, en todo caso en estos riesgos consiste la fascinación que provoca el juego.

Es necesario considerar otro aspecto del juego: las representaciones que conlleva y sus significaciones para “alguien”. Esta *representación para...* es característica tanto del juego como de la obra de arte. El arte como el juego están abiertos a un espectador: “La representación del arte implica esencialmente que se realice para alguien, aunque de hecho no haya nadie que le oiga o que lo vea. [...] Y podemos añadir, inmediatamente: una determinación semejante del movimiento de juego significa, a la vez, que al jugar exige siempre un «jugar-con.»⁵⁸

Ahora bien, lo particular del juego humano estriba en que el juego también puede incluir en sí mismo a la razón, el carácter distintivo más propio del ser humano consistente en poder darse fines y aspiraciones de manera consistente y, a la vez, puede esquivar lo característico de la razón conforme a fines. Pues la humanidad del juego humano reside en que, en ese juego de movimientos, ordena y disciplina, por decirlo así, sus propios movimientos de juego como si tuviesen fines. Eso que se pone reglas a sí mismo en la forma de un hacer que no está sujeto a fines es la razón.

De estas reflexiones sobre el modo de ser del juego y que aplica a la obra artística, Gadamer sacará algunas implicaciones que definen la comprensión del conjunto de la experiencia humana del mundo, así como su praxis vital, en particular la co-pertenencia sujeto y objeto y la relación medial entre ambos.

C. La significación de los ‘prejuicios’

⁵⁸ *Ibid.*, p. 154. Ver también de Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 77.

Una de las grandes falacias en los principios epistemológicos instaurados por el empirismo fue el de la “inmaculada percepción”. Nuestra mente no es una *tabula rasa*, como el ejemplo de la cera, a la que se refiere el *Teeteto*,⁵⁹ en la que se imprimen las percepciones provenientes de la realidad. Nuestro conocimiento así como nuestra comprensión del mundo no parten de la nada sino de un conjunto de conocimientos, expectativas y prejuicios previos que dan sentido a esta búsqueda. Heidegger y luego Gadamer llaman ‘precomprensión’ a este conjunto de elementos. Dentro de este ámbito previo al entendimiento tienen un lugar relevante los ‘prejuicios’. Para toda interpretación es importante tomar conciencia del carácter prejuicioso de toda comprensión. Sin embargo, en este punto tenemos que enfrentarnos a la devaluación que la Ilustración hizo de éstos en aras a la consecución de un pensamiento claro y distinto. Los pensadores ilustrados sostuvieron que los prejuicios eran modos deformados de percibir la realidad; tanto los prejuicios que descansaban en la referencia y el respeto a una autoridad particular, como aquellos que se cometían por precipitación. La Ilustración radicalizó el *sapere aude*⁶⁰ y se enfrentó maniqueamente a la tradición, en particular en contra del saber establecido en las Sagradas Escrituras y el saber dogmático. Sólo aceptaba aquellos prejuicios que estuvieran justificados por el conocimiento racional, esto posibilitó movimientos como el Romanticismo o la ‘Revolución del pasado’ de Burke. La ley de la historia nos había llevado a transitar del *mythos* al *logos*. La Ilustración pretendía que el pensamiento humano se liberara de todo prejuicio y superstición; tal idea descabellada dio paso al nuevo mito de la sociedad ilustrada.

El Romanticismo fue, en alguna manera, la inversión de la Ilustración, pasó del mito de la sociedad ilustrada al del paraíso ideal, al señalar la necesidad de atender al desarrollo natural de la sociedad. Después vino el Historicismo, derivado también del ‘movimiento de las luces’, que pretendía valorar el pasado y reconocer incluso su superioridad en algunos aspectos. Pretendía la liberación de

⁵⁹ En Platón encontramos una primera exploración sobre el conocimiento verdadero. En su diálogo el *Teeteto* se exponen y analizan tres definiciones de *episteme*. En este contexto se proponen los símiles de la cera y del palomar. Cfr. *Teeteto*, 115b, p.901.

⁶⁰ *Vid. supra*, el apartado donde se el contexto del surgimiento de la Crítica de la razón histórica, en la que se retoman los análisis de Kant, Foucault y Baumler.

las cadenas de la ignorancia y alcanzar un conocimiento objetivo y universal de lo histórico tal y como lo estaban logrando las ciencias de la naturaleza respecto al universo. Se dio una animadversión contra la tradición y la autoridad, a las cuales consideraban o imposibles o absurdas para los alcances de una perspectiva racional, en la medida en que eran comprendidas como *lo pasado*. Contrariar la tradición es lo normal; lo vigente es lo actual, lo nuevo, *lo moderno*.

Frente a estas consideraciones, la hermenéutica filosófica pretende superar el prejuicio de evitar todo prejuicio. La existencia humana está condicionada de muchas maneras. La razón sólo existe como real e histórica en cuanto está referida a lo dado en lo cual se ejerce. Prejuicio, *Vorurteil*, es “un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva [...] de todos los momentos que son objetivamente determinantes.” El prejuicio tiene un matiz tanto positivo como negativo. La comprensión histórica pretende recuperar el sentido positivo del prejuicio y determinar su influencia en todo intento de interpretación. Los prejuicios de un intérprete forman parte de su tradición y de su realidad histórica. Si esto es cierto, es necesario plantearse epistemológicamente y desde estas premisas el problema de la verdad, del lenguaje, de la función de la autoridad y del significado de la tradición en el contexto de la neohermenéutica. Dada la historicidad de la comprensión y la mutua pertenencia de sujeto y objeto es posible considerar ahora el proceso que deriva de tal concepción.

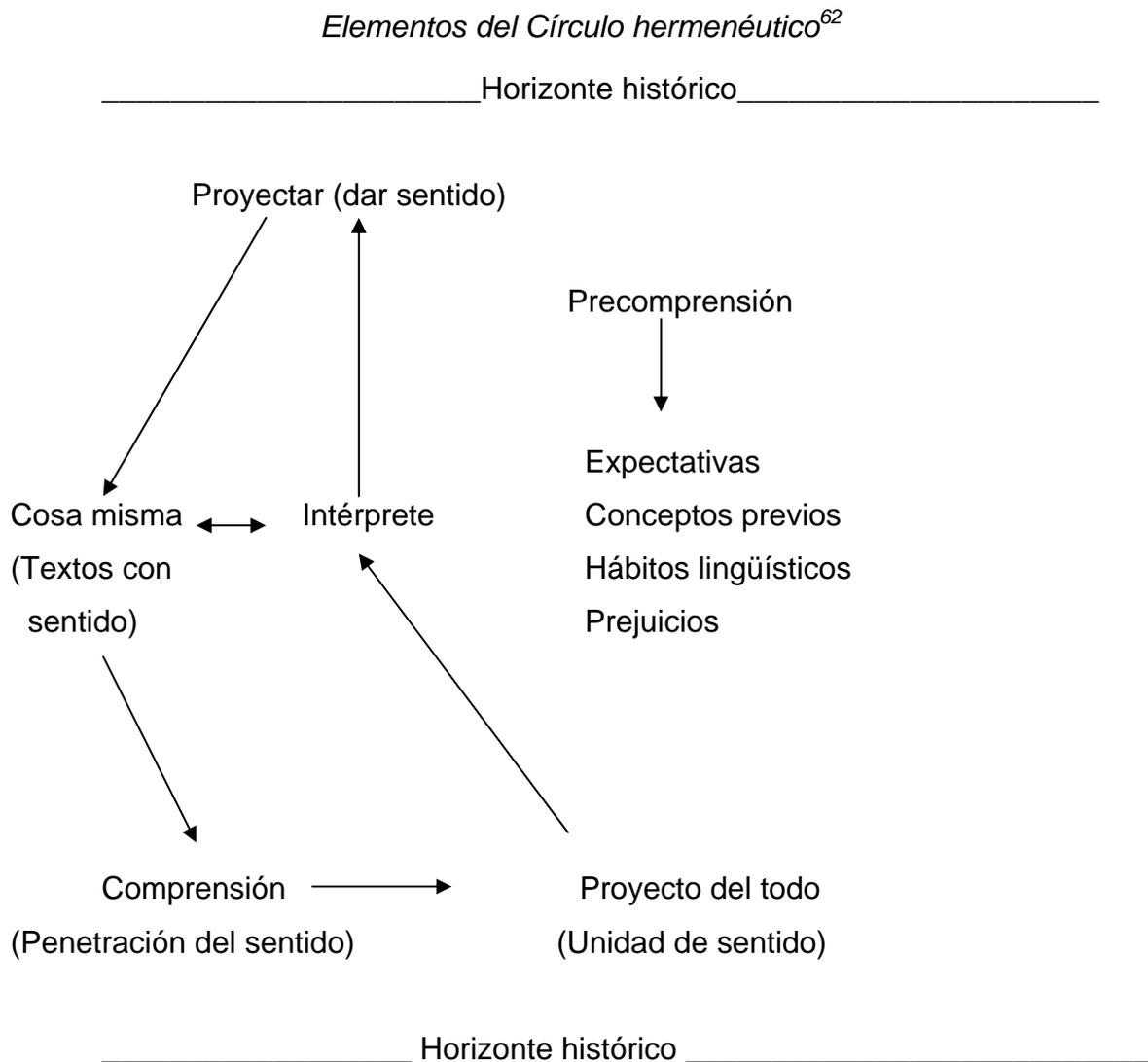
D. El círculo hermenéutico y la historicidad

Gadamer parte del aporte de Heidegger sobre la preestructura de toda comprensión y articula la cuestión de la historicidad en las tareas de interpretación, liberando así el concepto científico de verdad.

Heidegger deriva, como señalamos anteriormente, la estructura de la comprensión de la temporalidad del ser-ahí -*Dasein*, lo que permite la constante autocorrección de la comprensión. De esta manera, el proceso tiene una estructura circular. La comprensión siempre debe asegurarse desde la cosa misma, evitando imponer las ideas propias o los conceptos comunes, lo que se

tiene propiamente como dato y proyecto.⁶¹ De esta manera la interpretación será clara para cualquier intérprete.

Hasta este punto, Gadamer no hace más que describir cómo se realiza la interpretación. Veamos un esquema de este proceso:



El círculo hermenéutico va depurando las interpretaciones inadecuadas a partir de la *cosa misma*, se trata de una nueva concepción cuya comprensión está

⁶¹ *Ibid.*, p. 332.

⁶² *Ibid.*, p. 333.

en contra de la interpretación arbitraria que parte de conceptos populares e intenta proyectar un sentido del todo. Se trata de un proceso continuo en el cual el movimiento del comprender es un constante estar proyectando sentido. Cada proyecto debe haber examinado las opiniones previas que le subyacen en cuanto a su origen y validez y debe confirmarse en la cosa misma.

Frente a esta tarea se presentan cuando menos tres dificultades. La primera tiene que ver con nuestros hábitos lingüísticos que están aunados a nuestras opiniones y experiencias previas. Esta dificultad consiste básicamente en suponer que el sentido de un término en un texto determinado es el mismo en el que yo lo uso. La segunda consiste en el problema de ¿cómo salir de las opiniones preconcebidas?, ¿cómo integrar lo que dice un texto a lo que yo pienso? La tercera vicisitud consiste en: ¿cómo dar cuenta de la opinión del otro, si lo primero que percibo de ella es que no es mía?

Gadamer propone cuando menos tres soluciones a los problemas anteriores: la primera, ante la duda sobre el significado de un término determinado lo que debe prevalecer es la comprensión del texto o de su autor desde sus propios hábitos lingüísticos; la segunda, consiste determinar el sentido que el texto mismo tiene en su conjunto y, finalmente, es necesario estar abiertos a las opiniones del otro e integrarlas a la propia, estar abiertos al texto y confrontarlo con nuestras opiniones.

Según las consideraciones anteriores, la tarea hermenéutica se convierte en un *planteamiento objetivo*⁶³ que implica una disposición a dejarse decir e interpelar por la alteridad del texto y una toma de conciencia de los hábitos lingüísticos, expectativas, conceptos previos y prejuicios que intervienen en nuestra comprensión de un texto determinado. Si concebimos así la interpretación y la preestructura de la comprensión, *El Ser y el tiempo* de Heidegger es un ejemplo en el cual se dan estas actitudes de previsión y de conciencia sobre el ámbito de la precomprensión y pretende asegurarse en la 'cosa misma', en este caso sobre el ente.

El esquema del procedimiento hermenéutico o acto interpretativo, según

⁶³ *Ibid.*, p. 135.

este pensador, sería el siguiente:

Existen textos provistos de sentido que a su vez hablan de cosas.

El intérprete se acerca con su precomprensión, sus prejuicios, presuposiciones y sus expectativas al texto que interpretará.

El intérprete esboza de manera preliminar un proyecto de significado de dicho texto.

El intérprete irá elaborando y reelaborando el proyecto inicial con nuevos proyectos de significado.

El comprender un texto sólo llega su plena posibilidad si no parte de presuposiciones arbitrarias.

El intérprete tiene que poner a prueba la legitimidad de sus presuposiciones.

La historia de los efectos de un texto determina la plenitud de su sentido.

La comprensión de un texto termina siendo una experiencia originaria del ser, así como del conjunto de la experiencia humana. En esta propuesta se recupera la necesidad de la conversación, de la fusión de horizontes interpretativos que se dan en la *tradición* porque es en el diálogo donde la comprensión adquiere su sentido más pleno.

La hermenéutica filosófica presupone una filosofía hermenéutica o interpretación de la realidad omnímoda como realidad interpretada. Lo real está unido al sujeto, el sujeto al conocerse conoce al mundo en el que vive, así que todos los opuestos están interrelacionados y se muestran en su mutua correlatividad. Es lo que Gadamer, siguiendo a Heidegger, llama 'círculo hermenéutico'. De aquí podemos desprender dos principios centrales de la propuesta: todo conocimiento implica una interpretación y la realidad es concebida como lenguaje, lo real sólo acontece en la mediación del lenguaje.

Hemos expuesto en sus aspectos básicos la teoría de la comprensión formulada por Gadamer. Su premisa fundamental es que la interpretación debe defenderse de la arbitrariedad y las limitaciones de los hábitos mentales inconscientes y para esto debemos tener presente todo el ámbito de la precomprensión. En esta propuesta se recupera la necesidad del diálogo, de la

fusión de horizontes interpretativos que se dan en la 'tradición'. Lo real está unido al sujeto, el sujeto al conocerse, conoce al mundo en el que vive, así que todos los opuestos están interrelacionados y se muestran en su mutua correlatividad. De aquí se desprenden dos principios: todo conocimiento implica una interpretación y la realidad es concebida como lenguaje, lo real sólo acontece en la mediación del lenguaje, en la interacción constitutiva entre sujeto y objeto. El comprender se entiende como una forma de ser humana y de dar sentido al mundo, como una forma de convivencia entre aquellos que se comprenden. La neohermenéutica va más allá de intenciones prescriptivas y de dualismos epistemológicos e historicistas, incluso más allá del mismo proyecto promovido por la modernidad. En ella se plantea la interpretación como un proceso universal, histórico, abierto y relativo, pero delimitado por el ámbito de la precomprensión, de la tradición y de la autoridad, todos ellos mediados por el lenguaje.

E. El giro ontológico del lenguaje y la comprensión

Lenguaje no sólo significa lo incomunicable de la esencia espiritual de lo que por sí mismo carece de palabra.

Walter Benjamin⁶⁴

Uno de los aspectos que más polémica han causado en el pensamiento gadameriano es su planteamiento en torno al lenguaje como el hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica, dado que con sus análisis abre una ámbito muy amplio de cuestiones sobre el carácter mediador que le otorga al lenguaje en nuestro comprendernos como seres en el mundo y en general de la experiencia humana y, de esta manera, cuestiona la pertinencia y validez de las teorías representacionistas sobre el lenguaje.

Aunada a esta tesis, Gadamer sostiene que la estructura que lo caracteriza y la realización del lenguaje se da en el diálogo. Ahora bien, este redescubrir el

⁶⁴ Walter Benjamín, "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje en los humanos", citado en Crescenciano Grave, *La luz de la tristeza. Ensayos sobre Walter Benjamín*, p. 33.

carácter lingüístico del ‘fenómeno de la comprensión’, supone al mismo tiempo emanciparnos del paradigma cientificista del conocimiento, de la visión instrumental del lenguaje, así como del uso predominante de la lógica apofántica.

De esta manera la ‘primacía de la lingüisticidad’ en la existencia humana marcada por el horizonte histórico es sostenida desde los dos tomos de *Verdad y método* hasta las obras posteriores, en las que se ocupa del lenguaje creativo por excelencia: la poesía.

El punto de partida se inscribe en una concepción ontológica del lenguaje, entendido éste tanto como “[...] el medio universal en el que se realiza la comprensión misma, [...] así como el horizonte y el medio en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre las cosas”⁶⁵.

Se puede sostener que la comprensión es algo que ocurre siempre de forma lingüística, en el sentido de que comprender no es algo distinto del hablar de la cosa misma y ponerse de acuerdo sobre algo. De lo que resulta a su vez que el lenguaje es comprensión e interpretación en la medida que vive de la unidad interna del pensar y del hablar.

El lenguaje no es un medio abstracto en el que se encuentre lo uno o lo otro, sino la suma de todo lo que puede encontrarse en la conversación. Este vivir en el lenguaje, significa moverse en el lenguaje sobre algo y en el lenguaje encontrarse con otro⁶⁶. En esta línea que pone de relieve la intersubjetividad del lenguaje, Gadamer hace suya la tesis aristotélica del hombre como un ser dotado de lenguaje⁶⁷. Asimismo, integra las propuestas de la Escuela Histórica alemana y radicaliza los planteamientos de Humboldt a partir del modelo dialógico que permea su concepción sobre el lenguaje.⁶⁸ La tesis de que el mundo está constituido lingüísticamente, no afirma solamente que el mundo es mundo en cuanto accede al lenguaje, sino que el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia

⁶⁵ Hans Georg Gadamer, *Verdad y método I*, p. 467 y pp. 462 y 463.

⁶⁶ Cf. H-G. Gadamer, “La herencia de Hegel”, en: *Antología*, pp. 316 y 317.

⁶⁷ Hans Georg Gadamer, *Verdad y método II*, p. 203.

⁶⁸ Cf. Cristina Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*. En particular los capítulos II: “La consideración del lenguaje en su dimensión constitutiva en el planteamiento de Humboldt”, pp. 31-65 y III “La concepción del lenguaje de la hermenéutica filosófica”, pp. 67-123.

en el hecho de que en él se representa el mundo mismo. Por lo tanto, en último término, para Gadamer, la humanidad originaria del lenguaje significa al mismo tiempo la lingüística originaria del 'ser en el mundo' del ser humano.⁶⁹

La tarea hermenéutica construye relaciones de sentido por medio del lenguaje que están por encima de la objetividad y la claridad de las propias expresiones humanas. Se puede también afirmar que el fenómeno hermenéutico adquiere un alcance universal gracias al lenguaje: no sólo los fenómenos histórico-espirituales, sino todo cuanto puede ser comprendido es, en principio, comprensible, justamente porque puede ser articulado lingüísticamente (aunque de hecho no lo sea).⁷⁰ Sin la posibilidad de la mediación lingüística no tendría sentido pretender que se comprende verdaderamente algo y no hay nada acerca de lo cual no pueda decirse alguna cosa con sentido. Sin palabras que la puedan expresar, la comprensión quedaría incompleta. Éste es el sentido de la afirmación, muchas veces mal entendida, según la cual: "El *ser que puede ser comprendido es lenguaje*".⁷¹ Ya en el apartado sobre Heidegger, se analizaba la relevancia del lenguaje en relación con la apertura del Ser, ahora en la obra gadameriana se mantiene y clarifica el giro ontológico del lenguaje y revela la estrechez del análisis positivista sobre el mismo.

Gadamer enriquece más esta concepción y afirma:

Las cosas se mantienen ocultas por naturaleza [...] Igualmente, el encubrimiento es propio de la acción y el lenguaje humano mismo. Porque el lenguaje humano no sólo expresa la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño. Hay, pues una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje.⁷²

⁶⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 531.

⁷⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 265.

⁷¹ *Ibid.*, p. 567 y ss.

⁷² Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 53 y ss.

El lenguaje es el medio por el cual adviene un mundo con sentido y nos vemos envueltos en él en la circunstancia y lugar en la cual se da este acontecimiento revelador. Concluye así su exposición y reafirma lo que hemos expuesto:

El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella. Lo que queremos expresar con la verdad [...] posee, pues su propia temporalidad e historicidad. Lo que averiguamos con asombro cuando buscamos la verdad es que no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por tanto sin el elemento común del consenso obtenido. Pero lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo sobre otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento, y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual.⁷³

El lenguaje es el medio por el cual se nos presentan las cosas, pero al mismo tiempo las palabras que efectivamente pronunciamos no logran expresar adecuadamente lo que obtenemos al comprender. Dado que las palabras no pueden dar adecuada cuenta de todo lo que se comprende cuando algo se comprende y de todo lo que se dice cuando algo se dice, ellas siempre se quedan cortas y llaman a seguir escuchando y buscando más palabras que permitan desarrollar la comprensión, es decir, interpretar, y finalmente hacer filosofía⁷⁴. No filosofamos porque estemos en posesión de la verdad absoluta, sino justamente porque ésta nos falta.

El giro ontológico ha tomado primacía en la indagación hermenéutica, sin embargo, se ha desdibujado la manera epistemológica y metodológica como podemos acceder a la comprensión, en la medida que el conjunto de elementos y condiciones que señalan tanto Heidegger como Gadamer señalan la no necesidad fundacionista de un conocimiento que apele al método científico, sino que hunde sus raíces en lo pre teórico y el mundo fáctico y se orienta a otro tipo de manifestaciones rebasan nuestra propia deliberación y nuestros propios alcances

⁷³ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 564.

individuales y apelan a un horizonte histórico y a una intersubjetividad dialógica que nos siempre se alcanzan.

CAPÍTULO IV HERMENÉUTICA Y ANALOGÍA

En este capítulo se plantea, de manera general, una aproximación al problema de la analogía y su relación con la Hermenéutica, confluencia que permite dar cuenta de la orientación ontológica y epistemológica de nuestra comprensión e historicidad. Con la caracterización del concepto de analogía, así como la exploración vinculada a la Hermenéutica, pretendemos continuar la búsqueda de sentido emprendida mediante una Teoría del comprender que explore cómo algunas cosas y relaciones las vivimos y las conocemos de modo analógico.

Podríamos formular la pregunta central que orientará este capítulo de la siguiente manera: ¿Qué relación existe entre la analogía y las tareas de la comprensión? ¿Pueden unirse ambas para dar cuenta de su propia de cómo la interpretación está vinculada a la historicidad en la cual se da este acontecimiento? En las diferentes aproximaciones que podemos hacer entre una interpretación en un determinado contexto histórico ¿puede la analogía darnos una manera de comprensión que evite los dualismos provenientes de la herencia de la modernidad y establecer una interpretación relativamente estable? ¿Cómo habremos de concebir la analogía: desde aspectos puramente semánticos y formales o debemos ampliar su concepción mediante la pragmática?

La interpretación como un objeto central de la hermenéutica ha recibido diferentes tratamientos y ha sido estudiada desde diferentes ángulos. Las características y la validez que puede tener una interpretación determinada varían desde posturas teóricas que pretenden establecer la verdadera y única interpretación hasta corrientes filosóficas en las que se propone una apertura infinita de las interpretaciones, hasta tal punto que no podemos saber

exactamente cuál es la más cercana al texto o problema que estamos abordando. Esto podría destruir las finalidades primordiales de la hermenéutica, a saber, el ámbito de la comprensión, como un modo de ser, el diálogo entre las diferentes posiciones y la posibilidad de obtener un conocimiento racional que permita complementarnos en tanto humanos que quieren, sienten y piensan.

Nuestra tarea en este apartado consiste en analizar, si existe, la relación y las posibles co-determinaciones entre analogía y una Teoría de la comprensión y explicitar cómo se ha dado esta relación en la Hermenéutica analógica.

A. Conceptualización de la analogía

La analogía tiene la característica de ser una categoría filosófica compleja y difícil y, como si esto fuera poco, tiene la capacidad de funcionar y de utilizarse en diferentes disciplinas naturales y sociales, así como en diferentes ámbitos de la creación. Debido a este rasgo, varios pensadores han sostenido la necesidad de abordarla antes de tratar alguna problemática filosófica. Así que si queremos considerar la interpretación en relación con la historicidad que le es propia, deberemos abocarnos a tratar esta cuestión. Sabremos, de esta manera, si la analogía puede aportar algo a una Teoría de la comprensión y cómo, a partir de este vínculo, dar cuenta de nuestra historicidad.

La utilización de la analogía tiene un amplio desarrollo ya que la podemos encontrar desde los textos homéricos⁷⁵, aparece luego en los filósofos presocráticos, en especial, en los pitagóricos, hasta llegar a un espléndido tratamiento en los diálogos de Platón⁷⁶ y en los trabajos aristotélicos⁷⁷. En la Edad Media, es tratada por Tomás de Aquino⁷⁸, al final de esta época es desarrollada

⁷⁵ La analogía fue utilizada por Homero para describir las guerras entre los griegos y los troyanos, así como entre los supremos adversarios, *v. gr.* Aquiles y Héctor, Menelao y Alejandro, entre otros; semejanzas que tomó con ingenio de las destrezas de los animales y de las fuerzas de la naturaleza. Aquiles, por ejemplo, es comparado con el león que arremete contra los corderos y liebres, es decir, contra los troyanos (Cf. *Iliada*, XXIV). También son bellas las metáforas usadas por Homero: llama a los remos “*alas de la nave*” (Cf. *op. cit.*, XI); Ulises, para referirse a su hijo, lo llama “*dulce luz*” (Cf. *op. cit.*, XVI).

⁷⁶ Cf. Platón, *La República*, VII, 14, 534 a6. La alegoría de la caverna contiene varios razonamientos analógicos.

⁷⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 6, 1047b 35 y ss.

⁷⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 13, a. 5.

por el pensador español Francisco Suárez⁷⁹, y más recientemente la encontramos desarrollada en los trabajos de Peirce⁸⁰, de Heidegger y de Ricoeur.

En este apartado presentamos una conceptualización y una clasificación de la analogía a partir del pensamiento de Aristóteles y de Tomás de Aquino. Tratamos, en primer lugar, la noción nominal y real de analogía y, dentro de la última, los dos procesos –inductivo y deductivo– que hacen posible llegar a una caracterización de la misma. Después presentamos el concepto formal y el *objetivo* de lo análogo, así como su fundamento según la orientación tomista. En tercer lugar, damos una clasificación de la analogía, señalando cuál es útil a nuestro propósito.

1. La noción de analogía

El concepto de analogía no puede ser definido de modo estricto, sino describirse sólo de una manera aproximativa, “[...] como nos dice la semántica, lo análogo tiene un margen de variabilidad que le impide reducirse a lo unívoco pero que también le impide dispersarse en la equivocidad [...] lo análogo es preponderantemente diverso, que respeta las diferencias, pero evita la pura diferencia [...]”⁸¹. En todo caso, se puede considerar que la analogía es una noción análoga. Por lo tanto, no podremos hacer definiciones rigurosas ni absolutas, como las que hacemos con las nociones unívocas. Es conveniente comenzar con el significado etimológico del término para ver como a partir de él se han ido desplegando otros significados que oscilan de lo metonímico a lo metafórico y que de alguna manera hacen más compleja la relación con los procesos antes señalados, así como con su posible viabilidad y aportación al enriquecimiento de la teoría hermenéutica.

⁷⁹ Vid., Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, tomo IV, apartado sobre la Analogía.

⁸⁰ A partir de lo que se conoce como abducción e icono en Peirce, Beuchot ha establecido una relación interesante con la analogía. Cf. *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 23 y ss.

⁸¹ Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 25.

a. Sus connotaciones etimológicas.

El nombre *analogía* viene del griego y significa proporción. Está compuesto del prefijo ‘ana’ y del sustantivo ‘logos’⁸². ‘Ana’ es el prefijo que significa a través o más allá, lo que orienta más allá del *logos*, lo que remite al símbolo. *Logos* o razón es la conmensuración o adaptación entre dos cantidades homogéneas; por ejemplo, entre dos y cuatro, donde cuatro es el doble de dos. *Analogía* es, pues, la comparación entre dos *logoí*, es decir, su conveniencia, tanto entre números como entre cantidades continuas.⁸³

Aunque este término no fue inventado por Aristóteles, es utilizado de manera relevante en su *Metafísica*.⁸⁴ El origen de este concepto parece que se debe a los matemáticos griegos que, desde las primeras investigaciones matemáticas y musicales de los pitagóricos, elaboraron una teoría de las proporciones. Por ejemplo, Eudoxo de Cnido extendió el uso de las relaciones y de las proporciones, difundiendo en la geometría. Por su parte, Platón había vislumbrado las posibilidades de la proporción para *unificar lo diverso*, incluso fuera del terreno matemático pero sin llegar a conceptualizar al ser por medio de la analogía.

El vocablo griego *analogía* puede ser traducido como “[...] proporción correspondiente, concordancia entre varios”⁸⁵; así puede entenderse el significado que los latinos dieron a dicha término al traducirlo por ‘proporción’. Cicerón⁸⁶ y Agustín de Hipona tradujeron el *kat’analogían* aristotélico por ‘según proporción’. Conservando este sentido, los grandes escolásticos⁸⁷ usaron los términos ‘proporción’, ‘según proporción’, ‘proporcional’ y ‘análogo’. Debemos aclarar que,

⁸² El vocablo griego *logos* es muy rico en significaciones. Es traducido habitualmente como ‘razón’, no obstante también tiene el sentido de ‘palabra’, ‘discusión filosófica’, ‘razonamiento’, ‘proporción’, ‘relación’, ‘analogía’ (*katà logon*, en proporción).

⁸³ Cfr. Alejandro del Cura, “Sobre la analogía”, en *Estudios Filosóficos*, 22, p. 81. Además, *vid.*, Jesús García López, *Estudios de metafísica tomista*, p. 33.

⁸⁴ Cfr. *Metafísica*, IV, 2, 1003 b33. Hablando del ente, Aristóteles señala que éste se dice de muchas maneras, pero, *con relación a uno (pròs én)*, *a partir de uno (ap’enós)*, *con proporción a una naturaleza (kat’analogían)*. También señaló la importancia que tiene la semejanza de relaciones para la comprensión de las *estructuras biológicas*.

⁸⁵ Cf. G. M. Manser, *La esencia del tomismo*, p. 470.

⁸⁶ *De Univers.*, 12; citado por Santiago Ramírez, “De la analogía según la doctrina aristotélico tomista”, en *La Ciencia Tomista*, julio 1921 - junio 1922, p. 4.

⁸⁷ Alejandro del Cura, *art. cit.*, p. 82.

para los latinos, el nombre 'proporción' equivale a '*pro rata parte*', '*pro rata proportione*', lo que en español equivale "a prorrrateo". El significado de esta última expresión es; a cada uno según su parte en el negocio, o lo que es lo mismo, a todos igual proporcionalmente.

b. Del uso común y del uso teórico de la analogía.

Generalmente entendemos por analogía cierta relación de semejanzas entre cosas distintas, esto es, *cierta similitud en la disimilitud*, a saber: *unidad en la diversidad*. Dos cosas, en el sentido común, pues, son análogas según la *semejanza* y la *desemejanza*. En el lenguaje científico, por ejemplo, frecuentemente se usa el razonamiento 'por analogía', en cuyo seno descansa lo fundamental de las hipótesis científicas. Aquí el razonamiento por analogía consiste en la atribución de un carácter a un objeto por la *presencia* de este carácter en objetos semejantes. Se trata de un proceso comparativo que va de lo particular a lo particular, y que produce solamente *verosimilitud*. Así las *analogías científicas* son más *identidades* de índole específica o genérica, ya que buscan acrecentar el conocimiento partiendo de lo ya conocido y proponiendo hipótesis que ya falseen sus teorías o ya las confirmen, por supuesto, de cosas distintas, sólo que individuales o específicas.⁸⁸

c. La definición real

Comenzaremos por ir de las significaciones *reales* de la palabra 'proporción' según las distintas semejanzas, hasta los niveles más elevados de abstracción. Esto lo podemos entender desde la proporción matemática, en la que lo propio de las mismas es que se dé entre cantidades homogéneas y según una medida fija o

⁸⁸ Un ejemplo sobre este uso del razonamiento analógico se encuentra en la química con la tabla de clasificación periódica de los elementos. En la naturaleza existe un número limitado de elementos químicos; desde el más ligero, el hidrógeno, hasta el más pesado, el uranio. En 1870, Dimitri Mendeleiev comprobó que, si se organizaban los elementos químicos según sus masas atómicas crecientes, se hallaban *periódicamente* unas propiedades químicas o físicas parecidas. (Cf. P. Radvanyi y M. Bordy, *La radiactividad artificial*. Salvat Editores, Barcelona, 1987, pp. 5-8).

determinada y cierta: veinte es el doble de diez, exactamente; y cien de cincuenta y veinte de diez son también y con idéntica exactitud el doble.

Los escolásticos acostumbraron llamar ‘cantidad dimensional’ o ‘cantidad de mole’ a la igualdad o desigualdad que en rigor pertenecen al orden de la cantidad. No obstante, usamos conceptos cuantitativos en otros órdenes ajenos a la cantidad dimensional; por ejemplo decimos: Octavio Paz fue un gran poeta; Alfonso Reyes fue *sapientísimo*; Don Quijote fue *muy* idealista. Así, pues, utilizamos términos cuantitativos para realidades ‘no cuantitativas’, abstractas e, incluso, espirituales. La cantidad -en su aspecto matemático- puede ser considerada entonces no únicamente en su aspecto *dimensional (cuantitativa)*, sino también como “[...] accidente que mide a la sustancia y así le da una determinación nueva, que ella de suyo no tiene, y por lo tanto, de alguna manera, la *completa* y la *perfecciona*”.⁸⁹ A esto le llaman los escolásticos ‘cantidad virtual’. Partiendo de la materialidad se llega a una abstracción formal en la que se considera la actualidad (en acto) en ella, es decir, de perfección, de virtud. Ontológicamente hablando, la analogía consistiría en que *varias cosas esencialmente diversas sean en cierto modo entitativamente idénticas; la semejanza les viene de que* “[...] cada uno es perfecto en tanto en cuanto es; pero imperfecto en cuanto no es”.⁹⁰

De igual modo que la proporción matemática es de dos tipos, así también la analogía en la metafísica es considerada *simple* cuando dos cosas se comparan entre sí y que, particularmente, son binomios entre cuyos términos existe una cierta semejanza, aunque entre sí sean cosas diversas; a saber: la materia y la forma, la esencia y la existencia, la sustancia y los accidentes, la causa y el efecto, Dios y los entes; y es *compuesta o proporcional* cuando se comparan dos o más proporciones entre sí, en virtud de la ‘semejanza proporcional’ o proporción simple, se tiene la *proporcionalidad*.

⁸⁹ Hablar de la ‘cantidad virtual’ en los escolásticos revela la superación de la ‘cantidad de mol’ para llegar a la ‘cantidad trascendental’, a saber: el ser como lo más íntimo a todas las cosas, acto de los actos, perfección de perfecciones; el ser representa la cantidad virtual en tanto perfección.

⁹⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

La vía deductiva o descendente, *a priori*, analítica, va de de lo más general para descender, por vía del análisis, a describir la manera propia de *decirse*, de *predicarse* y de *ser* que llamamos analogía.⁹¹ Cuando se habla de la analogía de manera particular, inmediatamente viene la idea de que ésta se dice al menos de dos cosas, o de varias, debido a que la proporción no puede ser jamás de una cosa consigo misma en un solo aspecto. Esta relacionalidad es recuperada por la hermenéutica analógica en la medida que implica diversidad en el sentido, pero diversidad que se estructura siguiendo proporciones coherentes, resultando una interpretación analógica que acepta la diferencia, pero busca no perder la proporción.⁹²

Los nombres expresan conceptos. Los conceptos pueden ser de dos tipos: *unívocos* y *equívocos*. De ahí que un mismo nombre pueda *significar muchas cosas distintas* de varias maneras. Se denomina término unívoco al que expresa sus significados con el mismo concepto, como el concepto ‘humanidad’ incluye universalmente a todos los seres humanos en cuanto convienen en el mismo concepto. Otro ejemplo: ‘animal’ dicho de la rana, el jilguero o de mi vecino. Se llama término equívoco el que no comprende sus significados con el mismo concepto, sino con muchos, en cuanto difieren. Éste se divide en *equívoco por casualidad* y *equívoco por deliberación o análogo*. El primero es el simplemente equívoco y a él conviene lo establecido en la definición; así se tiene el concepto ‘gato’ para referir al animal o al juego o a la herramienta mecánica, de donde se concluye que lo significado por el término es *totalmente diverso*. El segundo es el *análogo*, “[...] y es aquel que significa sus significados en cuanto son uno de acuerdo a cierta proporción y no de una manera simple”,⁹³ como ‘sano’ es dicho del animal o del consumo de frutas y verduras. Lo significado por el término *no es totalmente diverso*.

⁹¹ Juan de Santo Tomás, *Compendio de lógica*, I, cap. 3, p. 37.

⁹² Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 27 y ss.

⁹³ Santiago Ramírez, *Opera omnia*, tomo II (3), § 610.

2. El concepto formal y el concepto objetivo⁹⁴ de lo análogo

El concepto formal de lo análogo o de la analogía es algo intermedio entre el concepto formal de lo unívoco –‘animal’, ‘hombre’– y lo equívoco –‘gato’–. Los conceptos unívocos permiten una correspondencia según el nombre y el significado bajo un género o especie para predicarse de muchos según una misma razón. Los conceptos análogos como intermedios incorporan verdaderamente *universalidad* tanto del nombre como del significado, el cual no conviene en un género supremo sino sólo en los trascendentales, y son predicados de muchos en razón de la igualdad y la diversidad. Los conceptos equívocos no son verdaderos universales, pues sólo convienen en el nombre, siendo predicados accidentales y, por ende, no convienen en ningún género ni trascendental, por ello son predicados de muchos, pero según una razón completamente diversa. Trasladémonos del orden lógico al de la *realidad*. Todo concepto que se diga objetivo responde a la universalidad, pero en el sentido de la naturaleza universal, es decir, como *fundamento* de la predicabilidad. A esto se le llama ‘universal en esencia’. Pues bien, el universal metafísico puede ser considerado por “[...] la *semejanza objetiva* de las cosas de donde ha sido obtenido [o bien por] *la participación de la forma o naturaleza abstracta* en los diversos inferiores”.⁹⁵

⁹⁴ El concepto objetivo corresponde más bien a *lo entendido* sobre *lo análogo*, no en cuanto real, sino en cuanto *objeto entendido*, es decir, lo que se conoce acerca de la realidad de lo análogo, el aspecto de ella conocido.

⁹⁵ Los seres humanos extraen la esencia de los entes concretos como un contenido inteligible *común* a muchos entes singulares, en virtud del proceso mental llamado abstracción. Así por ejemplo, detrás de las palabras ‘poeta’, ‘actor’, ‘pintor’, etc., se encuentra un elemento *común*: el *arte*, que resulta predicable de muchos individuos. Etimológicamente, lo *universal* viene de ‘uno en lo diverso’, ‘algo uno en varios’. La universalidad conceptual se fundamenta en la participación real de los entes en ciertas características comunes. En la realidad no existen universales, sino solamente entes singulares que hacen posible los mismos, a partir de lo individual, aquí y ahora. No obstante, la esencia puede considerarse en dos “estados”: uno real y otro en la razón humana. La condición metafísica de la esencia expresa el contenido real; la segunda, el punto de vista lógico. Son dos maneras de enfocar el universal: el primero es llamado *universal metafísico* y, el segundo, *universal lógico*. *El universal metafísico* es real pero abstracto. Encierra las notas constitutivas del ente en el significado (por ejemplo, ‘prudencia’ implica, en su comprensión, las notas de ‘virtud’, ‘pedir consejo’, ‘contar con la experiencia pasada’, etc.) *El universal lógico* es el universal -existente sólo en el pensamiento- predicado de los *individuos correspondientes*. (Se ha sintetizado en esta nota el apartado correspondiente a los universales de la obra de Juan José Sanguinetti, *Lógica*, EUNSA, Pamplona, 1985, pp. 43-47.).

Así pues, lo análogo, en relación con lo unívoco y lo equívoco, señala que las cosas análogas convienen entre sí, sin ser totalmente idénticas; *difieren* entre ellas, sin ser absolutamente diferentes. “Lo análogo es, pues, *identidad diversa* o *diversidad idéntica*. Participa de los dos extremos pero según su modo propio de medio.”⁹⁶ Asimismo cabe decir que, al considerar la unidad analógica, lo hacemos, evidentemente, como una *identidad de relación*.⁹⁷ Por tanto, la diversidad se encuentra en *algo* o hay, digámoslo así, una identidad en la diversidad que permite que *conocida una* se pueda *conocer la otra* en aquello en lo que es semejante.

Partamos sosteniendo, con Aristóteles, que la definición debe establecerse por género y diferencia,⁹⁸ entendiendo ‘género’ en el sentido de algo común, y el nombre de ‘diferencia’ en el sentido de algo particular distintivo. Juan de Santo Tomás es quien afirma: “[...] así, el sentido es que toda buena definición, para que explique alguna naturaleza, debe explicarla por aquello que le es propio y que la distingue de las demás; pues así se abarca toda la naturaleza de la cosa.”⁹⁹ La definición puede aplicarse a entes diversos, no hay uno solo definido, sino muchos. Además, lo definido debe ser universal, ya que sólo se define lo esencial.¹⁰⁰ En principio, lo propio de la analogía, su contenido objetivo, es que exprese, simultáneamente, *diversidad* y *semejanza*. Debido a esto, la analogía es semejanza imperfecta que no llega a la igualdad, por esto se entiende que contenga también semejanzas y diferencias.

El fundamento de la analogía es algo eminentemente relativo porque surge como unidad de las relaciones ópticas de varias cosas diversas. Es decir, es *una semejanza objetiva de las cosas diversas* que pone el pensamiento no objetivo. Como afirmó Aristóteles frente a los eléatas, la *existencia* de la pluralidad *real* de las cosas es un hecho *contundente*. Sin ésta, sería imposible todo devenir, toda actividad cósmica, toda mutación. El ser es, pues, tan íntimo y tan absolutamente

⁹⁶ A. del Cura, art. cit., pp. 89-90.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁹⁸ Cf. G. M. Manser, *op. cit.*, p. 491.

⁹⁹ Juan de Santo Tomás, *op. cit.*, II, cap. 2, 74.

¹⁰⁰ *Ibid.*, II, cap. 2, 78.

entitativo y necesario para todos los diversos analogados, que sin él no habría en absoluto ningún analogado. El ser da a todos los entes el ser que poseen.

3. La analogía y su relación con el ser.

La analogía en general, según lo señalado en los apartados anteriores, es “[...] un modo de predicabilidad según el cual un cierto predicado se atribuye a distintos sujetos, parte en el mismo sentido, parte en sentidos distintos”.¹⁰¹ Así es posible afirmar que “[...] la cuestión de la analogía es la cuestión de la identidad y de la diferencia, sucintamente: es el misterio de lo uno y de lo múltiple”.¹⁰² De ahí que sea una *predicabilidad intermedia entre la mera univocidad y la pura equivocidad*:

La predicación de algo respecto de diversos sujetos se puede hacer de varios modos: unas veces según una noción completamente la misma, y entonces se dice que se predica unívocamente, como animal, del caballo y del buey. Otras veces según nociones completamente diversas, y entonces se dice que se predica equívocamente, como perro, de una constelación y de un animal. Otras veces, por último, según nociones que en parte son diversas y en parte no diversas: diversas ciertamente en tanto que implican diversas relaciones, pero una (o las mismas) en tanto que esas diversas relaciones se refieren a su vez a algo uno e idéntico, y entonces se dice que se predica análogamente.¹⁰³

La analogía equivale a semejanza, pero una semejanza de los sentidos en que un predicado se atribuye a varios sujetos. “Predicar analógicamente es, pues, hacerlo en sentidos semejantes.”¹⁰⁴ Así se puede entender la esencia de la analogía como una relación instaurada entre realidades diferentes pero que poseen algo en común. Eso *común* de que se habla es *el ser*, cuya noción es analógica. La condición sin la cual no podríamos dar cuenta de la unidad y de la

¹⁰¹ Cesáreo López Salgado, "Ambigüedades de la metafísica de Aristóteles: En torno a la analogía del ser", p. 89.

¹⁰² Jesús García López, *op. cit.*, p. 86.

¹⁰³ Tomás de Aquino, *In IV Met.*, lect. 1, n. 535; citado por Jesús García López, *Tomás de Aquino, maestro del orden*, p. 87.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

diversidad, es el ser, que subyace en la entraña misma de lo real. Se distingue el por qué no se refiere al ser como concepto ni como género: el ser es a la vez un principio de unidad y de multiplicidad. Las sustancias son múltiples mientras que el ser es uno; esto quiere decir, no que exista sólo un ser frente a la multiplicidad de las sustancias, sino que *el ser es interior a esa multiplicidad*.¹⁰⁵ El ser se manifiesta, pues, como “[...] una plenitud interior y superior a toda aprehensión intelectual”,¹⁰⁶ que va más allá incluso de la estructura del ente. El ser, más que un término que remite a otro, hace referencia a la realidad que el término designa, a lo que se tiene. Así *el ser establece una comunidad real entre los seres y su irreductible diversidad*; aquí es donde *interviene* la analogía.¹⁰⁷ El ser designa, por un lado, simplemente, el acto del ente, pero más profundamente, en el tomismo, el acto del ente en cuanto ente. La analogía del ser es a la metafísica como el ser es con respecto al ente lo que la luz es a lo que luce, esto es, *realidad y verdad*.

4. Clasificación de la analogía

En la siguiente clasificación hemos omitido la analogía de desigualdad, en tanto que difiere del propósito de la Hermenéutica analógica de evitar las posiciones extremas, sean univocistas o equivocistas. Cosas análogas son aquellas cuyo nombre es común y cuya razón significada aunque es lógicamente la misma, realmente es distinta. No obstante, la analogía de desigualdad se funda en la existencia real a pesar de prescindir de ella; considera sólo las “intenciones” o esencias, cayendo, pues, en una analogía de univocidad. Así que sólo trataremos la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad.

a. Analogía de atribución

¹⁰⁵ Cf. Joseph Rassam, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, pp. 74-78.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹⁰⁷ “Todo es visto en el ser, aunque el ser mismo no se pueda ver; porque el ser no es una cosa, sino esa presencia que constituye la actualidad de las cosas. Así, la irrecusable presencia del ser, implicada por lo que existe, pero que nada de lo que existe es capaz de explicar, sigue siendo en su inteligencia misma un misterio para el entendimiento. Hacia este misterio apunta el carácter analógico del ser.” (J. Rassam, *op. cit.*, p. 87).

Según el modo de participación o comunicación de la forma en relación con el primer analogado respecto de los analogados secundarios, la analogía de atribución se divide en *intrínseca* y *extrínseca*. A la primera, se la denomina “[...] según la intención y según el ser”,¹⁰⁸ caracterización que también corresponde a la analogía de proporcionalidad.¹⁰⁹ Los escolásticos la llamaron *analogía de referencia* o *de atribución* “[...] a la propiedad del término y de la noción que sólo se verifican intrínsecamente en un solo inferior (el analogado principal), y que sólo estrictamente se atribuyen a los otros (analogados secundarios), en razón de una relación con el primero”.¹¹⁰ Como se observa, la realización intrínseca del concepto análogo vierte una participación de un concepto que se da prioritaria y posteriormente en un analogado principal, mientras que éste se halla de manera derivada en los analogados secundarios. Con otras palabras, la relación entre los analogados secundarios y el analogado principal (dependencia de éste de parte de los segundos) queda, pues, verificada *intrínsecamente* “[...] cuando esa referencia es *real*, por cuanto el analogado principal es *causa* y no sólo *razón* de la forma análoga de los menores.”¹¹¹

La analogía de atribución *extrínseca*, sucintamente, consiste en una referencia que no es *real*, sino sólo *denominativa*, en virtud de otras relaciones que tengan los menores con el analogado principal. Se trata de una *semejanza puramente exterior*.

b. Analogía de proporcionalidad

Los pensadores escolásticos llamaron analogía de proporción o de proporcionalidad “[...] a la propiedad del término o de la noción que se verifica *intrínsecamente en todos* sus inferiores, pero sólo en razón de la relación que

¹⁰⁸ A. del Cura, art. cit., p. 103.

¹⁰⁹ Cf. J. García López, *Estudios de metafísica tomista*, p. 50.

¹¹⁰ P. B. Grenet, *op. cit.*, p. 197.

¹¹¹ Alejandro del Cura, art. cit., p. 102.

todos mantienen con su realización en sí mismos.”¹¹² Ésta es de dos tipos: *metafórica* y *propia*.

La analogía de proporcionalidad *metafórica* sucede cuando el concepto o término, que conviene intrínsecamente a varios seres, se realiza únicamente en lo formal, según su significado propio, en uno de ellos, por ejemplo ‘saeta’, dicho propiamente de una flecha (pero cuando es aplicada la palabra ‘saeta’ a Carl Lewis, es de manera metafórica o impropia, puesto que el ‘corredor’ no es ‘saeta’, tratándose más bien de una semejanza accidental entre el ‘corredor’ y la ‘saeta’).

La analogía *propia* se da cuando el concepto corresponde de manera intrínseca a todos los seres a los que se refiere, realizándose de manera formal en todos ellos, pero en diversos grados. Una distinción más sobre ésta última: hay analogía con *distancia finita* o *determinada* y *analogía con distancia infinita* o *indefinida*. Así, por ejemplo, en la comparación: “la percepción visual es a los colores como la percepción auditiva a los sonidos”; encontramos una distancia determinada, pues el punto de encuentro entre ambas proporciones radica en que se habla de la vista y del oído, ambos sentidos con un objeto material particular, el color y el sonido, respectivamente. Si la comparación fuera: “la percepción visual es a los colores como el entendimiento es a las esencias de las cosas”; tendríamos que hay una distancia indefinida, pues la cantidad de esencias que puede abarcar el entendimiento es inconmensurable dada la capacidad de abstracción del mismo. Pero, si la comparación fuera: “la percepción visual es a los colores como la ciencia de Dios es a la esencia divina”; habría una distancia infinita porque la ciencia divina correspondería a su esencia, habiendo una identidad entre ser y pensar que se traduce como una actualidad ontológica y epistemológica infinitamente superior a la “actualidad” –dependiente de la materialidad y de la capacidad discursiva del entendimiento humano a partir del dato de la vista como sentido. Después de recorrer los diferentes significados y usos de la analogía, veamos ahora como esta categoría es utilizada de manera especial dentro de una propuesta hermenéutica.

¹¹² P. B. Grenet, *op. cit.*, p. 198.

B. Caracterización de la Hermenéutica analógica

Todo lo que tiene una significación viva, no completamente inmediata y clara, es susceptible de interpretación.

Mauricio Beuchot¹¹³

En oposición a algunas tesis filosóficas modernas y otras posiciones posmodernas sobre la teoría de la interpretación surge la Hermenéutica analógica como una postura filosófica que si bien reconoce la relatividad y la polisemia de las que parte la tarea interpretativa, niega que éste sea un proceso que necesariamente se reformule continuamente y quede abierto de manera infinita. Asimismo, sostiene que no pueden separarse en estos andares los ámbitos ontológico y epistemológico, como efectivamente se desprende del uso de la analogía y de lo interpretado.

En este apartado desarrollamos algunas de las características teóricas básicas de este pensamiento que se enfocan a caracterizar la compleja relación entre interpretación y analogía, así como a la interrelación entre texto, autor e intérprete dada en un contexto particular. A continuación se indican las principales características de la hermenéutica analógica, de sus fuentes, de su objeto, de su método, hasta formar un caleidoscopio que nos permite ver la riqueza y variedad de este pensamiento que nos permita vincular la comprensión con el sujeto que la realiza.

La hermenéutica analógica es una propuesta filosófica reciente que atiende al problema de la interpretación en sí misma, a la necesidad de que ésta cumpla sus propósitos y, sobre todo, a la necesidad de responder al problema de la validez de las interpretaciones.

Existen básicamente dos ideas de interpretación: “Por una parte, se advierte que interpretar un texto significa esclarecer el significado intencional del

¹¹³ Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 46.

autor o, en todo caso, su naturaleza objetiva [...] Por otra, se admite, en cambio, que los textos pueden interpretarse infinitamente.”¹¹⁴

En oposición a algunas teorías de la interpretación, dado que algunas afirman que sólo hay una interpretación de los textos y que es necesario desentrañar el sentido objetivo y único del texto frente a otras que sostienen que la interpretación siempre permanece abierta y que no puede sujetarse de alguna manera el sentido de la interpretación, dado que está *contaminado* fuertemente por la subjetividad; la Hermenéutica analógica surge como una postura que si bien reconoce la relatividad de la interpretación, la pluralidad de las mismas que implica la aproximación a cualquier texto, niega que ésta se constituya en un proceso abierto hasta el infinito porque sería imposible un conocimiento racional y una comunicación del mismo.

Las propuestas interpretativas que oscilan entre los dos extremos mencionados son denominadas como teorías univocistas y teorías equivocistas. Sin embargo, analizadas argumentativamente estas posiciones se auto cancelan, en tanto que la primera anula la posibilidad de la interpretación dado que no acepta la polisemia en los textos y lo que se pretende más bien es explicar esas obras explicitando clara y distintamente su significado objetivo y su sentido único. La segunda, el equivocismo, sostiene que las interpretaciones se mantienen abiertas y que son inconmensurables en tanto que no hay posibilidad ni criterios que nos permitan establecer una comparación o una jerarquía entre diferentes interpretaciones. Pero, si toda verdad y toda interpretación son relativas ¿qué tipo de verdad es aquella que postula que “Todo es relativo”? De esta manera, el relativismo absoluto también se auto cancela y deja abierta la necesidad de establecer una teoría interpretativa que marque los límites a la interpretación para que esta pueda tener sentido. La utilización de la analogía y de su caracterización dentro del ámbito de la semiótica, así como el proceso lógico de abducción y la asimilación de algunos criterios provenientes de la pragmática permiten dar fundamento a esta propuesta. Señala Beuchot:

¹¹⁴ Umberto, Eco, *Los límites de la interpretación*, p. 357.

La hermenéutica analógica pretende colocarse como alternativa entre el univocismo y el equivocismo [...] intenta abrir el campo de validez de las interpretaciones cerrado por el univocismo, pero también cerrar y poner límites al campo de validez de interpretaciones abierto por el equivocismo, de modo que pueda haber [...] un pequeño grupo de interpretaciones válidas, según jerarquía, que puedan ser medidas y controladas con arreglo al texto y al autor.¹¹⁵

Es necesario analizar cómo se fundamenta y opera esta propuesta para determinar si logra sus propósitos, ya que de alguna manera se dirige a explicitar y establecer las condiciones de posibilidad de la interpretación, así como sus efectos e implicaciones filosóficas.

1. Analogía e interpretación

Se trata, a partir de una recuperación original de los diferentes sentidos de la analogía¹¹⁶, de mantener la conciencia de la diversidad de significado que pueden tener las interpretaciones de un texto, pero sin renunciar a una cierta uniformidad¹¹⁷. De esta manera, se puede evitar que la hermenéutica tienda sin más hacia lo equívoco e infinitamente abierto y que pueda pugnar teórica y metodológicamente por alcanzar algo de sentido compartido mediante el diálogo entre los sujetos de una comunidad determinada. Se trata de sujetar o limitar el sentido y de tensionarlo entre su pluralidad o infinitud posible así como la pretensión de dominar en su totalidad el significado de un texto. La hermenéutica analógica reconoce la equivocidad que puede tener la interpretación de un texto pero postula la posibilidad de acotarla mediante la analogicidad.

Hasta este punto es claro lo que se propone y es bastante loable para las tareas de elaborar una teoría filosófica de la comprensión.

¹¹⁵ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica* (en adelante *THA*), p. 11.

¹¹⁶ *Vid. supra*, los sentidos que se expusieron con amplitud en el apartado sobre “Conceptualización de la analogía”.

¹¹⁷ *Cfr. ibid.*, p. 51 y ss.

Sin embargo, es necesario precisar cuál es el sentido analógico del que estamos hablando, dado que existe, en la tradición filosófica, una multiplicidad de significados de la analogía, tal como lo hemos desarrollado en apartado anterior, y cuál es el que resultaría de aplicarlo a la tarea interpretativa. Según lo anterior, no puede tratarse de un sentido unívoco, tal como lo pretenderían las tendencias científicas, o de uno que se está construyendo continuamente tal y como lo señalan Heidegger y Barthes.

‘Analogía’ significa, en su origen griego, *proporción*. En el pensamiento aristotélico, hace referencia a un término que compete o se atribuye a otro según jerarquía distinta, es decir, según la proporción que a cada uno le corresponde. Un nombre se aplica proporcionalmente a sus individuos referentes cuando el significado de dicho nombre se le aplica de manera diversa, según diferente porción a cada uno.¹¹⁸ Un término es análogo por atribución cuando se refiere a algo con un nombre con diferente porción de sentido, adquiere un sentido más propio en una referencia que en otra en la que se usa con un sentido menos propio. Su utilización exige reconocer en qué sentido son iguales pero sobre todo en qué sentido son diferentes. En el *Tratado de hermenéutica analógica* se precisa esta apertura relativa del significado de los términos mediante la analogicidad:

Hay un sentido relativamente igual pero que es predominante y propiamente diverso para los textos que lo comparten. Es cierta conciencia que la verdad se da en la diversidad de significado, de interpretaciones, pero no es una renuncia a un algo de uniformidad, de conveniencia en algo estable y reconocible [...]¹¹⁹

En este mismo sentido, Aristóteles y los filósofos medievales utilizaban la analogía como estrategia para acotar en algún punto el significado de un término, así fuera de manera aproximativa.

¹¹⁸ Cfr. Mauricio Beuchot, *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*, p. 34 y ss.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 52.

Sin embargo, esto permite también determinar de qué clase de analogía estamos hablando y cuál es su utilidad para la interpretación.

Si tenemos en cuenta las siguientes clases de la analogía:

1. La *analogía de desigualdad* que se da cuando los términos designan el sentido de sus referentes de manera desigual pero cercana a la univocidad, por ejemplo el concepto 'cuerpo'.

2. En la *analogía de igualdad proporcional* predomina la diversidad pero mantiene su porción de igualdad. Los términos análogos de proporcionalidad son aquellos que designan a sus referentes con un sentido semejante de manera proporcional, por ejemplo el concepto de ser humano aplicado a un asiático o a un europeo.¹²⁰

3. La *analogía de atribución* consiste en que el sentido de un término se aplica de manera privilegiada a un analogado principal y de manera menos propia, a causa de él o parecido con él, a los analogados secundarios, por ejemplo el término 'sano', que se aplica más propiamente a unos organismos que a las cosas a las que puede referirse.

La analogía en sus sentidos de proporcionalidad y de atribución es la que se retoma en esta clase de interpretación: “[...] en la analogía de atribución las interpretaciones se relacionaban con una principal, aquí [en la analogía proporcional] se relacionan unas con otras mediante eso común que van transmitiendo y conservando dentro de un margen que evita que se disparen [...]”¹²¹ De esta manera, la Hermenéutica analógica recupera algo de semejanza, de lo interpretado, que la acerca al univocismo, pero que recupera la diferencia, que la aproxima al equivocismo pero sin llegar a él.¹²² Está claro que la interpretación equivocista termina por destruir las posibilidades comprensivas de un texto y termina, si es radical en el escepticismo o en el solipsismo o en ambos; por otra parte, el univocismo quedó atrapado en la necesidad de tener un criterio de verificación y un lenguaje, una *mathesis universalis*, que permitiera evitar las ambigüedades y alcanzar un conocimiento universal y objetivo, de alguna manera

¹²⁰ *Ibid.*, p. 54.

¹²¹ Mauricio Beuchot, *THA*, p. 55.

¹²² *Cfr.* Raúl Alcalá, “Conceptos clave en la Hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot”, p. 35 y ss.

intemporal. Ambas condiciones no sólo no se lograron sino que es imposible que se cumplan. La Hermenéutica es una denuncia de esta imposibilidad y la afirmación de que nuestras interpretaciones tenderán a lo equívoco, por su pluralidad y por el lenguaje que las media, pero desde la analogía podemos alcanzar algo de verdad y permanencia en nuestra comprensión de los textos.

Constantemente aparece la cuestión de la analogía, su complejidad y sus usos en la hermenéutica. La inserción de esta unidad significativa surge del diálogo crítico y desemboca en una interpretación que aúna texto, autor, intérprete y contexto. No trata de imponer una perspectiva o una intención determinada sobre otras, sino de señalar las coincidencias y divergencias con otras propuestas e integrarlas en ésta.

Otro punto importante en las tareas hermenéuticas es la determinación de la validez del significado de las interpretaciones; si se trata de ir más allá de los criterios excluyentes de subjetividad y objetividad, que la modernidad polarizó, y de las interpretaciones unvocistas y equivocistas, construidas en el debate sobre la fundamentación y alcances del conocimiento entonces esta cuestión es insoslayable.

En la hermenéutica analógica, la conjunción dialéctica de la intención del texto con la intención del lector¹²³ en un contexto determinado es lo que nos permite obtener una interpretación que nos da como resultado una comprensión cercana a lo que el texto nos dice, no unívoca pero tampoco equívoca. Así la determinación del significado de un texto se dará mediante la conjunción de la intención del autor con la intención del lector dentro del marco referencial en el que ambos se encuentran. La interpretación es una mutua compenetración o interrelación entre subjetividad y objetividad, en la que predomina la subjetividad, de esta manera es posible determinar cuál interpretación está más próxima al texto.

Es necesario precisar el concepto de 'marco referencial' o 'contexto' al que hemos aludido, ya que es uno de los criterios que se integran en esta propuesta y nos permiten llegar a nuestro resultado. La comunidad socio histórica es otro de

¹²³ *Idem.*

los componentes que determinan esta aproximación analógica de aquí la importancia del consenso, el diálogo y la tradición. El hermeneuta mexicano señala que de esta manera puede enriquecerse y ampliar el círculo hermenéutico que plantean Heidegger y Gadamer en el que la interpretación ya se encuentra, de algún modo, en el ámbito de la precomprensión del intérprete y se revierte sobre él mismo¹²⁴.

2. Historicidad y límites de la interpretación desde la perspectiva analógica

Un punto aparte es el que se deriva de nuestro problema principal: ¿existen o no límites a la tarea interpretativa? Si los hay ¿de qué tipo son? ¿cómo determinan la tarea de la comprensión? y ¿cuál es su relación con la historicidad?

Hemos venido sosteniendo que sí existen márgenes interpretativos y que son diferentes dependiendo de la teoría de la comprensión y de la concepción que sostengamos sobre el texto, el ser humano y el mundo. En la hermenéutica analógica existen diferentes elementos que completan y enriquecen los problemas y perspectivas que hemos desarrollado en los apartados anteriores, así como una delimitación a las tareas interpretativas.

El trabajo de dar sentido a los textos está delimitado tanto en el ámbito individual como en el ámbito histórico social. Si bien es cierto que el texto mismo, en sus diferentes acepciones, admite una infinidad de interpretaciones, nosotros no podemos realizarlas todas, ni tenemos el entorno necesario que lo permita.

La interpretación analógica es también conciencia de la finitud [...] Así, aunque las interpretaciones sean potencialmente infinitas porque los significados lo son, la mente del hombre es finita y, si ha de conocer algo, lo conoce en un segmento finito y apresable de la interpretación.¹²⁵

Justamente encontramos aquí un argumento más específico contra la interpretación equivocista, que si bien tiene sus antecedentes en la filosofía

¹²⁴ *Ibid.*, p. 57 y 58 *et passim*.

¹²⁵ *Idem*.

aristotélica,¹²⁶ el uso y la problemática a la que atiende en la Hermenéutica analógica es diferente. Para Beuchot, si bien es cierto que podemos tener varias interpretaciones, dada la naturaleza del lenguaje humano, así como los textos mismo a los cuales atiende, tenemos que reconocer que el infinito sólo existe potencialmente, nunca en acto, por lo que podemos aceptar la conclusión que aparece en la cita anterior: aunque las interpretaciones sean potencialmente infinitas, la mente del hombre es finita y, por tanto si ha de conocer algo, lo conoce en un segmento finito y apresable de la interpretación. Justamente es lo que Aristóteles afirma sobre *lo ápeiron*: “[...] sólo es pensable de una manera potencial, lo que quiere decir que es pensable como un “todavía no” y no como un “ya es”. Ese “todavía no” no se refiere al plano ontológico sino que es sólo una posibilidad lógica.¹²⁷ En este sentido, no podemos aceptar algunas críticas que se han hecho a esta hermenéutica, en el sentido de que se trata de una propuesta subrepticamente equivocista o de plano, postmoderna, dado que no es verdadero que la introducción de nuevas interpretaciones introduzca realmente al infinito potencial.

Otro criterio para delimitar el alcance de las interpretaciones se relaciona con la situación histórica en la que está inmerso el individuo, ésta es el marco de referencia en la cual el intérprete encuentra las condiciones y los límites que determinarán los resultados de su propia interpretación. En este sentido, Beuchot sigue los argumentos de Paul Ricoeur y los compara con la propuesta de Gadamer respecto a la concepción que tienen sobre la Historia, el pensador mexicano da cuenta no sólo de sus aciertos, sino que denuncia como fue que estos magníficos pensadores quedaron presos de viejas distinciones historicistas y filológicas. El vaivén entre Historia, memoria del testigo y escritura, en caso del pensador francés, nos marca paradojas que son difíciles de resolver. Sin embargo,

¹²⁶ Cfr. Aristóteles, *Física*, III, 4, 203 b y ss. En el que El Estagirita coloca el argumento dentro de la creencia y señala que la existencia de que exista algo infinito puede ocurrírsele a un individuo a partir de cinco hechos: el tiempo, la división dentro de las magnitudes, la generación y la destrucción no terminarían, lo infinito siempre limita con algo y por el hecho de no cesar en el pensamiento el número de las magnitudes matemáticas, como lo de más allá del cielo...

¹²⁷ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, V, 17, 1022 a y también *Metafísica*, V, 15, 1019 b y ss. Asimismo, ver en extenso una valoración crítica y una reconsideración sobre el argumento beuchotiano se puede leer en Héctor Zagal, “Los márgenes de la interpretación en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot”, en *Diánoia*, volumen XLVI, número 46, mayo 2001, pp. 117-125.

la representación de acontecimientos pasados, como memoria colectiva, oscila entre lo que se dice y lo que se calla, entre la narración y la dramatización de la representación. Este trabajo heurístico de la Historia requiere de la presencia de los límites de una cultura analógica.¹²⁸

En esta concepción, el intérprete es un sujeto histórico que vive en un mundo determinado y está inserto en una comunidad específica. En este ámbito interactúa y piensa junto con otros, comparten el mismo contexto que hace posible la intersubjetividad.

Este marco está configurado por la tradición que se distingue no sólo por las ideas y costumbres que guarda del pasado, sino por las expectativas y proyecciones de sentido que genera sobre su futuro posible; ambos, pasado y futuro permiten la confluencia del presente. Las imágenes que definen la memoria colectiva no son menos reveladoras que las que figuran el porvenir. En principio, la temporalidad no es más que el reconocimiento de la propia finitud en la que se generan constantemente interpretaciones. El intérprete es un sujeto que conjunta su capacidad cognoscente con su capacidad volitiva y mediante ellos es consciente de los límites de su voluntad y de su conocimiento, ejerce su libertad en la conjunción contradictoria del deseo, del miedo y de la racionalidad.¹²⁹

Este cruce de temporalidades que se vivencia en la interpretación es necesario, dado que el pasado abre, posibilita y limita las puertas al sentido: mientras que el futuro permite proyecciones del sentido que se realiza en el presente mediante el lenguaje del sujeto intérprete.

¿Pero qué es el pasado? El pasado no es la sencilla y deliberada suma de recuerdos y memorias; es acaso una proyección de los fantasmas que se asoman desde el futuro. ¿Pues qué es la historia sino una lectura interesada de lo que quisiéramos (o negamos) ser? El pasado, como tal, no existe; tenemos narraciones del pasado que pueden ser valoradas desde su calidad interpretativa. Recientemente, esa idea se ha ido convirtiendo en un nuevo paradigma no sólo de

¹²⁸ Vid. María Rosa Palazón, *op. cit.*, pp. 81 - 83.

¹²⁹ “Somos –escribió alguna vez Albert Camus– entidades movidas por el deseo y atadas por el miedo.” Es una frase extraña y significativa. Cabría detenerse a pensar si expresa lo que acontece tanto a los individuos como a las sociedades.

la Historia sino de las Ciencias Sociales.

La comunidad finita en la que vive un individuo y las relaciones intersubjetivas que se dan en un “horizonte histórico” permiten establecer consensos que fungirán como criterios sobre la validez de las interpretaciones, de manera pragmática, así como los alcances del proyecto y los resultados de la aproximación interpretativa. Estas relaciones entre los intérpretes se dan fundamentalmente mediante el diálogo¹³⁰ que, a su vez, junto con los criterios señalados anteriormente, en particular, la analogía de atribución, determinan el valor relativo de la interpretación lograda.

La variabilidad analógica [...] permite que no haya un significado único para ese término sino varios que pueden pertenecer válidamente; pero no de manera indiscriminada. Así permite que un texto tenga varias interpretaciones válidas, no una sola, según niveles de validez.¹³¹

No podemos decir que toda interpretación es subjetiva, como tampoco que es completamente objetiva; hay una mezcla de las ambas; pero tiene que predominar la subjetividad, sin que por ello se haga imposible determinar una verdad hermenéutica y grados de aproximación a la misma, en jerarquía de proporciones, de interpretaciones que están más aproximadas que otras a la verdad del texto¹³². Esta intersubjetividad analógica se da de manera especial en el diálogo, justo como el encuentro simbólico de dos diferentes *logos* que logran comunicarse siempre de manera aproximativa y difusa por medio del lenguaje. La analogía se busca en el consenso y en el acuerdo de aquellos que dialogan y escuchan. Necesitamos de una situación o de una comunidad dialógica que permita expresar las experiencias, los argumentos, los sentimientos y provocar y persuadir al otro de que acepte lo que le comunico mediante la palabra. Ciertamente el diálogo requiere de otras condiciones éticas y psicológicas para que pueda darse de mejor manera. En cuanto a las primeras, se requiere una

¹³⁰ Mauricio Beuchot, *THA*, pp. 52 y 53.

¹³¹ *Ibid.*, p. 54.

¹³² *Ibid.*, p. 57.

actitud de veracidad en lo que se comunica, dado que la confianza puesta en el interlocutor radica en este aspecto. En cuanto a las segundas, se requiere de una relación horizontal y libre.¹³³ No puede haber intercambio dialógico en una sociedad despótica o violenta, así como no hay diálogo auténtico en los interrogatorios policíacos. Bajo estas condiciones podemos aproximarnos al pensamiento que el otro nos comunica, nos expone, aunque, al inicio de la conversación, se sostengan posiciones opuestas. El diálogo conjuga la diferencia y el encuentro mediante el lenguaje.

Aceptados los criterios anteriores, la concepción de verdad en la Hermenéutica analógica adquiere una mayor amplitud: “[...] es un criterio que abarca tanto el coherentista, el correspondentista y el pragmático...”¹³⁴ Se trata de una verdad pragmática en cuanto capta la intención del autor mediante el diálogo y el consenso en una comunidad específica; de una verdad correspondentista en tanto nos aproxima al significado objetivo del texto y también implica una verdad coherentista en tanto que la interpretación tendrá que ser validada en el mismo texto y en relación con otros textos. En esta conjunción de verdades, el consenso es la criba de las interpretaciones: “El único medio que tenemos de cribar la objetividad [de las interpretaciones] es la intersubjetividad, en el diálogo y la discusión con los demás de la misma comunidad o con los pertenecientes a otras comunidades [...] Las comunidades determinan la verdad de las interpretaciones.”¹³⁵

Frente a esta propuesta queremos plantear algunas cuestiones que nos parecen importantes de aclarar. Aunque esta hermenéutica pretende romper con el univocismo, mantiene una estrecha cercanía con éste al intentar comparar interpretaciones y decidir si son mejores o peores de acuerdo a la verdad textual, es decir mantiene un realismo moderado, esto anularía la parte equivocista. La verdad de las interpretaciones estaría determinada por su participación en la verdad del referente que opera como criterio último.¹³⁶

¹³³ Cfr. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 135 y ss.

¹³⁴ Cfr. Mauricio Beuchot, *THA*, p. 56.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 58.

¹³⁶ Cfr. Mariflor Aguilar, “Comentario” en *Diálogos sobre filosofía contemporánea*, p. 180.

Puede aceptarse que no se está adoptando un criterio objetivo como verdad sino de un criterio consensual surgido de una comunidad, pero ¿de qué tipo de consenso se trata? ¿cómo influyen y determinan los marcos de referencia la analogicidad o la determinada estabilidad relativa del significado entre los diferentes intérpretes e interpretaciones – dado que algunos marcos de referencia son inconmensurables?

Aceptamos que la comunidad del intérprete determina el segmento de la interpretación pero no el criterio de verdad de las interpretaciones – éste lo determina la tradición que transmite y conserva las opiniones.

La relación entre autor, intérprete y significado del texto no está suficientemente explicitada. Si se trata de integrar la relación entre subjetividad y objetividad mediante una síntesis dialéctica no hegeliana que nos proporcione una aproximación a la verdad del texto, es necesario señalar en qué consiste esta síntesis y no sólo enunciarla.

Uno de los aspectos más valiosos de este abordaje hermenéutico y, en general, de la propuesta que tratamos es la búsqueda de interpretaciones válidas, no arbitrarias ni desfundadas, de la comunicación de resultados que incrementen nuestra visión del mundo y lo tengan como referente; la cuestión de la pertinencia de nuestras interpretaciones y la denotación que éstas puedan tener es una cuestión filosófica básica para resolver diferentes problemas presentes ya no sólo en la filosofía sino en las ciencias y en las humanidades. Esta teoría interpretativa nos permite ir más allá del pasmo relativista en el que había caído el pensamiento durante el siglo XX y que necesita irse ampliando a las cuestiones antes señaladas.

A modo de conclusión parcial

La propuesta de la hermenéutica analógica nos da algunos elementos teóricos y metodológicos suficientes para ampliar no sólo el tema de la fundamentación e implicaciones de la hermenéutica, sino también para poner límites relativos a una interpretación que pretenda ser totalmente abierta o ser totalmente cerrada

permitiéndonos, a través de la analogicidad¹³⁷, establecer una comprensión de ciertos problemas filosóficos y de otras clases; una interpretación de los asuntos tratados en los textos filosóficos sin caer en dogmatismos o relativismos interpretativos de corte univocista o equivocista. Pretende enriquecer el círculo hermenéutico de corte heideggeriano al señalar que su funcionamiento depende en buena medida de la analogía existente entre, por una parte, el Ser y su temporalidad, el análisis preteórico que implica el comprender al propio ser en su apertura y, por otra parte, el ente interpretante en un horizonte histórico determinado. A la vez, con la analogía se puede admitir un progreso y una valoración de las interpretaciones teniendo cuidado de no utilizar esta propuesta como una panacea que sustituya al método científico, si la hermenéutica es analógica deberá mantener su apertura a la diferencia, aunque no renuncie del todo a la igualdad.

Esta propuesta filosófica nos ha dado, por un lado, la posibilidad de enriquecer la tradición hermenéutica y, por otro, la posibilidad de dialogar y examinar temas que de pronto habían quedado en el pasmo del relativismo y de lo paradójico. Asimismo nos permite integrar dualismos, al igual que lo hicieron la Analítica existencial y la Neohermenéutica –tales como: sujeto-objeto; naturaleza-historia- que hacían imposible una confluencia y un diálogo en torno a diferentes problemas filosóficos, científicos y humanísticos en determinados contextos históricos.

La hermenéutica analógica consiste en una búsqueda de amplios vuelos que nos permite responder a las tesis escépticas y reduccionistas de los pensadores de la modernidad y llegar a los *hallazgos de sentido* mediante una metodología más precisa que permite aplicar esta teoría de la comprensión. Esta hermenéutica recupera la finitud e historicidad del sujeto intérprete en un contexto determinado y nos lleva a practicar el diálogo que conforma al ser humano. Navega por los vericuetos de la interpretación, sus alcances, su contexto, su expresión mediante el lenguaje, sus aplicaciones y el uso de recursos

¹³⁷ Si bien Mauricio retoma las definiciones escolásticas de la analogía, no duda en utilizar términos como iconicidad y metáfora para referirse a la naturaleza de la analogicidad.

metodológicos que remiten a la temática ontológica así como a la epistemológica, sin pretender acortar las vías de una y otra y que permiten realizar la tarea propia de la hermenéutica a partir de aplicaciones específicas.¹³⁸

Esta propuesta nos muestra lo fructífero que puede ser el diálogo filosófico y la tarea inacabada e inacabable de pensar nuestra realidad desde la altura que reclaman nuestros tiempos y dar sentido a nuestra existencia.

¹³⁸ Cfr. María Rosa Palazón, *Diálogo con la hermenéutica analógica*, pp. 7 – 12.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Después de haber recorrido las veredas del impulso teórico hermenéutico desarrollado de forma filosófica desde el siglo XIX, con la Crítica de la razón histórica de Dilthey, hasta estos inicios del siglo XXI, podemos señalar la necesidad teórica y práctica de continuar este devenir y mantener la conjunción crítica entre comprensión e historicidad para dar cuenta de la realidad original a la que pertenece el ser humano, sus pensamientos, sus sentimientos y sus querer, enfocados en el entrecruce de lo ontológico y lo epistemológico.

En gran medida, una Teoría hermenéutica también conlleva una ontología, una antropología filosófica y una ética, sin embargo, en este trabajo sólo abordamos un aspecto fundamental: la relación entre comprensión e historicidad. Es precisamente, en el tiempo o, si se quiere, en un horizonte histórico en el que se puede realizar la tarea interpretativa, dado que sujeto y objeto se mueven y aparecen en él. Llamamos al pasado desde el presente y, éste nos convoca hacia un futuro. No podemos aceptar teorías interpretativas que sólo sean genealógicas o arqueológicas, el presente es el tiempo donde cobra sentido la interpretación y es el que nos abre a las posibilidades de un futuro.

La relación entre intérprete e interpretado se conjuntan en una comprensión histórica que se enriquece, en el ámbito ontológico y epistemológico, gracias a la categoría de analogía, la que permite mantener la ambigüedad propia de las tareas interpretativas, pero, a su vez, garantizar algo de estabilidad en la comprensión.

Este devenir de la propuesta filosófico-hermenéutica es discontinuo y plural en la búsqueda de un conocimiento que sólo puede darse en las coordenadas

espacio-temporales y que aspira a una visión más general del acontecimiento que se está interpretando.

Podemos también afirmar que el fenómeno hermenéutico adquiere un alcance universal gracias al lenguaje: no sólo los fenómenos histórico-espirituales, sino todo cuanto puede ser comprendido es, en principio, comprensible, justamente porque puede ser articulado lingüísticamente (aunque de hecho no lo sea).¹³⁹ Tal y como se mencionó en el apartado sobre la Neohermenéutica. Pero sabemos, al mismo tiempo, que las palabras no logran expresar adecuadamente nuestros pensamientos ni lo que obtenemos al comprender. Dado que las palabras no pueden dar adecuada cuenta de todo lo que se comprende cuando algo se comprende y de todo lo que se dice cuando algo se dice, ellas siempre se quedan cortas y llaman a seguir buscando más palabras que permitan desarrollar la comprensión, es decir, interpretar, y finalmente hacer filosofía¹⁴⁰. No filosofamos porque estemos en posesión de la verdad absoluta, sino justamente porque ésta nos falta.

Finalmente, queremos señalar la importancia de la hermenéutica filosófica en la superación de los dualismos generados en la modernidad, en la respuesta a la crisis que enfrentan los diferentes aspectos de la vida humana, en la medida en que nos abocamos a una comprensión más integral y general a la que apela el sentido y que desde un marco más abierto, el del acontecimiento, nos permite saber que al interpretar un texto nos estamos interpretando a nosotros mismos, o que al querer dar cuenta de algo es finalmente de nosotros y de nuestra propia situación de la que queremos elaborar su sentido mediante la comprensión.

¹³⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 265.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 564.

FUENTES DE CONSULTA

CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

Fuentes directas

DILTHEY, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, tr. y pról. de Carlos Moya Espí, Península, Barcelona, 1986, 232 pp.

_____, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, tr. Antonio Gómez, Ágora de ideas, Istmo, Madrid, 2000, 247 pp.

_____, *El mundo histórico*, versión, pról. y notas de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, 432 pp.

_____, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, tr. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, 503 pp.

_____, “La liberación del espíritu de los pueblos modernos por el Humanismo y la Reforma”, en *Historia de la filosofía*, tr. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), México, 1976, pp. 132-142.

_____, “Orígenes de la Hermenéutica”, en *El mundo histórico, Obras*, vol. VII, tr. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 321-342.

_____, “Ojeada sobre el complejo de las ciencias particulares del espíritu, en el que se muestra la necesidad de una ciencia fundamental”, en *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, tr. Julián Marías, 1ª reimpr., Alianza Universidad, Madrid, 1986, pp. 37–198.

_____, *Teoría de la concepción del mundo*, tr. Eugenio Ímaz, 2ª reimpr., Fondo de Cultura Económica, México, 1978, 392 pp.

_____, *Vida y poesía*, versión de Wenceslao Roces, pról. y notas de Eugenio Ímaz, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1953, 17-185 pp.

Fuentes indirectas

FOUCAULT, Michel, "Qué es la Ilustración", en *Saber y verdad*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1991, pp. 197-207.

KANT, Immanuel, "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

LIZAOLA, Julieta, "Sobre el mito y la construcción social de la realidad", en Jorge Martínez Contreras y Aura Ponce de León (coords.), *El saber filosófico 3. Tópicos*, AFM, siglo XXI editores, México, 2007, p. 158.

PALMER, Richard, *¿Qué es la hermenéutica?*, tr. Beatriz Domínguez Parra, Arco/Libros, S. L., Madrid, 2002, 331 pp.

TREJO, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Universidad Veracruzana, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, México, 1962, 290 pp.

PALAZÓN, María Rosa, "Los enigmas de la vida, y la revolución historiográfica", en *Filosofía de la vida*, Marialba Pastor (coord.), FFyL/UNAM, México, 2008, pp.11-37.

FENOMENOLOGÍA, ANALÍTICA EXISTENCIAL Y HERMENÉUTICA

Fuentes directas

HEIDEGGER, Martín, *El concepto de tiempo*, tr. Raúl Gabás y Jesús A. Escudero, 4ª ed., Mínima Trotta, Madrid, 2006, 69 pp.

_____, *El Ser y el tiempo*, tr. José Gaos, 2ª ed., 2ª reimpr., Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pp. 160 – 172.

_____, *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera, 2ª reimpr., Editorial Trotta, Madrid, 2006, 407 pp.

_____, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, tr. Jesús Adrián Escudero, Editorial Trotta, Madrid, 2002, 117 pp.

_____, *Introducción a la fenomenología de la religión*, tr. Jorge Uscatescu, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, 183 pp.

_____, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 1ª reimpresión, tr. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2000, 154 pp.

_____, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, tr. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2006,

HUSSERL, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, tr. Hugo Steinberg, Folio Ediciones, México, 1984, 268 pp.

_____, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, tr. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, 157 pp.

Fuentes indirectas

ARDILES, Osvaldo, *Descripción Fenomenológica*, Editorial Edicol, México, 1977, 75 pp.

CABRERA, Manuel, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, UNAM, México, 1979, 69 pp.

CORETH, Emerich, "Historia de la Hermenéutica", en Ortiz-Osés, Andrés, *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1998, pp. 296-313.

DEL MORAL, Juan Manuel, *El nihilismo y el olvido del ser*, Universidad Autónoma de Chapingo, México, 2004, 181 pp.

_____, "Historicidad y temporalidad en el pensamiento de Heidegger", en Ricardo Guerra y Adriana Yáñez (coords.) *Martín Heidegger. Caminos*, FFyL/UNAM, México, 2009, pp. 49-56.

FERRARIS, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, tr. Armando Perea, Siglo XXI, México, 2002, 365 pp.

GRAVE, Crescenciano, "Habitar el asombro" en Ricardo Guerra y Adriana Yáñez (coords.), *Martín Heidegger. Caminos*, FFyL/UNAM, México, 2009, pp. 95-104.

_____, *Nietzsche y Heidegger. ¿El último metafísico y el nuevo inicio del pensar?*, 1ª reimp., Sistema de Universidad Abierta, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM (Biblioteca Crítica Abierta, Serie Filosofía 2), México, 2007, 76 pp.

GRONDIN, Jean, *Introducción a Gadamer*, tr. Constantino Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona, 1999, 248 pp.

_____, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, tr. Ángela Ackermann, Herder, Barcelona, 1999, 269 pp.

LÖWITH, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente, sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, tr. Román Setton, FCE, Argentina, 2006, 363 pp.

MARDONES, J. M. y ÚRSUA, N., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, 2ª reimp., Ediciones Coyoacán, México, 2003, 415 pp.

MÁSMELA, Carlos, "De la totalidad del ente al ensamblaje del ser en Heidegger", en *La totalidad en Platón, Kant, Hegel, Hölderlin y Heidegger*, Libros de Homero, Netzahualcóyotl, Estado de México, 2009, pp. 187-256.

XOCOLIZTLI, Ángel (coord.), *Hermenéutica y Fenomenología*, Universidad Iberoamericana, México, 2003, 147 pp.

HERMENÉUTICA Y SEMIÓTICA CONTEMPORÁNEAS

Fuentes directas

ECO, Umberto, *Interpretación y sobreinterpretación*, 2ª ed., Cambridge University Press, España, 1997, 172 pp.

_____, *Los límites de la interpretación*, tr. Helena Lozano, Lumen, 2ª ed., España, 1998, 370 pp.

GADAMER, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, tr. Ana Agud y Rafael Agapito, Editorial Trotta, Madrid, 2002, 298 pp.

_____, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, tr. Antonio Gómez Ramos, Editorial Paidós, Barcelona, 1991, 124 pp.

_____, *Antología*, edición de Jean Grondin, tr. de Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2001, 395 pp.

_____, *Arte y verdad de la palabra*, tr. José Francisco Zúñiga, Paidós Studio, Barcelona, 1998, 157 pp.

_____, *El giro hermenéutico*, tr. Arturo Parada, 2ª ed., Cátedra, Madrid, 1995, 238 pp.

_____, *El problema de la conciencia histórica*, tr. Agustín Domingo Moratalla, 2ª ed. Tecnos, Madrid, 2000, 116 pp.

_____, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", en Gianni VATTIMO (comp.), *La secularización de la filosofía*, tr. Carlos Cattrippi y Margarita N. Mizraji, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 89-112.

_____, *Poema y diálogo*, tr. Daniel Najmías y Juan Navarro, Gedisa, Barcelona, 2004, 158 pp.

_____, *Verdad y método I*, tr. Ana Agud y Rafael de Agapito, 5ª edición, Sígueme (Colección; Hermeneia; 7), Salamanca, 1993, 697 pp.

_____, *Verdad y método II*, tr. Manuel Olasagasti, 2ª ed., Sígueme, Salamanca, 1994, 429 pp.

JAUSS, Hans Robert, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, tr. Jaime Siles, Taurus Humanidades, Madrid, 1992, 446 pp.

Fuentes indirectas

AGUILAR, Mariflor, *Confrontación, Crítica y Hermenéutica: Gadamer, Ricoeur y Habermas*, UNAM-Fontamara, México, 1998, 214 pp.

_____, *Diálogo y alteridad: trazos de la hermenéutica de Gadamer*, UNAM/FFyL, México, 2005, 138 pp.

_____, (coord.), *Entresurcos de Verdad y método*, Paideia, FFyL, UNAM, México, 2006, 254 pp.

ALCALÁ CAMPOS, Raúl (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, UNAM, FFL, México, 2007, 231 pp.

_____, "Racionalidad", y "Hermenéutica" en *Controversias conceptuales*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM (Sección Seminarios), México, 2004, 37-54 pp. Y 117-136 pp.

_____, *Hermenéutica. Teoría e interpretación*, UNAM, México, 2002, 143 pp.

BAUMAN, Zygmunt, *La hermenéutica y las ciencias sociales*, tr. Víctor Magno Boyé, Nueva Visión, Argentina, 2002, 237 pp.

BERLIN, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, 3ª ed., versión de Belén Urrutia, Julio Bayón, Natalia Rodríguez, Alianza, España, 2004, 324 pp.

- CALDERÓN, José Luis, "Juego, interpretación y cultura", en *Intersticios: Homenaje a Gadamer*, año 6, núms. 14 y 15, Universidad Intercontinental, México, 2001, pp. 183-194.
- DE LIRA BAUTISTA, José, *Controversias en filosofía de la ciencia: Karl Popper*, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, UAA, México, D. F., 2008. 273 pp.
- DUTT, Carsten, *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, tr. Tecnos, Madrid, 1998, 112 pp.
- FERRARIS, Mauricio, *La hermenéutica*, tr. José Luis Bernal, Taurus, México, 2000, 144 pp.
- _____, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2002, 337 pp.
- GARAGALZA, Luis, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Anthropos, Barcelona, 1999, 206 pp.
- GRONDIN, Jean, *Introducción a Gadamer*, tr. Constantino Ruiz-Garrido, Herder, España, 2003, 236 pp.
- _____, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, tr. Ángela Ackermann Pilári, Herder, España, 1999, 200 pp.
- HERÁCLITO, "El Cosmos: principios y procesos", en *Los filósofos presocráticos I*, ed. y trad. de Conrado Eggers y Victoria E. Juliá, 3ª reimp., Gredos (Biblioteca Clásica; 12), Madrid, 1994, pp. 326 – 355.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier, *Los límites de la razón*, Tecnos, Madrid, 1992, 271 pp.
- HUIZINGA, Johannes, *Homo ludens*, tr. Eugenio Ímaz, 9ª reimpr., Alianza-Emecé, Madrid, 1999.
- KOSELLECK, Reinhardt, *Historia y hermenéutica*, tr. Faustino Oncina, ICE/UAB; Barcelona, 1997, 125 pp.
- LEYVA, Gustavo, "La hermenéutica: el origen práctico de la comprensión", en *Iztapalapa: Hermenéutica y filosofía*, año 20, núm. 49, Universidad Autónoma Metropolitana, julio-diciembre del 2000.
- OKOLOVA, Marina, "La construcción de sentidos como forma de manifestación del ser en el juego hermenéutico", en *Intersticios: Homenaje a Gadamer*, año 6, núms. 14 y 15, Universidad Intercontinental, México, 2001, pp. 65-82.

ORTIZ-OSÉS, Andrés y LANCEROS, Patxi (dir.), *Diccionario de Hermenéutica*, 4ª ed., Universidad de Deusto, Bilbao, España, 2004, 684 pp.

_____, *Claves de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, 2005, 591 pp.

_____, *Mundo, hombre y lenguaje crítico. Estudios de filosofía hermenéutica*, Sígueme, Salamanca, 1976, 240 pp.

_____, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1986, 322 pp.

PAGÉS, Anna, *Al filo del pasado. Filosofía hermenéutica y transmisión cultural*, Herder, España, 2006, 270 pp.

PALAZÓN, María Rosa, "Las interpretaciones del mito (Diálogos desmitologizadores)", en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco (comp.), *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias. Memoria. Tercera jornada de hermenéutica*, UNAM-IIFil, México, 2001, pp. 13-25.

_____ (coord.), *Paul Ricoeur. Palabra de liberación*, FFyL/UNAM (Colección: Primer Aliento), México, 2005, 292 pp.

_____, "Sensus comunis, experiencia y ethos estético", en Mauricio Beuchot y Carlos Pereda, *Hermenéutica, Estética e Historia. Memoria. Cuarta jornada de hermenéutica*, UNAM-IIFil, México, 2001, pp. 137-150.

PLATÓN, *Teeteto*, en *Obras completas*, intr. y trad. de José Antonio Míguez, 2ª ed., 3ª reimpr., Aguilar, Madrid, 1981, pp. 892-941.

RECAS BAYÓN, Javier, *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Biblioteca Nueva, España, 2006, 337 pp.

ROMERO, José Manuel, *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Editorial Síntesis, España, 2005, 296 pp.

SALCEDO, Alejandro, "Análisis de los conceptos gadamerianos de formación y experiencia", en *Intersticios: Homenaje a Gadamer*, año 6, núms. 14 y 15, Universidad Intercontinental, México, 2001, pp. 183-194.

SOLARES, Blanca (coord.), *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de Hermenéutica simbólica*, Anthropos, España, 2002, 300 pp.

____ y VALVERDE, María del Carmen (editoras), *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*, UNAM, IIF, México, 2005, 166 pp.

SUCASAS, Alberto, *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*, Anthropos, España, 2001, 266 pp.

VATTIMO, Gianni *et al.*, “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”, Editorial Síntesis, Madrid, 2001, 139 pp.

____, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, tr. Alberto L. Bixio, Gedisa, México, 1985, 160 pp.

____, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, tr. Juan Carlos Gentile, 3ª ed., Península, Barcelona, 1998, 173 pp.

ZÚÑIGA, José Francisco, *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, España, 1996, 376 pp.

ANALOGÍA Y FILOSOFÍA

AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 200, 992 pp.

____, *Suma contra los gentiles*, traducción de Carlos I. González, Ed. Porrúa, S.A., México, 1985.

ARISTÓTELES, *Física*, tr. José Luis Calvo, Consejo de Investigaciones Superiores y Científicas, Madrid, 1996.

____, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, S.A., Madrid, 1994, 828 pp.

BECK, Heinrich, *El ser como acto*, EUNSA, Pamplona, 1968.

BOUVERESSE, Jacques, *Prodigios y vértigos de la analogía*, tr. Helena Alapin, Libros de Zorzal, Buenos Aires, 2001, 171 pp.

DEL CURA, Alejandro, “Sobre analogía”, en *Estudios Filosóficos*, núm. 22, pp. 75-89.

GARCÍA LÓPEZ, José, *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1996.

GRENET, P. B., *Ontología*, Editorial Herder, Barcelona, 1985, pp. 292.

LÓPEZ SALGADO, Cesáreo, "Ambigüedades de la metafísica de Aristóteles: En torno a la analogía del ser". En *Sapientia*, XXXVI (1981), abril-junio, núm. 140, pp. 86-95.

LÓPEZ, Jorge, *Analogía y lenguaje*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1999, 40 pp.

MANSER, G. M., *La esencia del tomismo*. Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1953.

MARITAIN, Jacques, *Los grados del saber*, Ediciones Descleé de Brower, Buenos Aires, 1947.

PLATÓN, *La República*, tr. Antonio Gómez Robledo, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, 1971, 382 pp.

PROTON, Didier E., *Santo Tomás de Aquino*, Editorial Doncel, Madrid, 1971.

RAMÍREZ, Santiago, *Opera omnia*, tomo II, Instituto de Filosofía Luis Vives, Salamanca, 1970.

RASSAM, Joseph, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 1980.

SANTO TOMÁS, Juan de, *Compendio de lógica*, trad. de Mauricio Beuchot UNAM, México, 1986.

SUÁREZ, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, tomo IV, Gredos, Madrid, 1980.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Fuentes directas

BEUCHOT, Mauricio, *Compendio de Hermenéutica analógica*, Torres Asociados, México, 2007, 142 pp.

_____, *El núcleo ontológico de la interpretación: sustancia y lenguaje*, UNIVA, Asociación Filosófica Humanística Mexicana, México, 1997, 195 pp.

_____, *En el camino de la hermenéutica analógica*, Editorial San Esteban, Salamanca, España, 2005, 196 pp.

_____, *Estudios sobre Peirce y la escolástica*, Cuadernos de Anuario Filosófico

(Serie Universitaria), Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, 100 pp.

_____, "Eugenio Trías y hermes: límites, analogía y mestizaje", en Sanabria, R. *et al.*, *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, UIA, México, 1997.

_____ y BERISTÁIN, Helena (comps.), *Filosofía, retórica e interpretación*, UNAM/IIF, México, 2000, 178 pp.

_____, "Hacia la confluencia de la hermenéutica simbólica y la hermenéutica analógica", ponencia presentada en el Coloquio de *Hermenéutica analógica*, FFyL, Universidad de Valladolid, España, 2005.

_____, *Hermenéutica analógica y del umbral*, San Esteban, Salamanca, 2003, 174 pp.

_____, Gianni Vattimo y Ambrosio Velasco, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, FFyL, UNAM, México, 2006.

_____, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004, 191 pp.

_____, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México, Cuadernos del Seminario de Hermenéutica I, IIFL, UNAM, 2007.

_____, "Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad", en www.unimag.edu.co, antropología, (enero de 2006).

_____ y PEREDA, Carlos (coord.), *Hermenéutica, Estética e Historia*, UNAM, I. I. Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, México, 2001, 186 pp.

_____, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1989.

_____, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, UNAM, IIFil, FF y L, México, 1996, 143 pp.

_____, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, UNAM, IIF (Cuadernos; 38), 1981, 264 pp.

_____, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Anthropos (Colección: ATTF; 50), Barcelona, 1998, 159 pp.

_____, *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*, Caparrós Editores (Colección Esprit; 38), Madrid, 1999, 111 pp.

_____, *Lineamientos de hermenéutica analógica*, Consejo para la Cultura y las Artes, Nuevo León (Colección: Ideas mexicanas), México, 2006, 143 pp.

_____, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, 3ª ed., Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 2002.

_____, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*. México, Ediciones Eón, Universidad Iberoamericana, 2006.

_____, *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*, UNAM, IIF, DGAPA (Medievalia; 7), México, 1993, 159 pp.

_____, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, Universidad Pontificia de México (Subsidios Didácticos; 9), México, 1998, 119 pp.

_____, *Tópicos de filosofía y lenguaje*, UNAM, Filológicas (Cuadernos; 17), México, 1991, 247 pp.

_____, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 4ª ed., Editorial Ítaca, FFyL, UNAM, México, 2009, 238 pp.

_____ y VELASCO, Ambrosio (coords.), *Quintas Jornadas de Hermenéutica*, UNAM/FFyL, México, 2003, 151 pp.

_____, "Sobre la analogía y la filosofía actual", en *Analogía Filosófica*, no. 1, año X, Ed. CEOP, México, 1996,

Fuentes indirectas

AGUAYO, Enrique, *La hermenéutica filosófica de Mauricio Beuchot*, Editorial Ducere (Colección: Hermenéutica, analogía e imagen; 4), México, 2001, 211 pp.

AGUILAR, Víctor Hugo y AYALA, Juan Carlos (coords.), *Coloquio Nacional de Hermenéutica Analógica*, UAS, Sinaloa, México, 2004, 160 pp.

_____, "Metáforas hermenéuticas", en BEUCHOT, Mauricio y PEREDA, Carlos (coords.), *Hermenéutica, Estética e Historia*, UNAM, México, 2001, pp. 21-30.

ALVARADO, Carolina, *La diferencia en la hermenéutica analógica*, Nous, Morelia, México, 2003, 105 pp.

ALCALÁ CAMPOS, Raúl, "Conceptos clave en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot", en Ascensión Hernández, *Hermenéutica analógica. La hermenéutica en la Antropología y la Historia*, UNAM, IIFL (Seminario de Hermenéutica), 2009, pp. 33-46.

____, *Hermenéutica, analogía y significado*, UNAM, Facultad de Estudios Superiores de Acatlán, México, 2004, 144 pp.

ARENAS-DÖLZ, Francisco, *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, Analogía, México, 2003, 101 pp.

ARRIARÁN, Samuel y BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, Editorial Ítaca, México, 1999, 215 pp.

BETANCOURT, Alberto, "Vivir con los otros", en www.designisfels.net, (enero de 2006).

CONDE, Napoleón, *El movimiento de la hermenéutica analógica*, Primero Editores, México, 2006, 106 pp.

GUTIÉRREZ, Alejandro (comp.), *La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad*, Universidad Intercontinental, Plaza y Valdés, México, 2000, 139 pp.

HARO, Romo Vicente, *La hermenéutica analógica frente a la Hermenéutica metafórica de Paul Ricoeur*, Editorial Torres Asociados, México, 2006, 144 pp.

HURTADO, Guillermo (comp.), *Filosofía analítica y Filosofía tomista*, Surge, México, 2000, 103 pp.

IRIGOYEN, Martha Patricia (comp.), *Hermenéutica, analogía y discurso*, UNAM/IIF, México, 2004, 209 pp.

KURI, Ramón, *Tres pensadores mexicanos: cultura católica e identidad nacional*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Plaza&Valdés, México, 2001, 183 pp.

LUJÁN, Enrique (comp.), *Hermenéutica analógica: una propuesta contemporánea*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2002, 125 pp.

MARDONES, José Ma. (comp.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, UIA (Colección Sofía; XV), México, 1997, 260 pp.

ORTIZ-OSÉS, Andrés y Lanceros Patxi (eds.), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Anthropos, España, 2006, 237 pp.

PALAZÓN, María Rosa, *Diálogos con la hermenéutica analógica*, Analogía Filosófica, México, 2006, (Número especial; 18), 100 pp.

_____, “¿La Historia es Literatura? La polémica de White y Ricoeur”, en Irigoyen, Martha Patricia (comp.), *Hermenéutica, analogía y discurso*, UNAM/IIF, México, 2004, 209 pp.

_____, “Paul Ricoeur y los problemas de la historia”, en González Valerio, María Antonia, Rivara, Greta y Rivero, Paulina (coords.), *Entre hermenéuticas*, FFyL/DGAPA/UNAM, México, 2004, pp. 105-121.

SALCEDO, Alejandro, *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, Editorial Torres Asociados (Colección Hermenéutica, analogía e imagen), México, 2000, 80 pp.

_____, “Hermenéutica y límites”, en BEUCHOT, M. y PEREDA C. (coord.), *Hermenéutica, Estética e Historia*, UNAM, IIF, México, 2001, pp. 131-137.

TRÍAS, Eugenio, *Lógica del límite*, Anagrama, Barcelona, 1994, 547 pp.

VELASCO, Ambrosio *et al.*, *Diálogos sobre filosofía contemporánea*, UNAM/AFM, México, 1995, 203 pp.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

ALCALÁ CAMPOS, Raúl, “Lo que me dijo Gadamer” en Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar, *Gadamer y las humanidades*, FESA, FFyL , DGAPAM, UNAM, 2007, 189-196 pp.

ANDERSON, Perry, *Los fines de la Historia*, 3ª. ed., tr. Erna von der Walde, Anagrama, Barcelona, 2002, 173 pp.

BENJAMÍN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, tr. Bolívar Echeverría, Los libros de contrahistorias, México, 2005, 65 pp.

BEUCHOT, Mauricio, *La filosofía y el lenguaje en la historia*, IIF, UNAM, México, 2000.

_____, “La hermenéutica analógica y el sentido de la historia”, en *Estudios Filosóficos*, año 2006, vol. IV, no. 158, 107 – 116 pp.

CORCUERA, Sonia, *Voces y silencios en la historia*, 3ª reimp., FCE, México, 2005, 405 pp.

COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la historia*, tr. Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández, 3ª ed., FCE, México, 2004, pp. 587.

CRUZ CRUZ, Juan, *Filosofía de la historia*, 2ª ed., EUNSA, España, 2002, 247 pp.

ECHEVERRÍA, Bolívar (comp.), *La mirada del ángel: en torno a las tesis sobre la Historia de Walter Benjamin*, UNAM/ERA, México, 2005, 252 pp.

_____, *Las ilusiones de la modernidad*, Editorial Era, México, 2008.

GARDINER, Patrick, *La naturaleza de la explicación histórica*, tr. José Luis González, UNAM, México, 1961, 165 pp.

GÓMEZ, Ramos, Antonio, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, akal, Madrid, 2003, pp. 93.

GRAVE, Crescenciano, *La luz de la tristeza*, Arlequín (ensayo 22), México, 1999, 61 pp.

HINTIKKA, Jaako et al., *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 204.

HORKHEIMER, Max, *Teoría crítica*, tr. Edgardo Albizu, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974, 289 pp.

_____, *Crítica de la razón instrumental*, tr. Jacobo Muñoz, Trotta, Madrid, 2002, 187 pp.

_____ y ADORNO, Theodor, *Dialéctica del iluminismo*, trad. de H. A. Murena, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Argentina, 1969.

LE GOFF, Jacques, *Pensar la historia*, tr. Marta Vasallo, 1ª reimpr., Paidós Básica, Barcelona, 1997, 269 pp.

LÖWITH, Karl, *El hombre en el centro de la historia*, tr. Adán Kovacsics, Herder, Barcelona, 1997, 404 pp.

MARTÍNEZ LACY, Ricardo (comp.), *Historia y hermenéutica*, UNAM/ENEP Acatlán, México, 1997, 124 pp.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. (Intempestivas II)*, tr. Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, 140 pp.

ORTEGA ESQUIVEL, Aureliano, *Crisis de la razón histórica*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2000, 329 pp.

____, *Contribución a la Crítica de la Razón Histórica*, Facultad de Filosofía – Universidad de Guanajuato, México, 2004, 371 pp.

____, *Historiografía e identidad y otros ensayos de filosofía de la historia mexicana*, Ediciones La Rana (Bicentenario), Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2009, 171 pp.

ORTEGA Y GASSET, José, *Una interpretación de la Historia Universal*, Revista de Occidente/Alianza, Madrid, 1979, 354 pp.

PALAZÓN MAYORAL, María Rosa, “Diversidad e igualdad en la hermenéutica”, en Martínez Lacy, Ricardo (comp.), *Historia y hermenéutica*, UNAM/ENEP Acatlán, México, 1997, pp. 1-26.

____, *Filosofía de la Historia*, UNAM/UAB, Barcelona, México, 1990, 188 pp.

____, “Memoria futurista o el juego del historiador”, en <http://geocities.com>, en sociologías/unam (enero de 2006).

____, “Mi conversación con un defensor de la analogía”, en el sitio: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/beuchot/palazon.htm>, (enero de 2006).

PEREYRA, Carlos, *El sujeto de la historia*, Alianza Editorial, México, 1984, 249 pp.

REYES MATE (editor), *Filosofía de la historia*, Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, 1ª reimpr., Trotta, España, 2005, 287 pp.

RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración*, vols. 1 y 3, 3ª ed., siglo veintiuno editores, México, 2003, de la 1 a la 312 y 629 a la 1073 pp. del vol. 3.

____, *Historia y verdad*, tr. Alfonso Ortiz García, Ed. Encuentro, Madrid, 1990, 316 pp.

SCHELER, Max, *La idea del hombre y la historia*, Siglo XX, Buenos Aires, 1984, 76 pp.

____, *El puesto del hombre en el cosmos*, tr. Marga Miller, Betlis, Buenos Aires, Argentina, 1979, 91 pp.

SCHORSKE, Carl, *Pensar con la historia*, tr. Isabel Ozores, Taurus, España, 2001, 376 pp.

VICO, Giambattista, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, tr. Manuel Fuentes, Aguilar, Madrid, 1976.

VILAR, Pierre, *Pensar la historia*, tr. Norma de los Ríos, 3ª reimp., Instituto de investigaciones Dr., José María Luis Mora, México, 2001, 123 pp.

WALSH, W. H., *Introducción a la filosofía de la historia*, 18ª reimpr., siglo veintiuno editores, México, 2003, 256 pp.

WHITE, Hayden, *Meta historia. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, tr. 3ª reimp., FCE, México, 2005, 412 pp.

YTURBE, Corina, *La explicación de la historia*, 2ª ed., UNAM, México, 1985, 128 pp.

FUENTES GENERALES

PLATÓN, *El Banquete o del Amor*, en *Obras completas*, tr. Luis Gil, 2ª ed., 5ª reimpr., Aguilar, Madrid, 1981, 563-597 pp.

_____, *El Teeteto*, en *Obras completas*, tr. Luis Gil, 2ª ed., 5ª reimpr., Aguilar, Madrid, 1981, 892-941pp.