

DAR CON LA REALIDAD

MAURICIO BEUCHOT - JOSÉ LUIS JEREZ

DAR CON LA REALIDAD

Hermenéutica analógica, realismo y epistemología



CIRCULO
HERMENEUTICO

Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología

Mauricio Beuchot - José Luis Jerez

Primera edición: Mayo de 2014.

Beuchot Puente, Mauricio - Jerez, José Luis

Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología - 1a ed. -

Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2014.

216 p.; 13x21 cm.

ISBN 978-987-28635-5-5

1. Filosofía. I. Jerez, José Luis, dir. II. Título

CDD 190

Maquetación: Laura Rinzafrí

© 2012, Círculo Hermenéutico

Provincia del Neuquén (8300) – Argentina

Impreso en “La Imprenta Ya”

Av. Mitre 1761 – Florida

Buenos Aires – Argentina.

Impreso en Argentina

Printed in Argentine

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
sin el permiso previo del editor.

CONTENIDO

ESTUDIO PRELIMINAR, <i>Dar con la realidad</i>	9
I Caracterización de la hermenéutica analógico-icónica frente al problema del conocimiento.....	33
II Problemas principales de una epistemología hermenéutico-analógica.....	53
III Objetividad y certeza en la interpretación.....	73
IV Conferencia SPINE: La nueva epistemología analógica.....	95
V Entre lo ontológico y lo epistemológico.....	115
VI El nuevo realismo analógico.....	145
VII La intencionalidad del autor.....	163
VIII Teoría de la verdad como encuentro proporcional.....	183
BIBLIOGRAFÍA	203



ESTUDIO PRELIMINAR



DAR CON LA REALIDAD



JOSÉ LUIS JEREZ



Premisa fundamental

Dar con la realidad. He aquí la premisa fundamental del presente libro que bien puede leerse como una continuidad a nuestro *Manifiesto del nuevo realismo analógico*,¹ publicado bajo este mismo sello editorial, en abril del 2013. En este caso, los estudios que componen el libro aquí presente se articulan con un tipo de epistemología de carácter analógico, que se ha dado en llamar – por allanar nuevos territorios cognitivos– la nueva epistemología.² Tanto la hermenéutica analógica como la epistemología esbozada en los primeros capítulos de este libro por Mauricio Beuchot, apuntan y defienden este principio de realidad que entendemos como nece-

¹ M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2013.

² M. Beuchot – L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, México: CAPUB, 2012.

sario para todo pensamiento o reflexión crítica y deliberativa. Téngase en cuenta que no hablamos tan sólo de una reflexión teórica o filosófica, pues esto podría encorsetar la criticidad a ciertos ámbitos académicos y no es esta la voluntad de la hermenéutica analógica, como tampoco así, del realismo y la epistemología que a esta le corresponde. Es por esto mismo que nuestro principio, que aquí se hace explícito: *dar con la realidad*, será la premisa que venga sostener el *corpus* de todo nuestro trabajo.

Ahora bien, es claro que este principio puede parecer una perogrullada. No obstante, aseguramos que no es así, pues hay quienes niegan (mayormente por mandato de lo políticamente correcto, tan común a nuestros tiempos) la existencia de una realidad externa, afirmando con esto, insuficiencia con respecto a la objetividad, como también así, a la noción de verdad, la cual conciben como inútil y lo que resulta peor aún, antidemocrática y totalitaria. Pero volvamos por un segundo a esta denuncia que puede atribuirse a nuestra premisa fundamental, pues a fin de cuentas —y tal como hemos dicho— viene a sostener las reflexiones que componen el libro que aquí se presenta. Tal como se ha dicho, el título de esta apertura carga consigo el tinte de una evidencia. Sin embargo, señalamos a esto que paradójicamente vivimos tiempos en que —parafraseando a Bertolt Brecht— tenemos que defender lo obvio.³ Para ser más precisos, vayamos a un asunto puntual. En uno

³ “¿Qué tiempos son estos que tenemos que defender lo obvio?”, Bertolt Brecht.

de sus últimos textos, intitulado: *¿Por qué todo no ha desaparecido aún?*, Jean Baudrillard (1929-2007) sostiene que la realidad ha desaparecido, que la misma se ha desvanecido en manos del concepto, y que este último lejos de preservarse como “nueva” identidad “real”, también ha de extinguirse, en un movimiento inverso, en su propia realización. Varios son los yerros, o las ausencias en los que cae el autor para llegar a conclusiones de este tipo. Por un lado, no parece distinguir la diferencia que existe entre el universo ontológico y el epistemológico, entre la realidad, y lo que sabemos o creemos saber sobre ella. Esto lo lleva a inferencias tales como por ejemplo, que el concepto (la idea) crea nuestra realidad circundante. “Al representar las cosas, al nombrarlas, al conceptualizarlas, el hombre hace que existan”.⁴ Por otro lado, y como secuela de lo dicho con anterioridad, Baudrillard tampoco parece distinguir cuáles son los objetos constituyentes del campo ontológico, por lo que le da lo mismo una montaña a un matrimonio, el planeta Júpiter a una invitación de cine, el Océano Atlántico a un simple apretón de manos y su contiguo compromiso de palabra. Desde su síntesis teórica y por demás particular, el autor afirma que en cuanto las cosas son nombradas, estas pierden su total energía, comenzando un proceso de disolución a punto tal de desaparecer de la faz de la tierra, hacienda esta, que por cierto —a la vista del propio Baudrillard— en tanto que intentemos interpretarla, analizarla, conceptualizarla, abandona su existencia

⁴ J. Baudrillard, *¿Por qué todo no ha desaparecido aún?*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2009, pp. 12-13.

también. En palabras del autor “*analizar* significa literalmente *disolver*”.⁵ Tenemos ya, y sin continuar demasiado, tamaño absurdo ante nosotros. Pero vayamos por partes, más detenidamente, y veamos cómo es que se puede mostrar (en palabras) que la realidad no existe.

El arte de la desaparición. Por un lado, podemos acordar con Baudrillard en que es muy probable que “la especie humana sea la única que haya inventado un modo específico de desaparición [...] tal vez incluso un arte de la desaparición”.⁶ Una suerte de usina de la desaparición: de los valores, las ideas, los fines, las instituciones, los individuos, la realidad toda. Ahora bien, lo que debemos tener en claro es que se trata de una invención teórica, de un juego de la retórica, de un embate con las palabras, pero que no pasa de aquí. En definitiva, yo puedo decir, y convencerme aún (autoengañarme), que al encubrir un nombre (el nombre de un objeto) el objeto no existe, y caer así en un inmaterialismo radical al mejor estilo berkeleyano, pero esto no implica que el objeto físico desaparezca, o que no exista, o bien, que ha comenzado su proceso de disolución. La Luna está ahí y es independiente de nuestros marcos conceptuales y de nuestro sistema perceptivo; es autónoma de nuestra voz, de nuestra fonación, como de nuestra voluntad.

No obstante, bien podemos mantener otro acuerdo con el autor en cuestión, y es que el mundo real, que podemos entender como la naturaleza en estado

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibid.*, p. 11.

puro, es interpretado, analizado y conceptualizado desde diversos ámbitos o disciplinas científicas. De hecho la hermenéutica analógica, como el realismo que defiende, y también ahora, su nueva epistemología, acuerdan con esto. En palabras del propio Beuchot: “hay una realidad independiente de la mente”,⁷ a lo que agrega, que “sin embargo, no es captada de manera directa e inmediata; hay una mediación hermenéutica, es decir, interpretativa, que participa de la cultura que tenemos”.⁸ No obstante, nos vemos en situación de discrepancia con el texto de Baudrillard (con su intención de decir) en que el mundo real comienza a desaparecer tras estas interpretaciones, y tras el conocimiento analítico que la ciencia moderna realiza sobre el mismo. Según la postura de este autor, las cosas no *son* sino que se *significan*. En parte sí, podríamos decir, pero tan sólo en parte.

Veámoslo de esta manera: que el Etna, el Krakatoa, el Vesubio, en toda su extensión existen, es un hecho, y se pueden clasificar, dentro del campo de la ontología, como objetos físicos. Ciertos campos de la ciencia: la geología, la espeología, la vulcanología, entre otras ramas epistemológicas, se encargarán de significar estos fenómenos, de describirlos, de predecir las probabilidades de su actividad, en fin, de brindar las herramientas teóricas y conceptuales necesarias para una más clara comprensión. Pero esto no implica, de ma-

⁷ M. Beuchot, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, México: Universidad Pontificia de México, 1998, pp. 9-10.

⁸ M. Beuchot, “El camino del realismo”, en M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, ed. cit., p. 73.

nera alguna, tal como sostiene Baudrillard —y seguimos su línea argumentativa— que los volcanes desaparezcan como objetos físicos, que su realidad sea ahora meramente conceptual o científica. El problema fundamental reside —tal como se ha dicho líneas atrás— en la indiscriminación del universo ontológico (lo que es) con respecto al universo epistemológico (lo que sabemos sobre lo que es). Según Baudrillard, la realidad se disuelve en el concepto, es decir, en la descripción que la ciencia hace de los volcanes en tanto que fenómenos naturales. En otras palabras, la ontología se diluye en manos de la epistemología, y con esto, el mundo desaparece, y aparece en su lugar, lo decible sobre este. “Así, la lucha de clases existe a partir del momento en que Marx la nombra. Pero muy probablemente no exista, en su mayor intensidad, sino hasta antes de ser nombrada”.⁹ Escandalosa afirmación de Baudrillard, que por cierto encontramos falaz. Uno puede nombrar hasta el hartazgo —y me disculpo por lo indecoroso del ejemplo—, y gritarle al mundo que esconde elefantes rosados en el armario de su habitación y no hará con esto, en modo alguno, a su existencia, ni física, ni ideal, ni social. Por otro lado, dudo que encuentre partidarios al respecto. Si Marx encontró grandes ecos en su teoría es porque de alguna u otra manera el fantasma de una sociedad desigual, oprimida ya estaba allí, entre la gente, en la realidad misma. Apuntamos a mostrar que Marx no nombra la lucha de clases con el fin de materializar su existencia, sino que

⁹ *Ibid.*, p. 13.

levantó la voz sobre el estado de cosas que circundaba la realidad de la época. En todo caso, al nombrar conceptualizó algo ya existente; no creó existencia *ex nihilo*.

Con todo, el autor (Baudrillard) no detiene el proceso aquí. Luego de este primer movimiento que va de la realidad al concepto —lo real se desvanece en el concepto—, nos habla sobre otro movimiento inverso al anterior, por el cual el concepto, la idea se desvanece en su misma realización. En conclusión, ya no queda nada, ni siquiera el hombre que interpreta, que describe y que predice la geografía natural. Paradójicamente el teórico que nos habla (Baudrillard), y que ha escrito, quizás con una pluma elegida, o en máquina de escribir; detrás de su escritorio, tal vez frente a un paisaje soñado, que lo enfrenta y que se le resiste, afirma expresamente que nada existe, ni las plumas, ni las máquinas de escribir, ni los paisajes, ni los sujetos, y por tanto, tampoco los conceptos. De acuerdo a lo dicho líneas atrás, el primer movimiento hace desaparecer la ontología, el segundo, la epistemología. ¿Qué queda entonces? Según nuestro autor, un mundo artificial, tecnológico, que de alguna manera (un tanto paradójica) presenta como el estadio supremo del materialismo, del objetivismo sin sujeto; en fin, un mundo meramente operativo que carece de todo tipo de representación humana (esto es, que carece de epistemología).

Baudrillard entiende que “el modo de desaparición de lo humano [...] es resultado, precisamente, de una lógica interna, de una obsolescencia integrada, de la efectuación, por parte de la especie, de su proyecto

más grandioso, el proyecto prometeico de dominio del universo, de un conocimiento exhaustivo —y que es eso mismo lo que lo precipita hacia su desaparición— mucho más veloz que las especies animales, por la aceleración que imprime a una evolución que ya no tiene nada de natural.”¹⁰ Podemos estar de acuerdo en gran parte con esta cita, aunque no con las implicancias que remiten a la abolición de la realidad desde el plano argumentativo inferencial del doble movimiento esbozado por el autor. Que la realidad es interpretada, necesariamente esto es una afirmación del todo coherente, pero que de ello se desprenda la supresión de la realidad toda, es un absurdo superlativo, como una mera inclinación retórica. Detenido el paso de la lógica argumentativa del autor en este punto, ya no cabe afirmar el segundo movimiento inverso según el cual el concepto se disuelve y desaparece en su realización.

Puesta a prueba. Generalmente toda tesis —supongo que los lectores coincidirán en esto— debería poder sostenerse en la práctica concreta, de lo contrario nos quedamos frente a una serie exhaustiva de palabras y categorías técnicas que no parecen ofrecer demasiado si lo que verdaderamente nos interesa es la realidad y su experiencia cotidiana. En otras palabras, y para acentuar nuestra premisa inicial, si lo que queremos es *dar con la realidad*. Esto no busca ser un descrédito a la teoría, aunque sí una exigencia de contraste con lo real. Es por esto mismo que en estos casos (como el de la hipótesis

¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

de la desaparición de la realidad), y de la manera más básica, consideramos que es preciso realizar una puesta a prueba –tal como lo indica el título de este apartado– de las hipótesis sostenidas por Baudrillard.

De acuerdo al seguimiento que hacemos del autor, lo que desaparece es la realidad; se disuelve en concepto. No tenemos pues simples objetos físicos como pueden ser los edificios, como sí, instituciones: la escuela, la cárcel, el asilo, la fábrica. Ahora bien, ciertamente la ontología al pasar por el tamiz mediador de la epistemología –afirmación que defendemos desde nuestro realismo analógico– decreta nuevos modos de ser que hasta el momento no existían. Es decir, que se crean nuevos objetos constitutivos de la ontología social, así, los edificios se vuelven instituciones. Pero ingresamos ahora, según las reflexiones de Baudrillard, al segundo movimiento, mediante el cual el concepto se agota *per se*. Las instituciones comienzan entonces con un proceso disolutivo y finalmente desaparecen. Ahora bien, suponemos que la pregunta obligada debería ser: ¿de qué se trata, o cómo significamos, el derrotero cotidiano mediante el cual, un sujeto cualquiera sale de su casa, despide a su familia, lleva a los niños a la escuela, ingresa a su empleo diario, visita a su madre en el asilo?, ¿acaso no son todas estas instituciones –sostenidas en un soporte material, el objeto-edificio, un objeto físico– en funcionamiento real? Tenemos con esto una simple contrastación empírica que pone ahora en tela de juicio la tesis del fin, o la muerte de las instituciones. Bien se podría objetar que estas ya no cumplen el rol estipulado; el rol

para el cual han sido creadas. En este sentido, podemos incluso adherir, no obstante, que tal objeción no implica ni su desaparición, como tampoco así, el presagio de este. Pongamos entonces a prueba las palabras.

Pero, siendo fieles al texto de Baudrillard, todo lo desaparecido deja, de alguna u otra manera, su rastro. Las instituciones y con ellas todos sus permisos y prohibiciones desaparecen, pero queda aún (en una suerte de vida clandestina) su influencia sobre nosotros. En otras palabras, lo externo desaparece para cobrar vida como interioridad, en la mente de cada quien. El problema (quizás Baudrillard no lo entienda como un problema, de hecho extrañamente lo encuentra como algo fascinante) es que también nosotros desaparecemos poco a poco, en manos del asesino serial de la realidad: la virtualidad. “La Gran Desaparición, pues, no es simplemente la de la transmutación virtual de las cosas, la de la puesta en abismo de la realidad, sino la de la división al infinito del sujeto, la pulverización en cadena de la conciencia en todos los intersticios de la realidad”.¹¹ Así, la realidad no es sino virtual, y esto conlleva, de acuerdo a nuestro autor, la disolución y contigua desaparición de la realidad.¹² No tengo, personalmente, ningún inconveniente en decir que esto es una mala versión de nuestros acontecimientos, o que al menos es, un juego filosófico que habilita al pensador en cuestión a decir y

¹¹ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹² “Detrás de la realidad virtual, en todas sus formas (telemática, informática, digital, etc.), lo real ha desaparecido, y es esto lo que fascina a todo el mundo”. *Ibid.*, p. 22.

decir y decir... Veámoslo de esta manera: acordamos en que la realidad se ha virtualizado. Esto es un hecho indiscutible. Ahora bien, que tal virtualidad llevó a cabo un proceso de desaparición de la realidad, es por demás engañoso. La realidad sigue estando allí, frente a nosotros y se nos resiste constantemente. En este caso yo preferiría hablar de virtualidad-*real*, y no sólo de realidad-*virtual*. Quiero decir que la realidad se ha virtualizado, pero no por esto, ha desaparecido. Aún más, todo lo contrario, con la virtualidad –y aquí nos ubicamos en continua reflexión con los lineamientos del realismo de Maurizio Ferraris–,¹³ la realidad, lejos de desaparecer o disiparse, se ha potenciado al extremo.

Hasta aquí nuestra voz que sostiene el valor de nuestro principio, o de nuestra premisa fundamental: el de dar con la realidad. Es preciso partir de aquí, para edificar un pensamiento crítico sobre nuestros tiempos actuales, en donde no es menor el sobresalto de irrealismo que sobrevuela en tantas teorías que bien podemos llamar, de la mera apertura. Ahora bien, no es dato menor mencionar que este *dar con la realidad* no implica de manera alguna su aceptación ciega, su conformidad o renuncia frente al estado de situación dado. Intervenir en la realidad, una realidad que *es*, pero que al mismo tiempo *es interpretada*, es justamente la tarea de todos. La analogía se ofrece entonces como una gran herramienta conceptual para pensar esta transformación posible, pues si bien afirma que la realidad está allí y que

¹³ M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, Roma-Bari: Laterza, 2012.

se nos resiste, al mismo tiempo nos invita a ser críticos y transformar el estado de cosas desde nuestra propia resistencia y voluntad.

Vista ya la necesidad de partir de la realidad, de atender a nuestra premisa fundamental, hablemos ahora de esta nueva epistemología que se entiende muy bien con la hermenéutica y el realismo analógico, y que Beuchot presenta en los primeros capítulos de este libro.

Perfil de una nueva epistemología

Nueva epistemología. Hace poco más de un año, se publicó en México un libro de Mauricio Beuchot y Luis Eduardo Primero Rivas intitulado *Perfil de la nueva epistemología*.¹⁴ Se trata de una nueva epistemología o teoría del conocimiento de carácter fuertemente analógica, que por su naturaleza se aleja tanto del univocismo positivista o cientificista moderno, como de los excesos equivocistas de los posmodernos, en donde parece no existir ninguna referencia semántica aprehensible. De alguna manera, y en cuestiones cognoscitivas, esta nueva epistemología crítica, (dado su tinte analógico), viene figurativamente a *despertarnos del sueño dogmático, pero sin dejarnos perder por ello, en una pesadilla escéptica.*

Este nuevo enfoque cognoscitivo se instituye de manera dinámica, entre las pretensiones de un conocimiento claro y distinto, y otro exageradamente

¹⁴ M. Beuchot - L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, ed. cit.

equivocista, que bien podemos ubicar bajo la tríada: relativismo-escepticismo-nihilismo. El primero –y tal como ambos autores lo exponen en el mencionado libro– se entiende muy bien desde el modelo analítico; el segundo desde la perspectiva posmoderna de la filosofía. Esta nueva epistemología piensa entonces en una nueva teoría del conocimiento que no se extravíe en ninguno de los polos, sino que, desde un posicionamiento moderado y proporcional, se sitúe frente a las puertas de acceso de un conocimiento equilibrado que sepa tanto de apertura, como también así, de límites referenciales. En palabras del propio Beuchot: “siempre se ha soñado con unos alcances ilimitados del conocer, como en la actitud unívoca; y, como esto es inalcanzable humanamente, la reacción ha sido caer en la decepción del conocimiento, que es la actitud equívoca, que es la de un relativismo extremo, que conduce al subjetivismo y acaba llevando al escepticismo y al nihilismo”.¹⁵

En resumen, podemos decir –de la mano de Primero Rivas, que “la tesis de fondo de[l] libro afirma la emergencia histórica de la hermenéutica filosófica como crítica al positivismo, y conduce a recuperar su historia contemporánea hasta desembocar en la analogía, filosofía que planteada como realista permite no solamente ofrecer la impugnación gnoseológica al materialismo-empirista del univocismo hegemónico y al idealismo de la postmodernidad, sino postular una teoría del conocimiento de la referencia y de las estruc-

¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

turas u organizaciones del conocer, distinguida con un carácter marcadamente antropológico, pues vincula al conocer con el sentir y el hacer, y el sentido poiético del actuar, necesariamente asociado con la prudencia, y sustancialmente con el razonamiento, el ejercicio del intelecto o de la razón”.¹⁶

Es entonces de este modo que la novedad de la nueva epistemología, radica antes que nada, en su carácter analógico. Dicho de otro modo: se parte de la hermenéutica analógica evitando de este modo, el univocismo de los positivistas, como el equivocismo de las vertientes posmodernas. Por otro lado —y no es este un dato menor— cabe afirmar que esta nueva epistemología se reconoce como fuertemente realista. Esta relación puede encontrarse en todo el contenido del presente libro.

En el primer capítulo Mauricio Beuchot nos habla sobre las características de la hermenéutica analógico-icónica para abrir desde allí una reflexión epistemológica sobre esta nueva teoría del conocimiento de tipo analógica.

La nueva epistemología y la hermenéutica analógica. Es claro que esta nueva epistemología se nutre y emerge de las entrañas de la hermenéutica analógica. Ciertamente puede resultar algo paradójico que se dé un encuentro entre una teoría del conocimiento y la hermenéutica,¹⁷

¹⁶ L. E. Primero Rivas, “Epistemología y educación”, en M. Beuchot – L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, ed. cit., pp. 97-115.

¹⁷ Sobre este punto, Primero Rivas advierte que la hermenéutica filosófica fue crítica de la gnoseología que sustentó el positivis-

no obstante, en este caso, la conjunción se hace posible. ¿Qué posibilita este vínculo, o esta relación tan singular?, justamente la analogía –que en tanto que elemento proporcional–, construye puentes (necesarios) allí donde sólo se han presentado, las más de las veces, abismos.

El pensar esta nueva epistemología desde el campo hermenéutico, permite poner sobre manifiesto los defectos de una teoría del conocimiento unívoca, centrada en los hechos y en la mera referencia ostensible. Con todo, el escenario de las interpretaciones, como el del lenguaje, habilitó a nuevas formas de comprensión del conocimiento que escape a la solidez de un realismo “ingenuo” –al decir de Beuchot–, como al veredicto puramente racional del Alto Tribunal Metafísico, Epistémico y Moral, característico de la modernidad. Pero aquí no termina el asunto, la hermenéutica de Beuchot no sólo vino a ofrecer apertura a la cerrazón científico-moderna, sino que supo establecer un coto al desmadre lingüístico del *giro* del lenguaje, como a las hermenéuticas (o perspectivas interpretativas) de corte equivocista.¹⁸ Tal como lo menciona Primero Rivas,

mo realmente existente (univocismo hegemónico), como también así de la epistemología que surgió de esta, buscando validación a sus referencias (*objetividades*), razón por la cual quedó al margen la posibilidad de una apertura interpretativa. El efecto posterior fue entonces la reducción unívoca en el ámbito metodológico.

¹⁸ Algunos ejemplos sobre *hermenéutica equivoca* puede encontrarse en la Antigüedad, en los sofistas, quienes “buscaban el sentido alegórico, por ejemplo en los textos homéricos, y en todo desplegaban un relativismo excesivo. [...] En el helenismo hay una recaída en la *hermenéutica equívoca*, por ejemplo en los escépticos [...] luego viene un brote de *hermenéutica equivocista*, en el barroco, que

en *Perfil de una nueva epistemología*, el defecto cognitivo de la epistemología moderna, caracterizada por basarse en una gnoseología de la referencia factual y en la pura objetividad, “es descubierto por la hermenéutica filosófica, que al avanzar hasta ser analógica, permite igualmente criticar al antónimo del univocismo hegemónico, el equivocismo postmoderno, basado en una gnoseología completamente relativista, del mundo simbólico y sensible, ignorante de la referencia; que por ello se constituye como *idealismo*; mientras que el univocismo hegemónico se precisa como *materialismo*”.¹⁹ En otras palabras, la apertura tan necesaria para una nueva epistemología que escape al univocismo moderno, ha venido de la mano de la filosofía hermenéutica. El enfoque crítico-reflexivo de la hermenéutica analógica se ha sumado a este postulado; es por esto que podemos decir que, en parte, esto fue un logro ganado. El problema de los totalitarismos cognitivos o epistemológicos había encontrado su contrario en la mirada abierta de los posmodernos, quienes pusieron en juego un arsenal

excitó demasiado al alegorismo, al simbolismo, a la metáfora por encima de la metonimia. [...] En el paso de la época contemporánea encontramos la *hermenéutica equivocista* en Wilhelm Dilthey, quien distingue, como concesión al positivismo, entre las ciencias de la naturaleza, que son explicativas, y ciencias del espíritu, que son comprensivas. Estas últimas van al mundo de la vida, pero lo conectan con la temporalidad, pero cayendo en un historicismo excesivo, denunciado por Gadamer”. Cfr. M. Beuchot, *La hermenéutica y su destino analógico*, Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2012, pp. 15 ss.

¹⁹ L. E. Primero Rivas, “Epistemología y educación”, en M. Beuchot – L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, ed. cit., pp. 98.

de conceptos como el de *différance*, diseminación, deconstrucción, o ideas como la del fin de los Grandes relatos, el Adiós a la verdad, la Muerte de sujeto, entre otras, que hicieron implosionar la idea de unidad, de verdad, de objetividad, etc. No obstante, este triunfo de la diferencia por sobre la unidad no supo de límites ni de horizontes referenciales, todo devino un juego infinito de la libre interpretación y del *todo vale*, y con esto, la hermenéutica parece perder su norte.

Es en este punto preciso en donde la postura analógica de la hermenéutica de Beuchot hace su gran aporte teórico con valiosas implicancias prácticas. La analogía que es proporción se vuelve guía, pues establece los límites necesarios para que el universo hermenéutico no resulte un desvarío de interpretaciones sin rumbo ni anclaje alguno, o bien, para que en su tarea de comprensión no pierda de vista los criterios de verdad y objetividad necesarios para alcanzar el significado de un texto. Significado que se encuentra muy ligado a la intencionalidad del autor. Este punto es elaborado en más de un capítulo que componen este trabajo.²⁰ Es así que, partiendo desde la diferencia muy bien ganada —diferencia que podemos hallar en manos de los lectores o intérpretes—, siempre se resguarda prudencialmente el sentido y la significación propuesto desde la unidad —que se busca en el querer-decir (en la intención) del autor—, entendida esta como ideal regulativo al cual se debe tender. Veamos ahora, para concluir ya con este

²⁰ Véase, “Problemas principales de una epistemología analógica”, o bien, “La intencionalidad del autor”.

estudio preliminar, la relación existente entre esta nueva epistemología y el realismo analógico; relación que da nombre a la totalidad de este estudio.

La nueva epistemología y el realismo analógico. Esta nueva epistemología también se puede definir desde su inclinación hacia el realismo; a un realismo de tipo analógico, es decir, que no decline hacia un realismo ingenuo, próximo al univocismo, como tampoco así, a una suerte de “realismo” (entre comillas), netamente pragmático y subjetivo que por ello considere que la realidad se encuentra en relación de dependencia absoluta con nuestra mente. El realismo de la nueva epistemología es, tal como lo expresa Primero Rivas: “una gnoseología poderosa nutrida tanto de la referencia como de lo analógico-icónico, de objetividad-subjetividad [...] y de las diversas interacciones con la sensibilidad, entendida como sensación o sentimientos-afectos, con lo cual promueve una gnoseología más completa, suficiente y eficiente, que las ingenuas de las hermenéuticas de la facticidad, o del mero simbolismo”.²¹ Este tipo de realismo (analógico) identifica, ya de base, sus caras elementales: la ontológica y la epistemológica; dimensiones que son tratadas específicamente en el capítulo “Entre lo ontológico y lo epistemológico”, de este mismo libro. Brevemente, la primera (ontología) remite a la realidad propiamente dicha, independiente de nuestros marcos conceptuales y de nuestro sistema perceptivo; la segunda (epistemología) refiere a nuestro *saber* de la

²¹ L. E. Primero Rivas, “Epistemología y educación”, ed. cit., p. 98.

realidad. Es por esto mismo que Beuchot identifica este nuevo realismo, tanto con el conocimiento, como con la praxis; con el sentido, pero también con la referencia; con lo real, pero sin el olvido de lo posible y utópico; con la razón (inteligencia), como también, con la imaginación o fantasía, con los sentimientos o afectos.

Este carácter realista –propio de la nueva epistemología–, exige que en nuestro trato con el mundo, la realidad no pueda ser obviada en pos de las mejores o más felices interpretaciones. En otras palabras, las *interpretaciones* no pueden venir a reemplazar o suplantar al antojo los límites que los *hechos* imponen. Si bien los hechos suelen ser interpretados, no toda interpretación resulta válida para un hecho determinado.²² En este caso, es apropiado utilizar la expresión “la realidad se resiste, *dice no* a cualquier tipo de interpretación”. Ahora bien, no todo queda aquí. El realismo analógico de Beuchot advierte que si bien la realidad dice no (a las meras interpretaciones), no por eso debemos soportar con resignación la revuelta de las cosas que no quiere tomar la dirección imaginada por nosotros. Ya lo dijo el mismo Beuchot: “[el realismo analógico] es un realismo del conocimiento y de la **praxis** [...] que recibe lo dado y logra superarlo, transformarlo”.²³ (*) Es decir, que lejos de la conformidad y de la inacción –tal como

²² La tesis de la analogía de atribución de la hermenéutica analógica, explica muy bien este punto.

²³ M. Beuchot, “Hacia un realismo analógico”, en M. Beuchot – L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, ed. cit., pp. 81-95.

(*) El resaltado me pertenece.

lo mencionamos líneas arriba— este tipo de realismo apunta hacia la transformación (praxis) de la realidad, pero de la Realidad, y no de su Textualidad *en sentido fuerte* (como representación epistémica de lo que *sabemos* o *creemos saber* acerca de ella).²⁴ Siguiendo este camino, lo primero es —atendiendo a nuestra premisa fundamental— tropezar con la realidad bruta, y sólo desde aquí se tiene la posibilidad de una praxis transformadora, al mejor estilo marxista.²⁵ Esto no implica que en su proceso de transformación no jueguen un rol muy valioso la imaginación, como la fantasía, pues son portavoz del deseo, del ideal. Con todo, podemos concluir diciendo que la praxis transformativa a la que apunta el realismo analógico (propio de la nueva epistemología), se alcanza mediante un *encuentro veraz* con la realidad concreta (universo ontológico), y no a través de un *encuentro falaz* con una realidad construida textualmente por nosotros (universo epistemológico), para desde aquí, modificar según nuestra conveniencia el estado de cosas que no nos satisface ni se acomoda a nuestros intereses. En el capítulo sobre “El realismo analógico” se puede ver cla-

²⁴ Tomo esta contraposición: “realismo” y “textualismo” de una antigua sugerencia de R. Rorty, según la cual existen filósofos que entienden que los objetos son independientes de los sujetos (realismo), y en contraposición, existen quienes creen que los objetos dependen de los sujetos, así como los textos dependen de sus autores (textualismo). Véase R. Rorty, *Consecuence del pragmatismo*, trad. F. Elefante, Milán: Feltrinelli, 1986, pp. 149-66.

²⁵ Podemos completar esta reflexión con la 11a tesis de Marx a Feuerbach, según la cual, “los filósofos se han cansado de interpretar la realidad, de lo que se trata es de transformarla”.

ramente lo expresado aquí.

Con todo, la prudencia o *phrónesis* guía esta nueva epistemología por el camino de la conjunción y no de la disyunción en cuestiones cognitivas. Así se podrá ver en el tercer capítulo: “Objetividad y certeza en la interpretación”, como en el sexto: “Teoría de la verdad como encuentro proporcional”, cómo es que es posible seguir hablando y defender nociones como la de verdad y objetividad sin caer por ello en enfoques totalitarios o, como ya dijo Vattimo o Rorty, anti-democráticos. La *phrónesis* es el elemento edificante de la analogía, y por tanto, de esta nueva teoría del conocimiento necesaria (y desde hace tiempo esperada) para nuestro tiempo presente.

José Luis Jerez
4 de abril de 2014

|

CARACTERIZACIÓN DE LA
HERMENÉUTICA ANALÓGICO-ICÓNICA
FRENTE AL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

MAURICIO BEUCHOT

Planteamiento

Aprovecharé este primer capítulo para exponer muy brevemente las principales características de la hermenéutica analógico-icónica.²⁶ A partir de ella haremos nuestra reflexión epistemológica, pues pretende ser, ante todo, una epistemología de la hermenéutica; y, además, de una que esté basada en la analogía. En primer lugar, diré qué entiendo por hermenéutica; en segundo lugar, qué por hermenéutica analógica y, en tercer lugar, por hermenéutica icónica, todo lo cual constituye la hermenéutica analógico-icónica, según veremos.

De acuerdo con esto se planteará, posteriormente, la problemática epistemológica, no en general y en abstracto, sino en relación con esta hermenéuti-

²⁶ Una exposición más amplia puede encontrarse en M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2009 (4a. ed.), pp. 22 ss.

ca analógico-icónica, que contendrá problemas más específicos y concretos. La hermenéutica analógico-icónica pondrá problemas tales como el conocimiento o comprensión analógica, el conocimiento icónico, la racionalidad analógica, los universales análogos, etc. Comencemos, pues, por ver qué entenderemos aquí por hermenéutica, para después ver qué entenderemos por hermenéutica analógica y, luego, qué entendemos por hermenéutica icónica. Finalmente, quedará planteado el problema epistemológico de la hermenéutica analógica misma, a saber, cómo se logra con ella una interpretación objetiva y verdadera.

2. Hermenéutica

La hermenéutica es la disciplina (ciencia y arte) de la interpretación de textos.²⁷ Nos enseña a colocar un texto en su contexto, que es el modo como podemos interpretarlo correctamente. Pone en juego las fuerzas del autor y el lector. El autor quiere que el lector entienda cierta cosa, determinada, que es su intencionalidad. Pero el lector se interpone, y siempre tiende a captar la suya propia. Por eso la objetividad en la interpretación, que es la captación de la intencionalidad del autor, tiene sus bemoles. Mas, no por eso debemos abandonarnos al subjetivismo, y quedarnos sólo con la del lector, sino esforzarnos por alcanzar lo más posible la de aquél.

²⁷ El mismo, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2008 (5a. ed.), pp. 32 ss.

En la historia de la hermenéutica han pugnado el sentido literal y el sentido alegórico. El primero trata de captar lo que quiso decir el autor, como si se recibiera su mensaje al pie de la letra, literalmente. El segundo da cabida, a veces en demasía, a lo que quiere entender el lector, y corre el riesgo de traicionar completamente la intencionalidad del autor. Pero muchas veces la misma intencionalidad del autor es alegórica, o alegorizante, y entonces hay que dar cabida al alegorismo.

Ya desde la época de los griegos clásicos, algunos de los presocráticos y luego los estoicos, usaban la lectura alegórica de los textos, por ejemplo de los poemas de Homero. Los medievales pusieron muy de relieve el alegorismo, a veces hasta en exceso, como lo vemos en Joaquín de Fiore. Este sentido alegórico se mantuvo en el Renacimiento, pero la modernidad fue relegándolo y centrándose en el literal. Esto se ve, sobre todo, en la Ilustración. Por eso contra ella reaccionan los románticos, haciendo que el alegorismo vuelva. Pero los positivistas lo hacen perecer, y así se ha quedado hasta nuestra época, en la que Richard Rorty ha defendido el sentido alegórico en contra de Umberto Eco, quien dice que tiene que buscarse más bien el sentido literal.

Schleiermacher, en la época romántica, pensó en toda una visión filosófica estructurada desde la interpretación y la comprensión, es decir, una filosofía hermenéutica. Dilthey recogió ese empeño y, sobre todo, estableció la hermenéutica como el método de las ciencias del espíritu, de las humanidades. Heidegger recu-

peró a Dilthey, y puso en movimiento la hermenéutica en la primera mitad del siglo XX, en su obra *Ser y tiempo* (1927). Su discípulo Gadamer la retomó y, a partir de la segunda mitad de ese siglo, con su obra *Verdad y método* (1960), la ha hecho presente hasta la actualidad, sobre todo con el impulso suplementario de Ricoeur.²⁸

Heidegger llegó a decir que la hermenéutica era algo connatural al hombre, porque puso como característica esencial o existencial del Ser-ahí (*Dasein*) el comprender, y también el interpretar, es decir, la hermenéutica. Gadamer habló de la comprensión interpretativa como fusión de horizontes (el del lector con el del autor, en el texto), de modo que así se llegara a la verdad hermenéutica.

Además, la hermenéutica tiene un aspecto de aplicación del texto a nuestro contexto. De ahí que el acto interpretativo incluye un ponernos a nosotros mismos frente al texto, exponernos a él, para que nos hable, nos diga algo (para nuestra vida). Por eso Gadamer hablaba de una aplicación, y Ricoeur de una aproximación, tan necesaria como el distanciamiento, con respecto al texto. Tales son las fuerzas que se dan en la interpretación y todas ellas configuran la hermenéutica, que orienta nuestra aproximación a los textos en busca de su significado.

El propio Ricoeur hizo ver que un problema fundamental de la hermenéutica es el del doble

²⁸ P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI – UIA, 1995, pp. 101 ss.

significado,²⁹ como el del mito y, en realidad, de todo símbolo; pero también señaló que todos ellos tienen la estructura de la metáfora; por lo tanto, ésta era la *crux* de toda teoría interpretativa, de modo que probaría su eficiencia mostrando que podía dar cuenta del significado metafórico (otra vez el sentido alegórico nos asalta). Pero también hizo ver que la metáfora tiene un esquema analógico, que tiene la estructura de la analogía. Por lo tanto, sólo una hermenéutica que tuviera un carácter analógico sería un instrumento interpretativo adecuado. Por eso pasaremos ahora a ella.

3. Hermenéutica analógica

La hermenéutica, pues, tiene que ver con la significación. Y la analogía se coloca como un modo de significar intermedio entre la univocidad y la equivocidad.³⁰ La univocidad pretende ser un significado claro y distinto. La equivocidad es un significado oscuro y confuso, se pierde en la ambigüedad. En cambio, la analogía no alcanza la claridad de lo unívoco, pero tampoco se derrumba en la oscuridad de lo equívoco. En el caso de la hermenéutica, una interpretación unívoca pretende capturar el sentido literal y exhaustivo de un texto, en

²⁹ P. Ricoeur, “La metáfora y el problema central de la hermenéutica”, en *Escritos y conferencias*, 2. Hermenéutica, México: Siglo XXI, 2012, pp. 67 ss.

³⁰ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, ed. cit., pp. 51 ss.

tanto que una interpretación equívoca rechazará la posibilidad de un sentido siquiera aproximativo del mismo; en cambio, una interpretación analógica reconocerá que no puede alcanzar el sentido pleno y literal, pero tampoco abandonarse al sinsentido equívoco, sino que se sitúa en un lugar intermedio y equilibrado.

Así, habrá una hermenéutica unívoca, demasiado pretenciosa, como la de la modernidad; una hermenéutica equívoca, excesivamente débil, como la de la posmodernidad; y una hermenéutica analógica, moderada y centrada. Esta última da un conocimiento, aunque pobre, suficiente (del significado). Por eso, si la hermenéutica es interpretación de los textos, y los textos unívocos no requieren esa comprensión, mientras que los equívocos no la permiten, sólo queda que la analogía sea de la mayor importancia para la interpretación, y que se requiera mucho una hermenéutica analógica.

La analogía se encuentra canónicamente tratada por Aristóteles, para quien dicho concepto se coloca entre el de la univocidad y el de la equivocidad.³¹ Unívoco es el término que significa de manera idéntica a todos los objetos que denota (como “hombre”, que significa a todos los hombres por igual). Equívoco es el término que significa de manera diferente todos sus denotados (como “gato”, que significa de manera distinta el animal, el instrumento, el juego, etc.). Análogo es el término que significa sus denotados de manera en parte idéntica y en parte diferente (como “ente”, que significa

³¹ H. Barreau, *Aristóteles*, Madrid: Edaf, 1977, pp. 165 ss.

de manera en parte igual y en parte distinta la substancia y los accidentes; o “causa”, que significa de manera en parte igual y en parte distinta la causa material, la formal, la eficiente y la final; o “bueno”, que significa de manera en parte igual y en parte distinta el bien útil, el bien deleitable y el bien honesto). Tal es la noción de semejanza, en la cual, sin embargo, predomina siempre la diferencia. Además, la analogía tiene dos clases principales: de proporcionalidad, tanto propia como impropia o metafórica (propia: el instinto es al animal lo que la razón al hombre; metafórica: las flores son al prado lo que la risa al hombre, y por eso entendemos la metáfora “el prado ríe”), y de atribución o predicación jerarquizada (“sano” se aplica al organismo, al alimento, al medicamento, al clima, etc., pero de manera más propia a menos propia, por eso tiene un analogado principal y analogados secundarios).

Así, una hermenéutica unívoca pretende una interpretación clara y distinta, definitiva; por lo que sólo admite una única interpretación como válida. En cambio, una hermenéutica equívoca renuncia a eso y sólo aspira a una interpretación ambigua; por lo cual llega a admitir que todas las interpretaciones (o casi todas) sean válidas. Una y otra postura matan la interpretación. A diferencia de ambas, una hermenéutica analógica sabe que la interpretación unívoca es inalcanzable, si acaso es un ideal regulativo; pero también sabe que la interpretación equívoca no sirve, cuando más diluye el texto; por eso trata de restar lo más que puede a la ambigüedad, aunque sin aspirar a la claridad completa. De la hermenéutica uní-

voca aprende el impulso a reducir el número de las interpretaciones válidas; de la equívoca aprende el impulso contrario: a dejar abiertas las más posibles. Se coloca en un medio prudencial, que es el de la virtud, en la concepción de los filósofos griegos de la Antigüedad.

Por lo tanto, una hermenéutica analógica sabe que no puede alcanzar plenamente la intencionalidad del autor, mas no por ello se tiende a lo que el lector quiera interpretar; acepta que va a predominar la subjetividad del lector, pero no cesa en su empeño de alcanzar lo más que se pueda la intención del autor. También sabe que no puede alcanzar el sentido literal, mas no por ello se abandona a la pura alegoricidad, que amenaza con perderlo, sino que, aun permitiendo lo más posible la alegoricidad, intenta alcanzar de alguna manera la literalidad, así sea como entelequia.

Si la hermenéutica se aplica mucho en las ciencias humanas o sociales, en las humanidades, la hermenéutica analógica puede, por lo mismo, y porque, además, busca un equilibrio prudencial, ser de mucha utilidad para ellas. Les puede dar apertura, pero no en demasía (y la excesiva apertura es el problema en nuestra actual posmodernidad), pues todavía busca la objetividad humanamente alcanzable.

No pretendo que la analogía desplace a la significación o interpretación unívoca, que se tendrá que aplicar en los textos científicos, o en cosas de la vida ordinaria y que son de sentido común, como interpretar unívoca y literalmente una receta médica o el horario de salida de los aviones y trenes; pero esa univocidad no

se alcanza en textos un poco más complicados. Habrá ocasiones en que sólo se alcanzará una interpretación bastante ambigua, como en los textos literarios o artísticos, pero eso no significa que se tenga que adoptar una hermenéutica equívoca, pues la analogía se acerca mucho más a la equivocidad que a la analogía; por eso la interpretación literaria, por ambigua que sea, se tiene que mantener en los linderos de la hermenéutica analógica, para que adquiera significado y validez.

4. Hermenéutica icónica

Si para Aristóteles y toda la tradición aristotélica, por ejemplo, medieval, fue tan importante la analogía, la analogicidad, ésta se perdió en muchos momentos de la historia, aunque trasminaba de manera casi inconsciente o subterránea por la historia misma, hasta llegar a la actualidad. Uno de los hitos principales que tuvo fue Charles Sanders Peirce, gran conocedor de Aristóteles y la escolástica, además de serlo, por supuesto, de la filosofía moderna.

Peirce, creador de la actual semiótica, vio la analogía o analogicidad como iconicidad, es decir, como lo propio del signo icónico. Sabemos que dividió el signo en tres clases principales: índice, ícono y símbolo.³² El primero es el signo natural y, por lo mismo, inequívoco, es decir, unívoco. El tercero es el signo artificial o arbi-

³² Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, pp. 45 ss.

trario, equívoco, porque es fruto de la convención, por ejemplo el lenguaje, ya que, según lo expresa el pasaje de la Torre de Babel, para cada cosa se tienen diversas palabras. Y el segundo, el ícono, está a caballo entre los dos anteriores, siendo en parte natural y en parte cultural. Por ejemplo, una fórmula matemática refleja el mundo natural, pero solamente quien está en cierta cultura puede entenderla. Y es que, en seguida, Peirce divide el ícono en tres: imagen, diagrama y metáfora. La imagen es la que más se acerca a la univocidad, aunque es analógica, pues nunca es completamente idéntica a lo significado. Es la parte metonímica del conocimiento. La metáfora es lo que más tiende a la equivocidad, aunque nunca es completamente equívoca, pues no tendría el encanto que tiene, su poder de representación. Es, por supuesto, el ala metafórica del conocimiento. Y, finalmente, el diagrama, según lo dice el propio Peirce, oscila entre una fórmula algebraica exacta y una buena metáfora. Es decir, se coloca en medio, es, por tanto, lo más analógico.

Así, el ícono o signo icónico (y, por lo tanto la iconicidad, la analogía) tiene un polo metonímico, que es la imagen, y un polo metafórico, que es la metáfora misma, oscilando entre ellas el diagrama. Por eso, aplicando esto a la hermenéutica, una interpretación puede ser una imagen del texto, o una metáfora del mismo, o un diagrama suyo. La interpretación-imagen es la más pretenciosa, pero hay que tender a ella cuando se pueda alcanzar (ya que pocas veces se nos presenta como conseguible); la interpretación-metáfora o interpretación metafórica es la más arriesgada, amenaza con diluirse,

perderse, por eso allí el cuidado que se ha de tener es evitar que se caiga a la equivocidad. Y la interpretación-diagrama o interpretación diagramática sería la más analógica, y la que mejor retendría la virtual exactitud de la imagen y la amplitud y apertura de la metáfora.

Con esto adquiriremos la fuerza de la iconicidad, que está en la línea de la analogía, ya que lo icónico es analógico. Es algo que se necesita mucho en las humanidades, en las que del fragmento pasamos al todo o, si se prefiere, en el fragmento tenemos que adivinar la totalidad. De una manera conjetural, hipotética, pero suficiente, con lo cual tenemos lo bastante para conseguir el conocimiento en esas disciplinas tan complejas.

5. Una hermenéutica analógico-icónica

Conjuntando las partes y los elementos que hemos analizado, nos resulta, en síntesis, una hermenéutica analógico-icónica. Analógica porque no es pretenciosa, como la unívoca, que sólo admite una única interpretación como válida, y todas las demás son inválidas. Pero tampoco admite, como la equívoca, todas o casi todas las interpretaciones como válidas, sino que admite más de una como válida (a diferencia de la unívoca), pero no todas (a diferencia de la equívoca), sino un conjunto de ellas, pero ordenadas jerárquicamente, de mejor a peor, hasta que viene un punto en que ya, pasado ese límite, las interpretaciones son inválidas.

Esta hermenéutica tendrá, además, la fuerza de

la iconicidad, para hacernos pasar de los fragmentos al todo, y poder sistematizar; inclusive, como lo vimos, nos hará pasar de un fragmento a la totalidad, siempre de manera hipotética o conjetural, pero esto es lo que se necesita para el conocimiento humano, el cual, según decía Peirce, está constantemente revisándose y aclarándose. Es un proceso de arrebatarse conocimiento a lo desconocido.

Es lo que necesitamos sobre todo para las ciencias humanas y sociales, ya que en ellas no se puede alcanzar la certeza de las exactas y naturales. Por eso tienen necesidad de la hermenéutica, poseen una episteme interpretativa; pero, por lo mismo que son frágiles, requieren de una hermenéutica analógica e icónica, que tenga cuidado con su condición epistémica.

Ahora bien, esta hermenéutica analógico-icónica, por sus mismas características de hermenéutica, de analógica y de icónica, pone problemas epistemológicos, que comenzaremos a ver un poco más adelante. Hay que afrontarlos con honestidad y valentía, con mucha decisión, para resguardar la fiabilidad de nuestro aparato interpretativo, que es el que corresponde al ámbito filosófico que deseamos ocupar.

Su principal problema será el de la validez o verdad de la interpretación, cómo conseguir interpretaciones verdaderas o válidas. Pero también qué validez tiene el conocimiento analógico, que tanto usó Kant en la *Crítica del juicio*, sobre todo para estudiar los símbolos; y qué validez tiene el conocimiento icónico, que tanto empleó Peirce para muchas cosas a las que no llega la intuición

intelectiva ni el razonamiento propiamente dicho. Y otros problemas así, que se irán agrupando en torno a éstos, y que nos estimularán para hacer nuestra investigación. Según he dicho, será una investigación epistemológica, en el sentido de teoría y crítica del conocimiento, pero supereditado a las exigencias de la hermenéutica analógica, que nos dictará sus necesidades epistémicas y, por lo tanto, el camino por el cual hemos de avanzar.³³

6. Problemas epistemológicos de la hermenéutica

La hermenéutica tiene problemas epistemológicos y, por lo mismo, los tiene una hermenéutica analógica. Por eso será conveniente abordar la epistemología de la hermenéutica analógica.

Se ha considerado a la epistemología, por una parte, como teoría general del conocimiento, como crítica, o gnoseología, o epistemología general; y también como teoría específica del conocimiento científico, es decir, como epistemología especial o filosofía de la ciencia; frecuentemente se unen los dos lados o las dos perspectivas en una sola, de modo que la epistemología comience tratando problemas del conocimiento en general y, al último, problemas específicos del conocimiento científico. De esta última forma, abarcando los dos aspectos, entenderé aquí la epistemología. Estudia-

³³ M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011, pp. 39 ss.

remos el conocimiento que se da en la hermenéutica, concretamente en la hermenéutica analógica, la cual tiene una gran aplicación a las humanidades; así, pues, será sólo una epistemología de las ciencias humanas. En ellas es donde más se aplica la hermenéutica.

Como ya he dicho, la hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos. Comenzó siendo una técnica o arte de exégesis, y ha llegado a ser, con Heidegger, un existenciario o modo de existir del ser humano. En todo caso, sigue siendo la actividad interpretativa, que lleva a la comprensión del sentido del texto. Por eso la gnoseología o epistemología suya, su teoría o crítica del conocimiento, tiene que ver con la fiabilidad que podemos dar a nuestras interpretaciones, que recojan la verdad del texto, lo que quiso expresar el autor.

Hablé de una hermenéutica analógica porque veo que la hermenéutica hoy en día está distendida y tensionada hacia hermenéuticas unívocas, que pretenden una interpretación clara y distinta, completamente exacta y rigurosa, de los textos, y hacia hermenéuticas equívocas, que se diluyen en interpretaciones oscuras y confusas, vagas y ambiguas, de los textos. Si la univocidad es un ideal muy pocas veces alcanzable, la equivocidad es una derrota que conduce a muy poco, las más de las veces a nada. La epistemología misma nos hace ver que estas hermenéuticas se hunden en el fracaso.

Por eso he pensado en una hermenéutica analógica, pues la analogía está en medio de la univocidad y la equivocidad, y aprovecha las ventajas de cada una de ellas. De la univocidad aprende el ideal de exactitud,

pero es consciente de su dificultad; y de la equivocidad aprende la apertura, pero sabe que no se puede exagerar, que es imposible alcanzar la completa diferencia, y que, en todo caso, hay que evitar esa disolución tan extrema. Es la misma epistemología la que aconseja este nuevo modelo de la interpretación: analógico, no unívoco ni equívoco. Por supuesto que tiene problemas, y por eso es necesario afrontarlos.³⁴

Se plantean, pues, para la hermenéutica analógica, problemas epistemológicos; por ejemplo, el de cómo alcanza la exactitud en la interpretación, cosa que no debe abandonar; y, con la apertura que pretende, qué tipo de verdad alcanza, esto es, qué clase de objetividad y de certeza. Asimismo, de qué mecanismos o dinanismos cognoscitivos dispone para alcanzar sus metas, y otros problemas por el estilo. Además, ya que la hermenéutica se aplica sobre todo a las ciencias sociales o humanidades, nos toca ver cómo se aplica a las ciencias humanas.

La desembocadura de nuestra exploración es un realismo analógico, en el que no solamente nos interesa el papel de la inteligencia y la razón en el conocimiento, lo cual sería demasiado unívoco, sino cómo integra la imaginación o fantasía y los sentimientos, pero no sólo ellos, o en demasía, pues eso sería excesivamente equívoco. Ese realismo trata de conjuntar, de alguna manera dialécticamente, como coincidencia de los opuestos, la inteligencia/razón y la fantasía/sentimientos; ya que la razón es lo que nos ata a la referencia, pero la fantasía y

³⁴ M. Beuchot – L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, México: CAPUB, 2012, pp. 81 ss.

los sentimientos son lo que nos ata al sentido.

Esto hará que cumplamos el deber epistemológico que tenemos para con la hermenéutica analógica, de perfilar, al menos incipientemente, sus alcances y límites, sus dificultades cognoscitivas; para evitar, sobre todo, el escepticismo actual, que se presenta en forma de subjetivismo y, principalmente, de relativismo. Me refiero al relativismo en la interpretación, a la postura que pretende que no hay ningún criterio cierto o confiable para decidir entre una interpretación y otra, para argumentar a favor de una o de otra, y que solamente hunde a la hermenéutica en el mar tormentoso de las interpretaciones que dan lo mismo y la hace naufragar. De hecho la hunde en el vacío.

Por eso plantearé más adelante los principales problemas que se presentan a la hermenéutica analógica, para hacer ver que puede alcanzar un realismo aceptable, un realismo analógico, que evite el realismo unívoco de los positivistas lógicos, que tanto criticó Hilary Putnam, así como también el “realismo equívoco”, que en verdad no es realismo, de los que se quedan en la ambigüedad de la interpretación. Pero también añadiré algo sobre la potencialidad de la hermenéutica analógica para alcanzar la objetividad y la verdad, aquí entendida como *verdad textual*, es decir, la verdad del texto, la adecuación de la interpretación con lo que dice el texto, o, con mayor exactitud, lo que en él quiso decir su autor. Eso me parece suficiente para aportar un grano de arena a la renovación de la hermenéutica y de la filosofía de nuestro tiempo.

Sobre todo, la hermenéutica tiene aplicación en algunos ámbitos de las ciencias humanas o sociales, esto es, las humanidades. Por eso he enfocado mi visión hacia ellas, porque tienen como metodología propia la hermenéutica, según declarara Dilthey que es el método de las ciencias del espíritu, a diferencia de las ciencias de la naturaleza.³⁵ Eso nos centrará en el ámbito que nos corresponde, y en el que, además de ser fructífera la hermenéutica, lo será una cuya fábrica esté delineada a través del concepto de analogía, a saber, una hermenéutica analógica.

7. Resultado

De todo lo anterior cosechamos una conclusión. La hermenéutica se utiliza en muchas ciencias, sobre todo en las humanas o sociales, ya que en las humanidades es donde más se trabaja con textos, y nuestra disciplina tiene que ver con su interpretación. Pero también hemos visto que la historia nos muestra a la hermenéutica distendida entre el univocismo y el equivocismo, por la lucha entre los defensores del sentido literal y los que propugnan por el alegórico. En la actualidad también lo vemos, por la pretensión de rigor cientificista de unos y el relativismo a ultranza de otros.

Así, la hermenéutica se halla hoy dolorosamen-

³⁵ W. Dilthey, “El surgimiento de la razón histórica”, en el mismo, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Madrid: Istmo, 2000, pp. 41 ss.

te escindida por los univocistas y los equivocistas. Los primeros afectan rigor y exhaustividad. Los segundos se derrumban en la vaguedad y la inconmensurabilidad. Por eso ha hecho falta una postura intermedia, la de una hermenéutica analógica que, sin tener la exigencia desmedida de la unívoca, tampoco se deslice a la desmesurada apertura de la equívoca. Además, como la analogía es iconicidad, será analógico-icónica. Es lo que necesita la hermenéutica actual.

||

PROBLEMAS PRINCIPALES DE UNA
EPISTEMOLOGÍA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA

MAURICIO BEUCHOT

Planteamiento

Después de haber hablado de la hermenéutica y, más en concreto, de una hermenéutica analógico-icónica, procederé aquí a plantear los problemas principales de la epistemología, que son los propios de una hermenéutica analógica, o que surgen de ella, y para definir algunas nociones básicas que necesitaremos en nuestro recorrido teórico.

Entenderé aquí la hermenéutica como la disciplina de la interpretación de los textos, para comprender el significado de éstos, a saber, especialmente el que les dio su autor.³⁶ Porque en el texto se conjuntan la intención del autor, lo que él quiso decir, y la intención del lector, la cual a veces no coincide con la anterior. Pero tan excesivo es pretender alcanzar al pie de la letra la intención del autor como abandonarla y quedarse sólo

³⁶ M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM-FCE, 2008, pp. 44 ss.

con la del lector. Si se privilegia demasiado la intención del autor, se tiene una hermenéutica unívoca; si se privilegia demasiado la intención del lector, se tiene una hermenéutica equívoca.

Por lo demás, vemos que la hermenéutica actual se debate entre posturas unívocas, que sólo admiten una interpretación única como válida, y posturas equívocas, que abren demasiado el abanico de las interpretaciones, y aceptan todas como válidas o demasiadas, alegando que no hay criterios o límites; por eso deseo aquí plantear una hermenéutica analógica.³⁷ A partir de ella es que reflexionaremos sobre la epistemología, buscando la que le corresponde.

Elaboración del problema

El problema del conocimiento no se plantea, para una hermenéutica analógica, desde la discusión con el escepticismo. En efecto, se acepta que es posible conocer, pues de otro modo se caería en circularidad y reducción al absurdo: la circularidad se daría al querer demostrar el conocimiento con el conocimiento, la razón con la razón, etc.; o, lo que es peor, la reducción al absurdo: querer demostrar que no hay conocimiento con el conocimiento, negar la razón con la razón, etc.

Esto no significa caer en el dogmatismo, en un

³⁷ Para una exposición de dicha hermenéutica analógica, véase mi *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2009 (4a. ed.), pp. 51 ss.

realismo inmediato e ingenuo, pues se ha pasado por la crisis epistemológica de la modernidad y de la posmodernidad. La de la modernidad llevó a salir del escepticismo, hacia un racionalismo y empirismo demasiado fuertes, y la de la posmodernidad rebajó al racionalismo y al científicismo sus pretensiones. Por lo menos les quitó su prepotencia.

Tampoco es caer en el idealismo, pues nos aferramos al realismo, a un cierto tipo de realismo. Es el paso de salida de la modernidad, tan idealista en algunos de sus ámbitos. Tampoco es problema su derivado el subjetivismo, ya que el sujeto ha sido muy puesto en crisis en la actualidad posmoderna, aunque se ha logrado volver a levantarlo (muy debilitado) por el estudio de los procesos de subjetivación.³⁸

Más bien, ahora, para la hermenéutica, el problema sería el del relativismo, muy presente en la hermenéutica posmoderna. Tanto el relativismo del sujeto, el subjetivismo, como el relativismo de grupos o comunidades, que es el que más suele sostenerse y defenderse en esta época multicultural.

Es el problema de los que pretenden que no hay criterios para determinar ninguna verdad ni certeza. Siendo la verdad la relación objetiva con las cosas y la certeza la relación subjetiva de convicción sobre esa misma relación, se nos dice que ni existe esa relación

³⁸ Como lo hizo ver Foucault, quien al final de su vida decía que no le interesaba tanto derrumbar el sujeto como estudiar los procesos de la subjetivación. Ver F. Gros, *Michel Foucault*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007, pp. 121 ss.

entre el pensamiento y la realidad ni, por ende, podemos estar seguros de ella.

El dogmatismo (racionalista y científicista) se da ahora como univocismo. El relativismo (subjetivista y relativista) se da ahora como equivocismo. En todo caso, lo que yo sostengo aquí es un realismo analógico, esto es, proporcional, porque en él la mente y la realidad tienen su proporción, trabaja cada una su porción, la que le toca. No es una relación o adecuación biunívoca, sino analógica (por supuesto que tampoco equívoca, la cual no sería relación con nada).

Por otra parte, el conocimiento no se debe a la pura actividad de la mente, lo cual no deja resquicio para un realismo, pero tampoco se debe a un mundo ya completamente dado, sino que tiene una estructura básica de propiedades intrínsecas, pero también recibe lo que nuestro aparato cognoscitivo le proporciona. Por ejemplo, en el caso de los colores, ciertamente no se dan en las cosas como los percibimos (nuestros ojos tienen que poseer las capacidades para captarlos), pero tienen cierta estructura para que nuestros ojos los capten.

Yo llamo a esto el encuentro hombre-mundo. Se trata, como lo hace ver Otto Bollnow, de partir del mundo como comprendido.³⁹ Es decir, hay una comprensión previa, como lo atestiguan Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer, de un mundo-de-la-vida. No partimos de un principio inmovible, como quiso

³⁹ O. F. Bollnow, *Introducción a la filosofía del conocimiento. La comprensión previa y la experiencia de lo nuevo*, Buenos Aires: Amorrortu, 1976, pp. 37 ss.

la modernidad, sino de un encontrarnos ya conociendo, en un mundo que es un mundo humano. A partir de ello vamos incorporando la experiencia de lo nuevo, que se coloca como experiencia de la vida. Incluso planteo el conocimiento práctico como más básico que el teórico, y eso está muy en la línea hermenéutica, que destaca tanto la prudencia o *phrónesis* en el conocimiento humano y en la interpretación.

Por eso veo que en el conocimiento interviene el intelecto o razón, pero no solamente, sino también la imaginación o fantasía, e incluso me interesa ver la participación que en él tienen los sentimientos, como veremos en su lugar. Un realismo en el que sólo interviene la razón es un realismo unívoco; un realismo no puede ser equívoco, tiene que integrar la imaginación y los sentimientos con la razón, pero proporcionalmente, según la adecuada proporción de cada uno, según su analogía. También entrará la experiencia de la vida y la praxis humana, que son fuentes de conocimiento. Por eso integraremos a la *phrónesis* o prudencia, que es la encargada del conocimiento práctico, fundamental para la existencia humana.

Lo que sí trataré de evitar será el relativismo de la interpretación, en el sentido de que todas las interpretaciones valen, o prácticamente todas; ya que esto es el escepticismo de la interpretación, y mata la hermenéutica; igualmente, no caeré en el dogmatismo de la interpretación, lo cual es totalmente ingenuo. Lo primero es una hermenéutica equívoca, lo segundo una hermenéutica unívoca, y aquí buscamos una hermenéutica diferente, analógica.

La intencionalidad cognoscitiva

Entenderemos al ser humano como un ser intencional. Es un núcleo de intencionalidades. Además de la intencionalidad volitiva, se reconoce en el hombre la intencionalidad cognoscitiva.⁴⁰

Entrando a esa intencionalidad cognoscitiva, encontramos que, tradicionalmente, se ha visto que tenemos dos tipos de conocimiento, el sensible y el intelectual-racional, y hay que saber conectarlos. No siempre se ha comprendido bien su relación, por lo que ha habido empirismos que desconfían del conocimiento racional y racionalismos que desconfían de los sentidos. O, también, se han dispuesto los dos tipos de conocimiento en el hombre, pero sin saber cómo conectarlos (al igual que en las polémicas sobre la relación de la mente con el cuerpo: ocasionalismo, paralelismo, armonía preestablecida, etc.). Y, por ejemplo, se dice que hay verdades de razón y verdades de hecho, pero cada una por su lado, sin conexión alguna. (O verdades analíticas y sintéticas, o a priori y a posteriori, todas separadas). Más bien, hay que buscar su conexión.

El proceso del conocimiento humano es un proceso de sublimación, de abstracción o marcha de lo más particular a lo más universal. Se comienza en el nivel de lo sensible, del conocimiento empírico. Luego se pasa al nivel de la imaginación, a la fantasía, que tiene una gran importancia para la hermenéutica, ya que

⁴⁰ P. Fontan, *L'intention réaliste*, Paris: Beauchesne, 1965, pp. 59 ss.

mucho de la interpretación depende de la fantasía, tanto para bien como para mal. Y se llega al nivel intelectual, que puede ser intuitivo y luego racionativo. Esto es, de juicio o de razonamiento (inferencia, argumento).

Para la hermenéutica analógica, de estirpe aristotélica, puede muy bien aceptarse una epistemología de virtudes, como la que ha estado trabajándose en otros ámbitos, tanto analíticos (Sosa, Nussbaum) como hermenéuticos, pero sobre todo hermenéuticos, con Gadamer y Ricoeur.⁴¹ Son virtudes epistémicas, que rigen y ordenan el conocimiento, sobre todo el científico. Así, se vuelve a las virtudes griegas de la intelección (*nous*), del razonamiento o de la ciencia (*episteme*) y de la sabiduría (*sofia*). Virtud teórica pero concernida con la praxis era la prudencia (*phronesis*), que recientemente ha adquirido gran importancia, sobre todo para los hermeneutas.

La intencionalidad interpretativa

El problema epistemológico (o gnoseológico) que nos toca en la hermenéutica no es tanto el del conocimiento en sí mismo, que eso lo damos por supuesto, sino el del conocimiento que podemos alcanzar del significado de los textos, ya que la hermenéutica trata precisamente de eso: de la interpretación. Y la interpretación tiene sus problemas particulares y sus elementos o conceptos particulares también.

⁴¹ E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992, pp. 251 ss.

En efecto, la hermenéutica ayuda a interpretar textos, y en un texto confluyen dos intencionalidades: la del autor y la del lector. La intencionalidad del autor es el significado que él quiso dar a su texto, el cual no siempre es captado así por el lector; por eso hay que ver la intencionalidad del lector como diferente de la del autor, y a veces opuesta a ella. La intencionalidad del autor es lo que él quiso decir en su texto, y la intencionalidad del lector es lo que él quiere entender en el texto, el modo como recibe (y a veces cambia) la intención del autor.

Si privilegiamos demasiado la intencionalidad del autor, diciendo que tenemos que captar a toda costa lo que él quiso decir, tendemos al sentido literal del texto, es la hermenéutica unívoca. También se da si tenemos la pretensión de rescatar completamente la intención del autor en el texto (siempre hay diferencias). Pero caemos en una hermenéutica equívoca si privilegiamos demasiado la intencionalidad del lector, dejando que interprete lo que le venga en gana, o con muy poco cuidado. Las hermenéuticas unívocas prosperaron en la modernidad; las hermenéuticas equívocas han proliferado en la posmodernidad.

Por eso se trata de buscar un término medio y una mediación, en la que se pueda aspirar a cierta exigencia de rigor, es decir, evadirnos de las hermenéuticas equívocas posmodernas, pero sin caer en la pretensión univocista de captar el significado literal que quiso el autor, esto es, tener la interpretación definitiva del texto. Es cierto que siempre procuramos llegar a la interpretación definitiva del mismo, pero se queda siempre

como ideal, como un ideal regulativo al que hay que tender, pero sabiendo que es inalcanzable. Solamente nos puede guiar, orientar como algo modélico. Pero la conciencia de que casi nunca alcanzamos la interpretación definitiva y unívoca de un texto no nos autoriza para escurrirnos y derrumbarnos hacia la hermenéutica equívoca, que nos dice que cualquier interpretación es buena, y que no hay criterios suficientes para determinar cuál interpretación es verdadera o mejor que otra.

Colocada en ese terreno intermedio, la hermenéutica analógica trata de evitar el literalismo absoluto de la hermenéutica unívoca y el alegorismo completo o relativismo absoluto de la hermenéutica equívoca. Se esfuerza por alcanzar el mayor rigor que sea posible, pero no pretende alcanzar platónicamente la interpretación ideal del texto; y se abre a varias interpretaciones como válidas, pero no a todas las que sean posibles, en un relativismo excesivo como el de la hermenéutica equívoca. En efecto, una hermenéutica unívoca sólo admite una única interpretación como válida; una hermenéutica equívoca admite todas o casi todas como válidas; y una hermenéutica analógica admite que varias interpretaciones pueden ser válidas, pero, en todo caso, jerarquizadas de tal manera que haya una que sea la mejor, y otras menos buenas, en orden descendente, hasta que llega un punto en el que ya empiezan a ser falsas. Hay un continuum de validez, que tiene un tope máximo, y un tope mínimo, que raya con la invalidez y falsedad.

Teorías de la verdad

Así pues, la hermenéutica analógica, al ser conocimiento y comprensión de textos, se conecta con la verdad de los mismos. Hay una verdad textual, una verdad de los textos, así como hay una verdad en el conocimiento. Si podemos decir que conocemos en alguna medida la realidad, también podemos decir que somos capaces de interpretar en alguna medida los textos. Aquí se presenta el problema de la verdad hermenéutica. Y se retoma de acuerdo con la misma discusión que hay entre las teorías de la verdad en la epistemología.

Suelen distinguirse (sobre todo en la filosofía analítica, de la cual tomaremos esto) tres teorías de la verdad. Los portadores de verdad son los enunciados, que expresan los juicios de la mente. En efecto, la mente elabora conceptos, y con ellos, juicios. Y, así como los términos son signos de los conceptos, así los enunciados son signos de los juicios. Por eso los portadores de verdad son propiamente los enunciados.

Una es la teoría de la verdad como coherencia: basta con que un discurso sea coherente, para que sea verdadero. Otra es la teoría de la verdad como correspondencia: para que un discurso sea verdadero, tiene que adecuarse a la realidad. Y otra es la teoría de la verdad como consenso: si nos ponemos de acuerdo acerca de algo, eso es verdadero. Yo prefiero juntar las tres en una sola. Para que un discurso sea verdadero, el requisito mínimo es que tenga coherencia; pero, además, requiere adecuarse a la realidad, reflejarla (es lo principal); y por eso logra el consenso (algo es verdadero no porque nos ponemos de acuerdo sobre él, sino que podemos

ponernos de acuerdo sobre algo porque es verdadero).

También se habla de la verdad de Husserl, que es la de la evidencia fenomenológica. Algo es verdadero cuando resulta evidente para nosotros. Y está, además, la verdad de Heidegger, según la cual, la verdad consiste en el des-encubrimiento o *alétheia*. Pero ambas se pueden concordar con la verdad como correspondencia, la del realismo, porque la evidencia de un fenómeno hace que nuestra mente se adecue a él y el que haya des-encubrimiento quiere decir que hay algo a lo que corresponde nuestro conocimiento, como lo veremos más adelante.

Tras haber planteado el problema de la verdad en general, pasa a colocarse en la hermenéutica. En ella tenemos el trabajo de interpretar textos, y queremos, por cierto, llegar a su verdad, por lo menos lo más que se pueda. Con ello se nos presenta el problema de la verdad en cuanto a la interpretación de los textos. Se trata de la verdad textual. ¿Puede alcanzarse la verdad textual? Es decir, ¿puede alcanzarse el significado literal de un texto? ¿Nunca se llega a lo que se dijo textualmente, literalmente? ¿Solamente se logra alguna aproximación a la verdad textual? Tal parece que sólo se alcanza la verdad del texto como aproximación. Y esto depende de la idea de verdad hermenéutica que tengamos. Por ello, trataremos de ver cómo se aplica a la hermenéutica el problema de la verdad.⁴²

El problema de la verdad en hermenéutica se ha

⁴² M. Beuchot, “Verdad”, en M. Beuchot – F. Arenas-Dolz (dirs.), *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica*, Estella (Navarra, España): Ed. V.D., 2006, pp. 449-474.

planteado sobre todo como la pugna entre la verdad correspondentista o de adecuación, que exige definición y criterios fuertes, y la verdad como desvelamiento o des-encubrimiento, de procedencia heideggeriana, que no parece tener definición ni criterios firmes, pero es lo que Heidegger (y, antes de él, Nietzsche) legó a la hermenéutica, la cual es heredera de la fenomenología y del existencialismo, o, si se prefiere, de esa hibridización que hizo Heidegger de la fenomenología de Husserl y del historicismo de Dilthey en *Ser y tiempo*.

La verdad como correspondencia o adecuación es la que hemos mencionado como de Aristóteles, recuperada para el tiempo reciente por Alfred Tarski. Es la que supone un acuerdo entre los enunciados y los hechos, entre las palabras y las cosas. En cambio, la verdad como des-encubrimiento es muy diferente. Es, según Heidegger, la verdad griega o *aletheia* tomada en sentido clásico, de acuerdo con su etimología, como descubrimiento o, más propiamente aún, des-encubrimiento. Es, sobre todo, el descubrimiento de un horizonte de sentido en el que se coloca al mundo, de modo que se abra la posibilidad de la verdad. Es, según Heidegger mismo, una experiencia más vivencial o existencial, que él describe como de iluminación (*Lichtung*), cuando se pone algo a la luz, en una especie de claro del bosque.

Ambos modelos de verdad, o ambas teorías de la verdad han luchado ya un buen tiempo; sin embargo, recientemente se han dado esfuerzos para compatibilizarlas; para marcar su no contradicción e incluso su complementariedad, y hasta a veces se ha dicho que la

una necesita de la otra, que no sólo son complementarias, sino que se conectan con necesidad lógica. Entre estos esfuerzos por mostrar su compatibilidad se encuentran los de Franco Volpi, Maurizio Ferraris y Ramón Rodríguez. Me centraré en el de este último, ya que a los otros les he dedicado mi atención en otros lugares.

Una verdad mixta

Aquí cabe preguntarse: ¿Cuál es la verdad propia de la hermenéutica? Más concretamente: ¿Cuál es la verdad propia de una hermenéutica analógica? Ciertamente la verdad de la hermenéutica, dada la herencia heideggeriana que tiene, no es sólo la verdad como correspondencia, de Aristóteles, sino una más amplia, que es la que Heidegger plantea como el desvelamiento o la pertenencia de los enunciados a un horizonte de sentido, la apertura de un mundo. Esto significa que la verdad correspondentista de los enunciados sigue teniendo validez, pero subsumida en una verdad más amplia, más original, la que el propio Aristóteles veía como pre-enunciativa, anterior a la predicación lógica, esto es, la verdad del ser, una verdad no lógica, sino ontológica. Sin embargo, como nos recuerda Ramón Rodríguez, la verdad –igual que el ser– se dice de muchas maneras. Hay una verdad lógica o del enunciado, otra ontológica o del ser, otra empírica, otra racional, etc. No son incompatibles si se guarda su diferencia, su proporción y su lugar. Otra vez es la analogía, como proporción y

como atribución (la que da la proporción y la que atribuye un lugar), la que nos ayuda a salvar la verdad como adecuación dentro de aquella verdad, más general, del desocultamiento o desvelamiento, que es la del ser, la cual, por ello mismo, es no sólo la más original, básica y abarcadora, sino la más importante, de la que dependería –por cierta participación– la de adecuación. Es la que nos interesa ahora.

De hecho, la verdad de adecuación estuvo presente en la hermenéutica durante su historia. Aspiramos a que nuestras interpretaciones sean verdaderas, en un sentido de la adecuación: que reflejen el significado del texto y la intencionalidad del autor.⁴³ Queremos que haya algún criterio, así sea no rígido, para decidir cuál de las interpretaciones en pugna de algún texto es la que mejor refleja lo que el texto significa. No está de más lo que nos recuerda el mismo Ramón Rodríguez en un tono algo habermasiano, a saber, que lo que cuenta es nuestra pretensión de verdad, y cómo hacemos para sostenerla, lo cual –como es sabido, y en la línea de Habermas– se logra con los argumentos que ofrezcamos precisamente a favor de la verdad de nuestra interpretación.

Debido a ello es muy irresponsable sostener que en la hermenéutica ya no tienen lugar la verdad como adecuación ni la argumentación. La experiencia hermenéutica ciertamente nos abre a una dimensión más amplia de la verdad, a esa verdad más original y más

⁴³ J. Grondin, “La fusion des horizons. La versión gadamérienne de *l’adaequatio rei et intellectus*?”, en *Archives de philosophie*, 62 (2005), pp. 401-418.

abarcadora; pero eso, en lugar de excluir la adecuación, la subsume en esa verdad más abierta. Tiene que haber una forma de discernir entre interpretaciones rivales, es algo propio de la *phrónesis*, tan de la hermenéutica, que es la deliberación, esa argumentación retórica que me parece suficiente para tener criterios y argumentos en orden a decidir la verdad o falsedad de una interpretación. Incluso en la filosofía de la ciencia, aun cuando ya no es enunciativista, esto es, ya no considera las teorías como conjuntos de enunciados, sino como conjuntos de actividades (Wittgenstein), conjeturas (Popper), paradigmas (Kuhn), programas de investigación (Lakatos), sistemas holísticos (Duhem y Quine), estructuras (Stegmüller) o tradiciones (Laudan), eso no desbanca la verdad como adecuación, simplemente ya no le confiere un lugar exclusivo, sino que la subsume en el todo más amplio que configuran la actividad social, los paradigmas, programas, estructuras, etc. La contrastación (ya sea en términos de verificación, como decía Carnap, o de falsificación, como la cambió Popper, etc.), tiene lugar dentro de esas formas más abarcadoras. Es la humildad de la contrastación, propia de la verdad correspondentista, posterior a la coherentista y anterior a la pragmatista (que se da por la utilidad, el uso o el consenso) o hermenéutica (que, de hecho, es una verdad ontológica).⁴⁴

Hemos de reconocer que el sentido, a nivel sintáctico, la referencia, a nivel semántico, y la intención, a nivel pragmático, se reúnen todas en el nivel

⁴⁴ El mismo, “La thèse de l’herméneutique sur l’être”, en *Revue de métaphysique et de morale*, n. 4 (2006), p. 472.

más elaborado (pues lo más puede lo menos), están presentes en el último, que es el pragmático. Al nivel sintáctico, se ve el sentido; al nivel semántico, se supone el sentido y a partir de éste se va a la referencia; a nivel pragmático, se suponen los dos anteriores y se añade el uso, intención o consenso; y la hermenéutica coincide con la pragmática, de modo que en la hermenéutica se ven el sentido, la referencia y el uso o intención. Todas las dimensiones del signo o de la significación se reúnen, pues, en la hermenéutica.

En otras palabras y más en concreto, si la hermenéutica no puede renunciar a la verdad como adecuación, que subsume dentro de la verdad como manifestación, esto se hace con mayor derecho en una hermenéutica analógica, es decir, la que quiere, por una parte, escapar del univocismo de la sola verdad como adecuación, demasiado formal, aunque semántica; y que, por otra parte, quiere escapar también al equivocismo de no tener ningún criterio para confirmar su pretensión de verdad, y encargarlo todo a una verdad como desvelamiento, ontológica, originara y a veces tan misteriosa que no alcanza a servirnos para nuestro modesto quehacer filosófico “cotidiano”. Una hermenéutica analógica tiene que combinar la verdad *apofántica* y la verdad *epifánica* (esto es, la aristotélica, como enunciación, y la heideggeriana, como manifestación o des-encubrimiento), ambas conciliadas de modo que ya no sean contrarias, sino complementarias, que se enriquezcan y afiancen la una a la otra.

No hay ningún problema, de hecho, para que una

hermenéutica analógica pueda conservar una noción de correspondencia o adecuación que sea complementaria de la noción de verdad como descubrimiento. Precisamente el descubrimiento o des-encubrimiento que se realiza al captar la verdad es el de la correspondencia de la interpretación con el texto interpretado, la verdad textual. Se descubre la adecuación de la interpretación con el texto en cuestión (la cual nunca es completa o unívoca). De otra manera, si no es la verdad que se encuentra en la relación de la interpretación con el texto, sería una verdad ontológica, dada en la relación del texto con el intérprete; pero aquí requerimos de una verdad gnoseológica o epistemológica, pues se trata de las condiciones de nuestro conocimiento y comprensión de los textos, donde se juega la verdad de nuestras interpretaciones. Pretender la pura correspondencia, o una correspondencia pura, tendría visos de univocidad, y ésta es inalcanzable. La verdad como puro descubrimiento correría el peligro de la equivocidad, pues estaría supeditada a los intereses e incluso caprichos del intérprete, que podría ver, fenomenológicamente, diversos des-encubrimientos como perspectivas irreductibles. Pero una correspondencia o adecuación analógica basta para evitar la pretensión de la univocidad, y además para frenar el vertiginoso remolino de las perspectivas de la mostración, los contextos de descubrimiento, que pueden fugarse y fragmentarse, dejándonos sin conocer la verdad del texto.

Resultado

Tales son los principales problemas y nociones de la epistemología de la hermenéutica analógica. De ella surge una epistemología, que la acompaña, como lo hace con las otras disciplinas del conocimiento. Por eso ha sido conveniente entresacarla y explicitarla, para ser más conscientes de ella. Eso nos permitirá evitar esos extremos del dogmatismo interpretativo, de la hermenéutica unívoca, pero también del relativismo de las interpretaciones, típico de la hermenéutica equívoca, y tener una hermenéutica verdaderamente analógica o proporcionada, proporcional. En todo caso, estaremos estudiando los problemas que son específicos de la epistemología de la hermenéutica, lo cual ya es más que suficiente.

Sobre todo, de lo que se trata es de ver qué presupuestos epistemológicos hay que tematizar a partir de la hermenéutica analógica. Y, ya que la hermenéutica tiene como principal problema cognoscitivo el de la interpretación de los textos (que no se pueden relativizar demasiado, pero tampoco absolutizar), nos tiene que dar, por así llamarlo, un relativismo analógico, es decir, no un relativismo absoluto (que eso es contradictorio e insostenible), sino un relativismo relativo, con límites, que abra el espectro de las interpretaciones, pero no desmesuradamente. Ya que la prudencia o *phrónesis* es la que se encarga de la cuestión de los límites, nos encontramos con una epistemología marcadamente cargada hacia la *phrónesis*, que es lo principal del conocimiento práctico. Es, por así decir, una epistemología de la *phrónesis*, aunque también abarca otros elementos.



OBJETIVIDAD Y CERTEZA EN LA INTERPRETACIÓN

MAURICIO BEUCHOT

Planteamiento

Dos temas conectados con el conocimiento y la verdad, que vimos en el capítulo anterior, son el de la objetividad y la certeza. Puede decirse que la verdad tiene dos caras: su cara objetiva y su cara subjetiva. La cara objetiva es la objetividad misma, que algunos entienden como intersubjetividad, pero que no basta o, a menos que se entienda no como la suma de las subjetividades (pues subjetividad más subjetividad seguirá dando igual a subjetividad), sino como la coincidencia en la verdad. Es decir, la intersubjetividad puede entenderse no como que algo es verdadero porque nos ponemos de acuerdo, sino que nos ponemos de acuerdo sobre algo porque es verdadero; alcanzamos el consenso basados en su verdad y objetividad. Y la cara subjetiva es la certeza, que es un estado psicológico de seguridad de haber alcanzado la verdad y la objetividad (y no entender la subjetividad como el hecho de que nuestro consenso

hace verdadero algún enunciado).

En la hermenéutica se dan también la objetividad y la certeza, que son los dos aspectos de nuestro contacto con la verdad. En la hermenéutica buscamos la interpretación verdadera de un texto, la que mejor recupere la intencionalidad del autor, aun contando con que muchas veces va a predominar nuestra injerencia como lectores. La búsqueda de la objetividad es ese esfuerzo por adecuarnos a la intención del autor; la certeza es el estado de nuestra *psique* en el que, a pesar de que vemos que predomina nuestra intencionalidad de lectores, hemos hecho nuestro mejor esfuerzo para alcanzar a toda costa esa intencionalidad del autor, lo más que podamos, a pesar de nuestras deficiencias como lectores.

La objetividad hermenéutica

Puede decirse que recientemente se ha dado una recuperación de la verdad como adecuación que es muy importante para la ontología y, a través de ella, para la hermenéutica.⁴⁵ Precisamente el que haya referencia implica que hay adecuación, y el que haya adecuación implica que hay un mundo real y, por lo mismo, ontología. Esto ya lo habían trabajado, con respecto a la *alétheia* heideggeriana, Maurizio Ferraris y Franco Volpi. Ferraris más combativamente, tratando de hacer ver que podemos dispensarnos de la noción de verdad como des-

⁴⁵ Lo hemos visto en el capítulo anterior.

en-cubrimiento, pero no de la noción de verdad como adecuación.⁴⁶ Volpi menos combativamente, tratando de hacer ver que ambas nociones de verdad, la heideggeriana y la aristotélica, no son contradictorias y hasta son complementarias, se necesitan la una a la otra.⁴⁷ Y es que no podemos quedarnos con una mera verdad como adecuación; hay que ampliarla a la verdad como descubrimiento o develación, que parece incluir a la anterior.

Pues bien, algo parecido ha hecho recientemente Jean Grondin con Gadamer. Discípulo connotado del gran hermeneuta alemán, Grondin se esfuerza por hacer ver que Gadamer nunca rechazó la idea de la verdad como adecuación, y que la versión que de ella ofrece es precisamente su famosa idea de fusión de horizontes. Gadamer entiende por fusión de horizontes lo que ocurre cuando se llega a la comprensión, es una metáfora para tratar de explicar lo que sucede al comprender; además, señala que la comprensión se da en el seno del lenguaje, pero no se reduce al lenguaje, sino que se abre a las cosas.⁴⁸

De manera clara y decidida, Grondin añade que en las obras de Gadamer se puede encontrar planteada una triple fusión de horizontes. La primera, que es sin duda la más conocida y también la más obvia, es la que se da con el texto, es decir, la fusión de los horizontes

⁴⁶ M. Ferraris, *La hermenéutica*, México: Taurus, 2000 (2a. ed.), pp. 53 ss.

⁴⁷ F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne Editrice, 1984, pp. 86 ss.

⁴⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 376-377.

del lector o intérprete y los del texto, cuando se da la comprensión del mismo. Pero hay una segunda fusión de horizontes, que es la del lenguaje y el pensamiento.⁴⁹ Y hay una tercera, más delicada e imperceptible, que es la del lenguaje y las cosas.⁵⁰ Aquí se topa con el célebre *dictum* de Gadamer: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. ¿Qué significa esto?, se pregunta Grondin. Y responde que no significa que todo se reduzca al lenguaje, sin cosas, sino que las cosas existen, pero se dan y se conocen en el lenguaje. La interpretación negadora de las cosas y, por tanto, que incurre en el relativismo lingüístico, ha sido efectuada por Rorty y Vattimo, dice Grondin, pero no es la de Gadamer. Más en la línea de su maestro Heidegger, Gadamer hablaba de un lenguaje de las cosas, no solamente de un lenguaje acerca de las cosas. Por eso concluye Grondin: “Terminaré con una última sugerencia, pero que se basará en todo lo que precede. Incluso si Gadamer no lo dice expresamente, me parece que la fusión de horizontes puede ser entendida como la expresión gadameriana de lo que la tradición llamaba la *adaequatio rei et intellectus*, en lo que era la definición clásica de la verdad”.⁵¹

De este modo, hay una recuperación muy sugerente, por parte de Grondin, de la referencia y de la verdad correspondentista para la hermenéutica. Esto

⁴⁹ J. Grondin, “La fusion des horizons. La version gadamérienne de l’*adaequatio rei et intellectus*?”, en *Archives de philosophie*, 68 (2005), p. 413.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 414.

⁵¹ *Ibid.*, p. 417.

profundiza en la línea de la recuperación de la objetividad. En dicha recuperación se coloca también la búsqueda de la referencia, la recuperación de la referencia, además del sentido, para los textos. En esto también se ha destacado Ricoeur.⁵²

Y es que una hermenéutica analógica no puede excluir la verdad como correspondencia o adecuación a los textos, tiene que evitar el relativismo equivocista y tratar de encontrar la intencionalidad del autor, el significado que él quiso dar a su texto; pero no se puede buscar esto de manera absolutista y unívocista; se tiene que dar en un ámbito analógico, y la verdad misma es analógica, no es una adecuación biunívoca ni tampoco equívoca (por supuesto), sino una adecuación aproximativa y diferenciada, que es en lo que consiste la analogía.

La certeza hermenéutica

Pasando al tema de la certeza, la hermenéutica también ha estado ligada a ella, tanto que algunas veces era tratada como parte final de la crítica. Igualmente ha estado asociada, de manera independiente, a la crítica, como se ve en Wolf, Ast y Schleiermacher, que dividían la filología en crítica y hermenéutica.⁵³ La crítica era entendida como crítica textual, a saber, la consideración de

⁵² Por ejemplo en el caso de la metáfora. Ver P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1980, pp. 293 ss.

⁵³ F. D. E. Schleiermacher, *Los discursos sobre hermenéutica*, ed. L. Flamarique, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1991, p. 53.

los textos como auténticos, como bien editados, etc. En cambio, la hermenéutica ha sido vista más bien como el arte de la interpretación de dichos textos.

Con todo, en ellos tenemos el mismo problema con los grados del conocer: ignorancia, opinión y certeza. La misma certeza encuentra grados, y precisamente grados en el asentimiento, como lo señalaba Peirce (sobre todo en la manera de hacer claras nuestras ideas, evitar la ambigüedad y alcanzar algún hábito firme de conocimiento). Es el camino del creer, el saber y el conocer.

Podemos decir que hay una certeza directa, o de evidencia, y otra indirecta, o de autoridad. En hermenéutica, la certeza de evidencia se daría cuando se puede acudir al autor para preguntarle acerca del sentido, por ejemplo de un pasaje oscuro de su texto. Pero, dado que pocas veces tendremos esa oportunidad, la certeza que alcanzamos en hermenéutica es la más de las veces indirecta o autorizada. Y aquí se procede partiendo del texto mismo, a ver si él resulta suficiente para darnos las claves para interpretar correctamente el pasaje oscuro. Si esto no sucede, hay que acudir a otras obras del autor, o incluso a toda la obra, si es preciso. Y, si ni aun esto basta, hay que enfrentar el estudio del estilo del autor, y hasta de su vida y costumbres.

Precisamente en este punto la hermenéutica encuentra intersección con la crítica, pero entendida esta última de manera más general, como crítica del conocimiento.⁵⁴ En efecto, según la idea del conocimiento que

⁵⁴ J. J. Sanguineti, *Introduzione alla gnoseologia*, Firenze: Le Monnier, 2003, pp. 244-245.

tengamos será nuestra idea de la hermenéutica, esto es, de la interpretación. Si se tiene un racionalismo univocista, poca cabida tendrá la hermenéutica; si se tiene, por el contrario, un escepticismo o relativismo equivocista, la hermenéutica se diluirá en una interpretación infinita, siempre insuficiente, etc., que acaba destruyendo a la hermenéutica misma. En cambio, si se tiene un realismo analógico, que no pretende ser científicismo, pero tampoco escepticismo, es decir, profesando un relativismo analógico y relativo, la hermenéutica tendrá exacta cabida, ya que la exactitud que ella puede alcanzar no es rígida o estricta, ni tampoco puede caer en el subjetivismo.

Debido a eso es necesario recuperar, para la hermenéutica, por una parte, la noción de sujeto, y, por otra, alguna noción de objetividad. La filosofía reciente los ha negado, ha desechado ambas cosas, pero nos hacen falta para poder avanzar. Y es que todo depende del punto de partida que adoptemos en nuestro filosofar.

Existen dos puntos de partida en filosofía: el ontológico y el epistemológico. Si se acepta el ontológico, se puede pasar al epistemológico (como un modo de ser); pero, si se parte del epistemológico, jamás se podrá pasar al ontológico.

Uno y otro camino tienen comienzo con la decisión de las *phýseis* o naturalezas o esencias. Las esencias pueden verse como ontológicas o como epistemológicas. Según lo ha mostrado Antonio Marino en un sobresaliente trabajo, Aristóteles parte del reconocimiento ontológico de las *phýseis*, mientras que Descartes les

da un valor solamente epistemológico.⁵⁵

Ahora bien, ¿cómo hacer para no renunciar a la substancialidad del sujeto, y al mismo tiempo deflacionarlo para que no sea tan pretencioso y se resalten las relaciones por las que vive y que en gran medida lo constituyen? Me parece que basta con trazar adecuadamente los límites, señalar las limitaciones que produzcan el espacio que debe ocupar el yo, autor o sujeto.

Esto se da porque no podemos pasárnosla en hermenéutica sin noción de sujeto. Es un sujeto el que construye un texto, es decir, el autor. Es también un sujeto el que recibe y lee un texto, a saber, el intérprete o lector. Y se requiere un sujeto dialogante, tanto emisor como receptor, esto es, alguien que encodifique y alguien que decodifique. Y en ello se da una instancia semiótica del sujeto, pero también ética y hasta antropológica.

Es semiótica, porque alguien tiene que suscribir la autoría del texto y alguien tiene que suscribir la interpretación, que tiene por cometido principal —como lo tuvo en la tradición y, a pesar de que ahora quiere negarse, sigue teniéndolo— descubrir la intención del autor (*intentio auctoris*). El buen hermeneuta procura conocer su intención (*intentio lectoris*) y evitar que suplante a la intención del autor. Pero también, el buen hermeneuta nunca pierde la advertencia de que siempre se va a inmiscuir su propia intencionalidad (con sus prejuicios, sus intereses y aun sus distorsiones), y que la intención del autor nunca se va a alcanzar en su puridad. Eso,

⁵⁵ A. Marino, *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*, México: UNAM-FES Acatlán, 2004, pp. 77-89.

en otros términos, es huir del univocismo que pretende obtener clara y distintamente lo que quiso decir el autor, y del equivocismo que se precipita en la desesperación de que nunca se va a alcanzar nada de la intención del autor y sólo queda instaurar el reino de la intención del lector o intérprete.

Además, esto tiene un aspecto ético, porque el intérprete tiene la obligación moral de intentar rescatar lo más que pueda la intención del autor. Es algo que se le debe a éste. Todo autor quiere ser bien interpretado, que no se le saque de contexto, etc. Por eso tenemos que hacer un esfuerzo por recuperar el sentido que dio a su texto. Pero, como se ha dicho, sabiendo que esto sólo se hará aproximativamente. Mas no vale decir que ya el autor perdió todo derecho en relación con su texto; que el texto, una vez que ha salido de la pluma del autor, se ha independizado y se le ha escapado. Todo ello es un equivocismo tan inaceptable como el univocismo de pensar que podemos obtener el sentido preciso y exacto, único, que le dio.

Inclusive se puede hablar de un aspecto antropológico, o de filosofía del hombre, por la que la hermenéutica considera al ser humano como un ser que interpreta, en relación con el existenciario que le adjudicaba Heidegger, el de la comprensión, y de acuerdo con ello el de la interpretación, es decir, veía la hermenéutica como algo que constituía ontológicamente al hombre.⁵⁶ Pero de inmediato le añadía la autenticidad o seriedad

⁵⁶ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1955, p. 166.

en la interpretación, para que huyera de las habladurías (que se hacen mucho al interpretar) y del “se” anónimo, que también se usa, como subterfugio para no responsabilizarse, en la interpretación (“se dice, se piensa, se interpreta, etc.”). Huir, pues, del equivocismo de la interpretación poco seria, inauténtica y de habladurías; mas no para incurrir y encerrarse en el univocismo de la pretendida interpretación rigurosa y exhaustiva, porque ella es inalcanzable.

De este modo, una hermenéutica analógica evitará tanto el extremo de la hermenéutica unívoca, el cual consiste en pretender que se puede interpretar de manera clara y distinta, sin ninguna fractura, la intención del autor, recogiendo el mismísimo sentido que le quiso dar a su texto (o incluso pretendiendo que sabemos mejor que él cuál le quiso dar), como también evitará el otro extremo de la hermenéutica equívoca, consistente en desesperar de aproximarse siquiera a esa intención del autor, y desistir de ella, para dejar solamente el imperio (y más bien despotismo) de la intención del lector.

El modelo de la abducción

En este terreno de la certeza nos será de mucha utilidad considerar la naturaleza de la hipótesis, del conocimiento hipotético o conjetural. En hermenéutica, igual que en las ciencias, comenzamos con hipótesis interpretativas, y siempre las conservamos como conjeturas interpretativas. Por eso lo veremos en el tema de la abducción,

que es el procedimiento de lanzar hipótesis, buscando que sean apropiadas al objeto de nuestro conocimiento, en este caso, al significado de los textos. El que trabajó mucho esto fue Peirce; por eso atenderemos a él.

Charles Sanders Peirce también estudia los procesos de nuestro asentimiento, esto es, cómo conseguir la certeza. Lo hace al analizar las formas en que podemos dar fijeza a nuestras creencias (*The Fixation of Belief*).⁵⁷ Una de esas formas, para él la mejor, es usar la abducción, que es el procedimiento de plantear hipótesis, para contrastarlas por inducción, y tener así las bases para la deducción.

De hecho, la abducción es central en el pensamiento de Peirce y, sobre todo, de su epistemología. La abducción y la prueba de la hipótesis por la inducción, para preparar la deducción, son el esquema de su teoría del conocimiento. No es deductivista, incluso tampoco se puede llamar inductivista, sino abductivista. Se parece mucho al modelo hipotético-deductivo o de conjetura-refutación de Popper.⁵⁸ De ahí su postura falibilista en la ciencia, es decir, que siempre se puede fallar y, por tanto, corregir. Sólo al límite alcanzamos la verdad, como un ideal regulativo que orienta nuestra investigación. Más que la demostración, importa la invención.

Y, ya que la abducción tiene una estructura icónica, no indéxica ni simbólica, vemos que para Peirce el signo icónico es fundamental. El signo icónico o ícono

⁵⁷ Ch. S. Peirce, “La fijación de la creencia”, en *Mi alegato en favor del pragmatismo*, Buenos Aires: Aguilar, 1971, pp. 21-54.

⁵⁸ B. Magee, *Popper*, México: Ed. Colofón, 1994, pp. 23-45.

es primeridad, cualidad o posibilidad; el signo indécico o índice es segundidad, existencia o actualidad (facticidad), y el símbolo es terceridad, mediación o ley. La abducción es icónica, la inducción es indécica y la deducción es simbólica. Es decir, la abducción se basa en cualidades, esto es, fenómenos, y se proyecta hacia lo posible, que tendrá que probar como real, actual o factual; esto se hace por inducción, la cual, por consiguiente, es segundidad, existencia o acto. Y se pasa después a la deducción, que es terceridad, símbolo o ley. Es la relación de los conceptos con la realidad.⁵⁹

A algunos les ha llamado la atención que Peirce, siendo un lógico nato, acuda a la abducción, que parece no tener reglas lógicas firmes. Pero es que también este autor fue muy atento a los límites del conocimiento racional, y se daba cuenta de que no todo lo podemos alcanzar por inducción y deducción. Mucho se queda en el terreno de la hipótesis o conjetura, esto es, de la abducción.⁶⁰

Igualmente llama la atención lo vinculada que está la abducción de Peirce con la analogía. Él mismo se queja de que muchos críticos suyos reducían la abducción al argumento por analogía, dada la semejanza que los vinculaba. Peirce admite la cercanía de la abducción con la analogía, y con ello señala que a la base de la abducción está la analogía misma. El pensamiento abductivo es análogo, y éste es icónico. A base de puras posibilidades es-

⁵⁹ Ch. S. Peirce, "Cómo hacer claras nuestras ideas", *ibid.*, pp. 55-88.

⁶⁰ El mismo, "Deducción, inducción e hipótesis", en *Deducción, inducción e hipótesis*, Buenos Aires: Aguilar, 1970, pp. 65-90.

tudia la realidad, a base de las cualidades que se observan fenomenológicamente, obtiene el conocimiento de las cosas que las poseen. Tal es el procedimiento analógico o a posteriori. Y está sumamente presente en Peirce, casi me atrevo a decir que basa todo su pensamiento.

En efecto, vemos esto en su ontología.⁶¹ La abducción nos habla de una realidad en continuo cambio, presa de la contingencia, por lo cual surge su cosmología del tijismo, esto es, del azar (*tyche*). Pero con ella se relaciona su sinequismo, que habla de la conexión (*synchês*) de todo con todo, y eso manifiesta la continuidad que encuentra en las cosas, principalmente su relación causal, la cual permite cierto determinismo, necesario para hacer ciencia. Y con la causa final se relaciona su ontología agapática, es decir, amorosa (*agapetós*) o basada en la atracción, esto es, la relación de correspondencia entre todos los seres, las leyes de sus relaciones y conexiones. Tanto su epistemología tíjica como su cosmología sinéquica y su ontología agapática están vinculadas con su preferencia por la abducción y la iconicidad. Y tanto la iconicidad como la abducción son de carácter analógico. Por eso en Peirce veo un pensamiento sumamente analógico, una racionalidad analógico-icónica.

Paradigma, abducción y analogía en la ciencia

Si Peirce usó el concepto de ícono, asociado a la ab-

⁶¹ El mismo, “La probabilidad de la inducción”, *ibid.*, pp. 60-63.

ducción, Ludwig Wittgenstein introdujo el concepto de paradigma en la filosofía analítica, asociado al de parecidos de familia. Un paradigma es un modelo, con respecto al cual hay varias cosas que mantienen ciertas semejanzas. Es decir, éste es su idea de la analogía. Fue Thomas S. Kuhn el que difundió el concepto de paradigma en la ciencia, muy en la línea de Wittgenstein, ya que es también lo que se comporta como modelo o ejemplar. Para Kuhn, un paradigma científico es algo que funcionó como modelo u orientación en la ciencia de su momento. Y puede ser un manual, como los *Principia* de Newton, o incluso un profesor, etc.

Ya desde hace tiempo se ha estado estudiando y ponderando la utilidad de la analogía en la ciencia. Sobre todo en el razonamiento hipotético-deductivo, que, como sabemos, es el método por excelencia en la ciencia actual. Ese método es el abductivo de Peirce, que también a veces se ha llamado retroductivo o transductivo. Se habla de las bondades de la analogía en la ciencia, y de su conexión con las metáforas científicas, las buenas hipótesis y los contextos de descubrimiento. Pero también tiene limitaciones la analogía en la ciencia, pues a veces sólo alcanza cierta vaguedad y ambigüedad, pero siempre ayuda a la fecundidad del conocimiento científico, por los hallazgos a los que lanza. La analogía es el razonamiento matemático que determina el cuarto término de una proporción, uniendo los otros tres: $A/B = C/D$, esto es, $D=BC/A$.⁶² Parte de una relación común

⁶² E. de Gortari, *El método de las ciencias*, México: Grijalbo, 1979, pp. 127 ss.; el mismo, *Introducción a la lógica dialéctica*, México: Grijalbo,

entre ciertas propiedades de dos clases de objetos. Lo más importante es que pasa de los objetos conocidos a los menos conocidos, e incluso a los desconocidos. Por ello tiene un papel muy relevante en el proceso inventivo. Y esto tiene como esquema la proporción, aquella que utilizaban los pitagóricos para descubrir, partiendo de propiedades y relaciones de ciertos fenómenos las de otros (por ejemplo, de la música a la medicina, a la física, a la astronomía, etc.).

Por otra parte, la metáfora hace pareja con la metonimia, son los dos procesos principales del discurso humano; la primera procede por semejanza, la segunda por contigüidad. Pues bien, el filósofo italiano de la ciencia Filippo Selvaggi señala que, con el principio de indeterminación, de Heisenberg, lo único que queda a la ciencia para no caer en el escepticismo es la analogía; y explica que la analogía permite conocer la realidad no por sus notas intrínsecas, sino por las de otra realidad que puede ser directamente conocida, lo cual sucede de tres modos: 1) es comparación como metáfora, que no tiene valor probativo pero aclara nociones difíciles por relación a otras más conocidas. Funciona en los modelos y cuando es atinada, es semejanza de lo que simboliza.⁶³

Es decir, la analogía contiene, como hemos insistido, una parte de metáfora, que es la analogía de proporción impropia, también llamada metafórica.

1979, pp. 241 ss.

⁶³ F. Selvaggi, *Filosofía de las ciencias*, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, S.A., 1955, p. 282.

Pero, además, 2) hay un segundo tipo de analogía que es metonímica; la metonimia denomina la causa por el efecto, es decir, nos hace pasar del efecto a la causa, y con ello brinda explicación. Es analogía de atribución, y nos da un aceptable conocimiento, no unívoco, sino analógico.⁶⁴ Como vemos, la analogía contiene, además de la metáfora, la metonimia, precisamente ese modo de la analogía que se llama de atribución. La metonimia, como se nos dijo, pasa del efecto a la causa y de la causa al efecto. Más bien suele pasar del efecto a la causa, y faltó poner que también de la parte al todo. Precisamente el paso del efecto a la causa se llama explicación, y el paso de la parte al todo se llama universalización, y ambos pasos se dan con carácter de hipotético o conjetural, sujeto a demostración o a verificación (o por lo menos a falsación).⁶⁵

Queda, aún, 3) el tercer modo de la analogía, es el de proporción propia. Ya de suyo la proporción es una igualdad de relaciones; no pasa, como en las anteriores, de la semejanza al objeto, con dos términos, sino que supone cuatro términos: “Conocemos la existencia de dos cosas: la una, A, directamente en sí misma; la otra, X, indirectamente por sus efectos. En A vemos una propiedad determinada B y conocemos también la relación existente entre A y su propiedad B. Vemos también efectos de X, que son semejantes a los efectos que A produce por medio de la propiedad B. Entonces

⁶⁴ *Ibid.*, p. 283.

⁶⁵ S. Toulmin, *La filosofía de la ciencia*, Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1964, pp. 67 ss.

podemos afirmar que también X tiene la propiedad B, no ciertamente del mismo modo que A, sino de una manera proporcionada a su ser, esto es, la propiedad B(X). Construimos así una analogía de proporcionalidad, que se puede expresar en forma matemática: $A/B = X/B(X)$. Donde la igualdad de las dos razones no debe entenderse como una identidad cuantitativa de dos razones aritméticas o como una proporción geométrica, sino como una identidad cualitativa, una semejanza de relaciones”.⁶⁶ Y con ello obtenemos el conocimiento de X, como se hacía desde los pitagóricos. La analogía o proporción nos sirve para obtener conocimiento nuevo, a partir de cosas que ya conocemos.

Pues bien, así como los pitagóricos introdujeron la noción de analogía, también introdujeron la noción de abducción. La abducción es la *apagogé* de los griegos y la *reductio* de los latinos. Fue aplicada por Aristóteles para la reducción de los silogismos imperfectos a los perfectos (esto es, los de segunda y tercera figura a los de primera). Pero también la aplica Aristóteles a un problema pitagórico (tal vez ellos ya lo habían hecho), el de la inconmensurabilidad de la diagonal.⁶⁷ Sin embargo, no fue aplicada por Euclides, aunque algunos la han visto en Eudoxo.

⁶⁶ F. Selvaggi, *op. cit.*, pp. 283-284.

⁶⁷ Según Paul Henri, la *apagogé* o abducción, que se basa en la analogía, había sido introducida por los pitagóricos en el siglo VI aC; Aristóteles la recoge en sus *Analytica Priora*. Cf. P. Henri, *De Pythagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes*, pp. 59 ss., citado en A. B. Nova Covarrubias, *La 'apagogé' en Aristóteles*, tesis de doctorado en filosofía, FFyL, UNAM, 2006, pp. 134-135.

No en balde se ha considerado, sobre todo a través de Peirce, la conexión de la abducción con la analogía. El propio Peirce, quien dice que toma la abducción de los *Analíticos Primeros* de Aristóteles (lib. II, c. 25), a través del comentario de Pacius, que traduce *apagogé* como *abductio*, aclara que muchas veces se confunde su *abduction* con el razonamiento por analogía, y que esto con justo motivo, pues, aunque no son lo mismo, están interrelacionados.⁶⁸ La abducción peirceana tiene la estructura de la analogía, pues se encabalga en las semejanzas, en la iconicidad, y logra lo universal de manera basada en lo concreto. El ícono o paradigma es un análogo, un tipo distinto de universal, un universal analógico.

La analogía, representada por la iconicidad, está conectada con la metáfora. La metáfora analógica tiene iconicidad. Y, según Max Black, los modelos científicos son metafóricos, o las buenas metáforas pueden servir de modelos en la ciencia. Tanto en Kant como en Gadamer, se da una imaginación icónica. El propio Ricoeur, que estudió tanto la metáfora, dice que la metáfora tiene innovación semántica (no palabra sino frase metafórica, foco y contexto); es decir, la frase metafórica es de suyo error categorial, eso nos hace releerla y, en la segunda lectura, llegamos a comprenderla. Da una tensión, un dinamismo, una dialéctica, que redscribe el mundo. Tiene un sentido de segundo grado (con sus dos referencias, una de primer grado y otra de segundo). Hace un trabajo ontológico.

⁶⁸ M. Beuchot, *Estudio sobre Peirce y la escolástica*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2002, pp. 37 ss.

Es sobre todo en su producto de los universales análogos donde se ve el rendimiento de la abducción. La abducción es radical y constitutivamente hipotética, y los universales análogos también lo son, en el sentido de no ser universales puros, sino impuros, ya que tienen una abstracción imperfecta, pues no pueden prescindir totalmente de la consideración de los particulares de los que se parte. Pero es una abstracción suficiente, tienen una fuerza que alcanza a universalizar lo que se necesita.

Resultado

Así, vemos cómo en la hermenéutica se dan las nociones de objetividad y certeza. Hay objetividad en la interpretación cuando hemos alcanzado un monto aceptable de verdad o adecuación con la intención del autor en el texto, cuando hemos alcanzado lo más posible el significado que le quiso dar. Y es la lucha contra nuestra intencionalidad, que a veces trastorna el significado del texto, es la lucha contra nuestra subjetividad de lectores o intérpretes. Esa lucha, esa dialéctica, nos lleva a un terreno medio, en el que se reúnen los opuestos, y alcanzan un equilibrio proporcional, prudencial: ni el unívocismo de la intención del autor a la letra, ni el equivocismo de la intención del lector alegorizante.

Atendiendo a Peirce, para quien la analogía es iconicidad (pues el signo índice es unívoco, mientras que el símbolo es equívoco y, por consiguiente, el ícono es analógico), vemos que en el signo icónico tiene tres cla-

ses: imagen, diagrama y metáfora; por lo tanto, una interpretación analógica será a veces una imagen del texto, en otras ocasiones será un diagrama del mismo, y en otras sólo una metáfora suya. Pero será verdadera, y con ello vemos que la analogía es iconicidad, son intercambiables.

Tal es el estatuto epistemológico de una hermenéutica analógico-icónica, y tiene la versatilidad suficiente como para abarcar esos diversos grados de objetividad, sin pretender una postura unívoca y fija, pero también sin barrerse hasta una postura equívoca y ambigua, que no puede conducir a los resultados deseados en la interpretación.

IV

CONFERENCIA SPINE:
LA NUEVA EPISTEMOLOGÍA ANALÓGICA ⁶⁹

MAURICIO BEUCHOT

⁶⁹ Ponencia inaugural de Mauricio Beuchot en el SPINE, del 14 de agosto del 2013.

Introducción

En estas páginas desearía presentar, en sus líneas más generales, lo que se está llamando recientemente una nueva epistemología. Yo simplemente había querido que fuera una epistemología analógica, por los motivos que aludiré más adelante, pero, ya que se opone a los paradigmas aceptados y trillados, que ya muestran agotamiento, ha sido considerado como el nuevo paradigma y como la nueva epistemología. Lo importante es ver que está respondiendo a las necesidades epistémicas de hoy en día.

No me interesa tanto si en verdad el modelo es nuevo, como lo ha llamado mi colega Luis Eduardo Primo, con quien he escrito los planteamientos del mismo, sino si puede sostenerse con cierta consistencia y si de veras responde a los requerimientos de la filosofía de la ciencia o epistemología actual, que ha padecido unas crisis muy notables, de las que no parece que haya

podido levantarse. A levantarla un poco se dirigen estas reflexiones. El poder aportar algo a la discusión es lo que me interesa y lo que me dejará satisfecho.⁷⁰

La epistemología

La epistemología es la teoría del conocimiento aplicada a la ciencia. En la epistemología contemporánea se dan dos corrientes principales. Una es la de la filosofía analítica, de corte positivista, y otra es la de la filosofía posmoderna, de tendencia muy relativista. Como paradigma de la corriente analítica podemos poner a Mario Bunge. En su filosofía de la ciencia pide la formalización o matematización de todos los saberes, y la contrastación empírica de los mismos. Inclusive, las ciencias humanas o sociales, las humanidades, tienen que plegarse a estos requisitos. Su texto clásico, *La investigación científica*, contiene la manera de diseñar experimentos para contrastar hipótesis con la realidad objetiva, empíricamente.⁷¹

Es el método hipotético-deductivo, método de contrastar, según el cual, frente a un fenómeno cualquiera se lanza una hipótesis explicativa, a partir de ella se deducen enunciados cada vez más particulares, hasta llegar a alguno o algunos que se puedan comprobar empíricamente, contrastándolos con la realidad. Y, si

⁷⁰ Puede verse M. Beuchot – L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, México: CAPUB, 2012.

⁷¹ M. Bunge, *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*, Barcelona: Ariel, 1969.

se comprueba, queda establecido como ley, y, si se disprobaba, queda rechazado. Es el modo normal en que se procede en las ciencias naturales, lo malo es querer imponerlo a las ciencias sociales o humanidades. Claro que Bunge toma en cuenta las dificultades que señaló Rudolf Carnap para la verificación empírica de las hipótesis, tantas y tan fuertes que movieron a Karl Popper a desechar la verificación y plantear la falsación únicamente, y no tanto comprobar un enunciado científico, sino poder demarcar si es científico o no, partiendo de que se puede, por lo menos, falsar, ya que no verificar.

Sin embargo, Bunge es de los más estrictos y exigentes en la epistemología actual. Defiende a capa y espada la contrastación empírica en laboratorio. De esa manera da la psicología conductista el estatus de científica, y se lo niega al psicoanálisis; acepta la economía neoliberal y rechaza la marxista; acepta la lingüística cognitiva y rechaza la generativo-transformacional de Chomsky. Acepta estos saberes porque se pueden contrastar empíricamente, y rechaza los otros porque no pueden hacerlo. Pero muchas veces en las ciencias humanas se necesita funcionar a base de principios y conjeturas teóricas, que no siempre se pueden comprobar empíricamente. De manera indiscriminada, establece este método para todas las ciencias. De modo que la que no pasa ese examen no es ciencia, pudiendo ser protociencia, esto es, ciencia en ciernes, o de plano pseudociencia, ciencia falsa.

No en balde Bunge ha sido muy duro crítico de la filosofía posmoderna, a la que ha considerado como

un conjunto de afirmaciones sin sustento, poco digna de ser tomada en serio. Se ha burlado de ella y recientemente presentó una conferencia muy destructiva en contra de ella en uno de los últimos congresos de la Asociación Filosófica de México, en Mazatlán, el año 2010. Todavía quiere que el modelo y el método de la ciencia analítico (o, más bien, positivista-lógico) se aplique a todos los saberes, a todo lo que pretenda el calificativo de científico.

Esta situación es muy dura para las ciencias sociales o humanidades. Por eso se puede ver esta corriente analítica, todavía bastante positivista, como de corte univocista. Se la puede llamar así porque la univocidad es lo claro y distinto, exacto y riguroso, pero que no se puede alcanzar siempre. Cabe en las ciencias exactas, donde es casi indispensable, y un poco menos, pero todavía, en las ciencias naturales. Pero no es factible en las humanidades. En éstas más bien cabe como *episteme* la hermenéutica.⁷²

En efecto, la hermenéutica se aplica sobre todo a aquellos fenómenos que se trata principalmente de comprender. De hecho, la hermenéutica hace coincidir la comprensión y la explicación, pues muchas veces comprender es explicar, como en antropología, sociología, psicología, historia, etc. Es que la hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos.⁷³ Interpretar es comprender, de manera profunda y paulatina, cada

⁷² M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.), pp. 18 ss.

⁷³ M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM-FCE, 2008 (5a. ed.).

vez de manera más honda. Los textos pueden ser escritos, hablados o actuados. Por eso se dan más bien en las humanidades. Interpretar, comprender, es poner un texto en su contexto. Es tratar de comprender la intencionalidad del autor del texto, y limitar o controlar la intervención del lector del mismo. Es buscar el equilibrio entre las dos fuerzas: la intencionalidad del autor y la del lector, que no siempre interpreta lo que el autor quiere que se le entienda.

En el otro polo de la epistemología se encuentra la de los pensadores posmodernos. De hecho, más bien niegan la posibilidad de la epistemología. Lo preocupante es que han adoptado como *episteme* la hermenéutica. Un caso célebre es el de Richard Rorty. Él fue, primeramente, filósofo analítico. Después abjuró de eso y fue post-analítico y neo-pragmatista. En su libro famoso *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) rechaza esta imagen de Wittgenstein y piensa que la filosofía no debe reflejar la realidad en el conocimiento.⁷⁴ Así, reniega de la filosofía analítica, que endiosaba la epistemología, y, repudiándola a ésta, dice que sólo queda como alternativa la hermenéutica. Hace falta tener diálogos edificantes, construir la democracia, y lo demás no importa. Entra de lleno en lo que se ha considerado como la *episteme* de la posmodernidad, la hermenéutica.

Pero, si la epistemología analítica puede considerarse como unívoca, la posmoderna puede verse como equívoca. La analítica suele ser demasiado abso-

⁷⁴ R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983, pp. 323 ss.

lutista, busca leyes universales, etc., por más corregibles y provisorias que sean. Y la posmoderna suele ser excesivamente relativista. Los posmodernos dicen que y no hay verdad, objetividad ni certeza, como lo sostenía Rorty. Para ellos se cayeron los paradigmas, no hay certezas, referentes ni nada. Todo es relativo. Por eso ha hecho falta un paradigma nuevo, más allá del univocismo y del equivocismo, y es el paradigma de la analogía, de la analogicidad. Tal es la nueva epistemología, una epistemología analógica.

Una epistemología analógica trata de evitar la pretensión de exactitud de la epistemología univocista y la dispersión o fragmentación de la equivocista. Así como se esfuerza en evitar los inconvenientes de la univocidad y la equivocidad, del mismo modo trata de aprovechar sus beneficios, sus ventajas.

De esta forma, una epistemología analógica no querrá, como los univocistas, que se aplique uno y el mismo método a todas las ciencias, sin parar mientes en las diferencias, sino que el método científico sea diferente según el objeto de cada una, porque el objeto es el que comanda el método, y las ciencias humanas no tienen el mismo objeto que las naturales. No es igualmente dócil y observable. Es el ser humano, que tiene libertad y una acción de acuerdo a su cultura y sus circunstancias. Por eso no puede exigírseles la misma formalidad que a las exactas y las naturales. Por algo Wilhelm Dilthey distinguía entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, es decir, las humanidades, y pedía

para estas últimas como método la hermenéutica.⁷⁵

Epistemología y hermenéutica

Pero, también en la actualidad, la hermenéutica se ha visto distendida dolorosamente por dos tendencias contrarias, ambas extremas. A una la podemos llamar hermenéutica unívoca, la cual pretende una interpretación completamente rigurosa y cabal, como solamente se puede obtener en las ciencias exactas y naturales, y, por supuesto, es el tipo de interpretación que se exige en la filosofía analítica, todavía muy atada a su vertiente positivista lógica y poco inclinada al nuevo giro pragmático de la misma, por lo menos en México.

Otra vertiente es la hermenéutica equívoca, propia, como resulta obvio, de la filosofía posmoderna, al menos de algunos de sus expositores más extremos, que han caído en un relativismo excesivo. Si la hermenéutica unívoca acepta una sola interpretación válida del texto, la hermenéutica equívoca acepta prácticamente todas las interpretaciones como válidas, lo cual equivale a considerarlas a todas como inválidas y a destruir, en el fondo, la hermenéutica misma.

En cambio, una hermenéutica analógica no admite una sola interpretación como válida, ni todas con ese carácter. Sin pretender la rigurosidad de la unívoca, no se arroja a la ambigüedad de la equívoca. Acepta que

⁷⁵ Á. Gabilondo Pujol, *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid: Cincel-Kapelusz, 1988, pp. 135 ss.

en el conocimiento hay mucha ambigüedad, pero no por eso abandona el esfuerzo de alcanzar lo más que se pueda de objetividad y certeza. Todavía cree en la verdad. Claro que no una verdad absoluta, sino relativa, con un relativismo moderado, de sano sentido común.⁷⁶

Considerada como la *episteme* de la actualidad, la hermenéutica ha tenido mala fama a causa de algunos teóricos posmodernos que la han presentado como un anti-método, como la negación de la metodología y la epistemología. Como negación de la epistemología hemos visto que la presentó Rorty. Como negación de la metodología han interpretado algunos que la postuló el gran hermeneuta Hans-Georg Gadamer, siendo que a lo que se opuso fue al metodologismo o endiosamiento del método que había efectuado el Círculo de Viena, con Moritz Schlick, y el Grupo de Berlín, con Hans Reichenbach. Era un cientificismo desmedido, no en balde eran los neopositivistas o positivistas lógicos. El positivismo, antiguo o nuevo, siempre ha tenido como ideal la univocidad. Recordemos, del positivismo antiguo, que surge con Augusto Comte, en el siglo XIX, a John Stuart Mill, ejemplar clarísimo de ese positivismo, aunque lo combinaba con el utilitarismo, y decía, en su obra *Un sistema de lógica*, que todo término debía ser definido y todo enunciado tenía que ser demostrado. Con lo cual se avanzaría muy poco en la ciencia, ahora que más bien admite la conjetura y la refutación.

En cambio, otros han interpretado a Gadamer

⁷⁶M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2009 (4a. ed.), pp. 51 ss.

como alguien que acepta la verdad, a pesar de haber minimizado el método. El título de su gran libro es *Verdad y método*.⁷⁷ Y no es creíble que haya escrito un libro de casi 700 páginas para demostrar que ni hay verdad ni hay método.

Por eso uno de los grandes hermeneutas de hoy en día, su discípulo Jean Grondin, ha interpretado al maestro como sosteniendo que la fusión de horizontes es la noción aristotélica de la verdad como correspondencia del enunciado con la realidad.⁷⁸ De esta manera tendríamos una hermenéutica realista y no meramente nominalista o idealista como la de Rorty.

Otro gran hermeneuta, Paul Ricoeur, tuvo una hermenéutica realista, que admitía una noción de verdad y de objetividad, ciertamente no unívocas, pero suficientes para tener una interpretación confiable. Inclusive aceptaba la ontología como acompañante y hasta fundamento de la hermenéutica, pues si no se tiene una filosofía del ser, de la realidad, de ninguna manera se puede sostener un realismo en el conocimiento.

En cambio, hermeneutas posmodernos, como Gianni Vattimo, han desechado la noción de verdad, en la línea de Rorty. Vattimo tiene un libro de los úl-

⁷⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977.

⁷⁸ J. Grondin, “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?”, en M. Aguilar Rivero – M. A. González Valerio (coords.), *Gadamer y las humanidades*, México: UNAM, 2007, vol. I, pp. 23-42.

timos, al que ha intitulado *Adiós a la verdad*,⁷⁹ lo cual es muy elocuente para indicarnos por donde está la hermenéutica posmoderna de hoy en día. En un diálogo que tuvimos él y yo en un congreso en Bogotá, en mayo de este año, seguía sosteniendo esa caída de la noción de la verdad, y únicamente pedía apertura para el conocimiento, más allá de la ciencia y la técnica, en una línea muy cercana a Heidegger.

Hace falta conservar o recuperar el realismo para nuestras ciencias, es decir, construir o reconstruir una epistemología realista, que nos haga dignas de estudio nuestras disciplinas cognoscitivas. Un univocismo desmedido nos colocará, en epistemología, en el dogmatismo, muy ingenuo, por cierto, que ya nadie sostiene. Tan insostenible como él es el escepticismo, producto del equivocismo, pues resulta contradictorio o autorrefutante. En efecto, decir que nada se conoce es al menos ya conocer algo. Más bien ahora el equivocismo es un relativismo a ultranza, muy excesivo, un relativismo extremo, que también resulta contradictorio o autorrefutante, pues el que afirma que todo es relativo implica que también es relativo que todo es relativo. No hay escapatoria lógica para esas dos posturas extremas. En cambio, un realismo analógico no es un realismo ingenuo ni dogmático, sino crítico, y por eso puede superar el escepticismo y el relativismo extremo, quedándose en un relativismo relativo, o moderado, el cual es incluso de sentido común.

⁷⁹ G. Vattimo, *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010, pp. 21 ss.

La necesidad de este realismo se ha dejado sentir recientemente. Maurizio Ferraris tiene la historia de la hermenéutica más completa que se conoce. Además, fue discípulo de Vattimo, pero rompió con éste precisamente por la exigencia que vio de salvar el realismo. En contra de su maestro, escribió defendiendo el realismo, y Vattimo le contestó con un texto muy irónico, intitulado “La tentación del realismo”.⁸⁰ Posiblemente sea un pecado, para esta posmodernidad negadora de todos los valores; pero, en todo caso, es un pecado inevitable. Hace poco Ferraris lanzó lo que ha llamado “Manifiesto del nuevo realismo”, un realismo que está trabajando con John Searle y con Umberto Eco, es decir, con uno que ha sido un connotado analítico, y con otro que ha sido visto como posmoderno. Parece sacar la síntesis de ambas corrientes, ya más moderadas. Pues bien, Ferraris me ha convocado para que yo lance un nuevo realismo analógico, que es el que corresponde a esta nueva epistemología, como ya ha sido llamada. Sobre eso he elaborado un texto en conjunto con el profesor argentino José Luis Jerez, de la Universidad del Comahue.⁸¹

Asimismo Ferraris trabajó con Jacques Derrida, en los últimos años de éste. Gran conocedor de este autor, tiene una introducción a su pensamiento, y un texto en el que lo presenta como un realista decidido, después de que había dado la impresión de que negaba

⁸⁰ El mismo, “La tentación del realismo”, en Ll. Álvarez (comp.), *Hermenéutica y acción*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999, pp. 9-20.

⁸¹ M. Beuchot – J. L. Jerez, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013.

toda realidad fuera del texto.⁸²

Hay un giro realista que acompaña al giro ontológico, que se ha hecho solidario del giro hermenéutico de la filosofía de hoy. Será preciso ir mostrando que es consistente y que puede brindar frutos aceptables en el terreno de la epistemología, que tanto necesitamos.

Epistemología y pedagogía

En especial, necesitamos la epistemología para la pedagogía. Es una de las ciencias humanas que es más delicada, por la alta vocación que tiene de guiar en la educación de todos. Es demasiado importante para dejarla tan sólo en manos de los pedagogos. El filósofo tiene que hacerse cargo, con una filosofía de la educación. De hecho, todo pedagogo tiene una filosofía de la educación, sea implícita o explícita, y más vale explicitarla, para no estar reproduciéndola inconscientemente, que es lo que Marx atribuía a la noción de ideología.

La nueva epistemología nos enseña que la pedagogía, al ser una ciencia humana, es decir, perteneciente a las humanidades, tiene una *episteme* hermenéutica.⁸³ Tiene que interpretar, y para eso requiere de una teoría de la interpretación o hermenéutica que en verdad la pueda guiar y conducir a buen puerto.

⁸² J. Derrida - M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, pp. 157 ss.

⁸³ M. García Amilburu, *La educación, actividad interpretativa: hermenéutica y filosofía de la educación*, Madrid: Dykinson, 2002.

De hecho, eso es lo que hacemos en la transacción educativa, entre profesores y alumnos. La interacción en el aula es un texto. Lo tenemos que interpretar, para poder ayudar a los alumnos y ayudarnos a nosotros como profesores. Ya, de manera inevitable, los alumnos nos interpretan y nosotros interpretamos a nuestros alumnos. Ya se tenga un modelo tradicional, en el que el profesor lleva la voz cantante, o un modelo revolucionario, en el que el profesor casi desaparece y casi todo queda en las manos de los alumnos, sigue habiendo necesidad de interpretar, para comprender lo que se hace en la enseñanza-aprendizaje.

Por eso ha tenido una buena aceptación la hermenéutica en la pedagogía, sobre todo en la filosofía de la educación, que se mueve por ese registro. Trabajos como los de María García Amilburu y colaboradores,⁸⁴ y aquí en la Universidad Pedagógica Nacional los de Luis Eduardo Primero, Samuel Arriarán, Arturo Álvarez, Guadalupe Díaz Tepepa y otros que colaboran con ellos, así como, en otro ámbito, Luis Antonio Monzón Laurencio,⁸⁵ son un indicador de los buenos resultados que se pueden obtener con la aplicación de la hermenéutica a la pedagogía.

Pues bien, en ellos se ha hecho uso de una hermenéutica analógica que va de la mano con la epistemología analógica, esta nueva epistemología, como se la ha

⁸⁴ M. García Amilburu – J. García Gutiérrez, *Filosofía de la educación. Cuestiones de hoy y siempre*, Madrid: Narcea – UNED, 2012.

⁸⁵ L. A. Monzón L., *Hacia un paradigma hermenéutico analógico de la educación*, México: De la Vega Editores, 2011.

llamado, y que sólo intenta ayudar y prestar un servicio a la pedagogía de nuestro país.

La pedagogía cientificista y tecnocrática quiere una educación rígida, anquilosada; y la pedagogía posmoderna prefiere una educación tan laxa que los contenidos se pierden. Por eso es necesario llegar a una mediación, a un equilibrio proporcional que solamente puede dar una educación analógica.

Ésta aprovecha algo que ya está sucediendo en la filosofía en su totalidad. Es el regreso de la noción de virtud. Este concepto estaba ya muerto y enterrado. Pero ha resurgido y ha vuelto a la filosofía. Por ejemplo en la ética. Muchos teóricos de la filosofía moral plantean en la actualidad que ya no tiene mucha vigencia la ética de leyes que hubo en la modernidad, pero que tampoco podemos quedarnos en esa ética de la situación que prolifera en la posmodernidad. Queda, como vía media, la de una ética de virtudes. En la filosofía analítica la han cultivado Bernard Williams, Philippa Foot, Elizabeth Anscombe y Peter Geach. En la filosofía posmoderna, Alasdair MacIntyre. De modo que ahora se la busca para atemperar esas corrientes y lograr el equilibrio.

Pero también ha vuelto la noción de virtud en la epistemología. Hay toda una corriente de epistemología de virtudes, que ha tenido como uno de sus mejores representantes a Ernest Sosa, que la trabajó en la Universidad de Brown, en seguimiento de su maestro Roderick Chisholm. Esta epistemología en virtudes se propone crear hábitos de investigación, como la parsimonia en la experimentación, la seriedad en la argu-

mentación, etc. De este modo ha podido superar el escepticismo y salvar escollos como la discusión entre el fundamentalismo y el antifundamentalismo, o entre el falibilismo y el antifalibilismo, por sólo mencionar algunos de sus beneficios.

Por eso no tiene nada de extraño el que también vuelva la noción de virtud a la pedagogía. Una educación en virtudes, es la que más va a dejar en los alumnos (y en los profesores), puesto que consistirá en ir creando en las personas esos hábitos y disposiciones que llevan a aprender bien los contenidos. No será solamente llenar al alumno de información, como si fuera un costal, sino que le dará auténtica formación, para que aprenda a investigar. Supera la pugna entre los que todo colocan en el profesor, como los tradicionalistas, o los que todo dejan al alumno, como los posmodernos; para llegar a una mediación, en la que ambos trabajan en la producción de habilidades para investigar.

Inclusive, esa asignatura tan importante que es la educación en valores se vería sumamente reforzada si se la hiciera acompañar por una educación en virtudes, ya que los valores son abstractos, como señaló ya Max Scheler (sólo se podían captar por una intuición emocional muy especial), mientras que las virtudes son concretas y prácticas, y se llevan a cabo con el ejercicio a partir de buenos modelos de lo que se desea implementar.

En todo caso, la epistemología más reciente, vertebrada como epistemología de virtudes, va de la mano de una ética de virtudes, y ya no de leyes o imperativos categóricos, sino de actitudes; y esa epistemolo-

gía y esa ética suponen y exigen una educación en virtudes, ya no en pura información sino en un concepto de formación que cada vez más está extendiéndose entre las diversas escuelas pedagógicas.

Son necesarios nuevos paradigmas para las ciencias, sobre todo para las ciencias humanas o humanidades, para que tengan su *episteme* propia y no se las obligue a copiar a las ciencias exactas o a las naturales. Todos recordamos aquellos momentos muy duros de positivismo lógico, en los que las humanidades tenían que adoptar el modelo de la físico-matemática, con una gran pérdida de tiempo y de esfuerzo, pues al final se vio que eso no era posible ni conveniente. Pero tampoco hay que derrumbarnos en la deriva posmoderna actual, para la que no hay paradigmas, todos se cayeron, y vivimos en la orfandad, expuestos al más crudo escepticismo.

Con esto tenemos una puerta de salida, o si se quiere, una ventana, por la que podremos escapar de la discusión, ya muy atorada, entre los extremos que siempre campean en la filosofía y en la educación. Para tener mejores opciones.

Conclusión

Termino y sintetizo ya mi discurso. La epistemología se ha desgastado en una distensión que casi la ha descuartizado. La que le han propinado las dos fuerzas principales en nuestro tiempo en la filosofía de la ciencia, la univocista de la filosofía analítica de corte positivista y la equi-

vocista de la filosofía posmoderna que propicia un relativismo extremo. Por eso ha hecho falta una epistemología distinta, un nuevo paradigma, que es el de la analogía, el de una epistemología analógica, que supere esos excesos y llegue a una mediación equilibrada y proporcional.

Para salir ya de la crisis filosófica, propiciada por esas dos posturas extremas, y para salir a terrenos más fértiles y más promisorios, es necesario abrir puertas, que nos saquen de ese impasse y ese bloqueo en el que no parece que haya ninguna salida, el de esos eternos oponentes que son el univocismo positivista y el equivocismo relativista, que tal parece que recorren nuestra historia, pero que tenemos la obligación de superarlos y deshacernos de ellos.

Y esto que laboramos en la epistemología tendrá repercusión en otras áreas, beneficiándolas. Por ejemplo en la pedagogía, pues ella está igualmente atrapada en los que la quieren ver como ciencia de la educación, con un positivismo incumplible e inoportuno, y los que la distienden como un arte extraño, con un ambiente posmoderno a ultranza. Lo primero carga todo en el profesor y anula a los alumnos; lo segundo carga todo en los alumnos y anula al profesor. No es defendible ninguno de esos extremos, hay que llegar al equilibrio mediador que haga justicia a cada una de las partes. Por eso hace falta una hermenéutica que plasme esa epistemología en la filosofía de la educación, conduciendo a una postura realista pero moderada, que no se vaya a las ilusiones incumplibles del univocismo ni caiga en el relativismo imparables del equivocismo, sino que alcance una postu-

ra intermedia, analogista, la cual será la única que pueda salvarnos del marasmo en el que se encuentran la epistemología, la hermenéutica y la educación.

V

ENTRE LO ONTOLÓGICO Y LO EPISTEMOLÓGICO

JOSÉ LUIS JEREZ

Apertura

En este capítulo quisiera exponer aquello que considero una de las diferencias fundamentales del pensamiento realista que planteo en continua reflexión al nuevo realismo de Ferraris. Me refiero a la diferencia, mencionada líneas atrás, entre el universo ontológico y el universo epistemológico. A comienzos del siglo XX, desde varios enfoques reflexivos inclinados hacia el antirrealismo (el giro hacia el lenguaje, el postmodernismo, la hermenéutica, el construccionismo) el campo de la ontología fue debilitándose en busca de una desaparición que en definitiva, jamás se concretó. Todo lo contrario, actualmente podemos hablar de un giro o de un viraje hacia el realismo y la ontología. Una especie de regresión crítico-reflexiva que pone su atención en formas de pensamientos más ligadas a los hechos y a la realidad, que a las meras interpretaciones o a la mente como constructora de realidad. Este giro ontológico es reco-

nocido aún desde la hermenéutica misma, que por otra parte, en un sentido exacerbado, ha sabido reducir todo a la comprensión, a las interpretaciones o al lenguaje sin más. Téngase por caso –sobre este reconocimiento al realismo desde la hermenéutica– la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot que se encuentra actualmente en ejercicio teórico de una recuperación de la ontología de la mano de un realismo analógico.⁸⁶

Para adentrarme en este apartado dejo un interrogante de base, que será el circuito medular de todo el transcurrir de este capítulo: ¿por qué hablar nuevamente de realismo?

La triple falacia posmoderna

Actualmente, en nuestra cultura autoproclamada hermenéutica,⁸⁷ se vuelve a hablar con firmeza y voluntad decidida de realismo; de una vuelta al realismo. Estoy convencido de que este *giro* no es, en modo alguno, un capricho teórico como sí la respuesta a una necesidad práctica y concreta propia de nuestros tiempos actuales. De acuerdo con esto, responder al interrogante de base, supone admitir el escenario de carestía que padece

⁸⁶ M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, ed. cit.

⁸⁷ La auto-proclamación proviene de que fue un hermeneuta – Gianni Vattimo – quien aseguró que esta no es sino una época en donde, no sólo la filosofía, sino la cultura en su generalidad, habla una lengua común (*koiné*), y que esta lengua no es otra que la de la hermenéutica.

nuestra cultura en relación a la ausencia de realidad, y en contrapartida, a la saturación de las interpretaciones o puntos de vistas sin denominador común alguno.

Sabemos que tras el embate que los filósofos postmodernos presentaron frente a los límites del pensamiento moderno –por entender a estos límites como formas de totalitarismos–⁸⁸, todo pasó a manos del lenguaje, del discurso y de su “fuerza creadora”; potencia hiperbólica que parece haber otorgado a la finitud humana, el poder infinito de la creación del mundo, ahora entendido como constructo sociolingüístico. Es cierto que este grupo de destacados filósofos y profesores de la textualidad no son escépticos con respecto a la existencia del mundo, aunque sí sostienen que esta no es más que una construcción de nuestros esquemas conceptuales y aparatos perceptivos.⁸⁹ El problema que se da con esto, es el que Maurizio Ferraris ha identificado bajo el nombre de *falacia del ser-saber*, y que consta del olvido diferencial que existe entre dos dimensiones diametralmente desiguales: a) la ontológica, y b) la epistemológica. La primera remite a aquello

⁸⁸ Buena documentación sobre este punto puede hallarse en la obra de Gianni Vattimo, como en los tantos estudios realizados sobre la filosofía del *Pensamiento débil*. Téngase por caso, S. Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Barcelona: Anthropos, 2009. O también, G. Vattimo – P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1955.

⁸⁹ Propongo llamar, en este trabajo –para seguir la línea de pensamiento de Ferraris– *construccionismo o constructivismo* a esta parte de la filosofía que asume que gran parte de la realidad se encuentran construidas por nuestros esquemas conceptuales y aparatos perceptivos.

que *es*, y la segunda, a aquello que *sabemos* sobre lo que es.⁹⁰ El yerro postmoderno consistió en no considerar la radical diferenciación de estas dos dimensiones, y en consecuencia, en fusionar ambas partes contrayendo el plano de la ontología en favor de la epistemología. Así, se confundieron ambos planos de análisis, debilitando la ontología hasta verla perderse en el texto.

Ahora bien, ¿por qué el ámbito de la epistemología prevaleció en detrimento y supresión del ámbito de la ontología? Pensemos contextualmente: el *Zeitgeist* (espíritu de la época) —al menos así se consideró entonces— demandaba salvaguardar al mundo de los totalitarismos modernos, tiranía acentuada (al menos desde el imaginario postmoderno) en categorías tales como la de verdad, la de objetividad, la de realidad. Por ejemplo, el mismo Gianni Vattimo, haciendo alusión a Popper y a su libro *La sociedad abierta y sus enemigos*,⁹¹ nos dice que “la verdad misma es enemiga de la sociedad abierta y, en particular, de toda política democrática”.⁹² Por otro lado, Richard Rorty afirma que “la cuestión de la verdad no puede ser relevante para la política democrática y que los filósofos interesados en esta política tendrían que olvidarse de la verdad y ceñirse al tema de la

⁹⁰ Es evidente que utilizamos estas categorías de análisis (a) y (b), puntualmente la de “epistemología” en un sentido más amplio que el habitual. Se designa pues, con epistemología el *campo del saber* y no sólo una teoría del conocimiento, o una rama de la filosofía que se encarga del estudio del conocimiento científico.

⁹¹ K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires: Paidós, 1957.

⁹² G. Vattimo, *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010, p. 22.

justificación”.⁹³ (*) Fue así que prevaleció la dimensión de la epistemología, juzgando que dicha elección ponía a la humanidad en el camino de la emancipación.⁹⁴ No sólo no ocurrió lo deseado, sino que la elección (y con esta, la eliminación de la ontología) resultó decisiva para

⁹³ R. Rorty, “Es relevante para una política democrática el tema de la verdad”, en R. Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona: Ariel, 2000, pp. 79-137, (3º y 4º lecc.: “Universalidad y verdad”).

(*) La mención a estos dos filósofos no es gratuita, se sigue del estudio realizado por Mauricio Beuchot el cual viene a dar cuenta que gran parte de los pensadores posmodernos supieron apartarse de una actitud relativista. “Lo que se ve, pues, es que los principales filósofos posmodernos, a excepción de Rorty y Vattimo, han dejado la actitud relativista y destructiva para ir a un realismo en el conocimiento y en la ontología, y en epistemología a la aceptación de una verdad como correspondencia (además de como *aletheia* o descubrimiento). Foucault, Deleuze y Derrida fueron a una ontología del presente o de la actualidad que de veras era una ontología aceptable, es decir, una ontología débil, pero no tan débil como la de Vattimo, que no alcanza a sostener ningún conocimiento confiable de la realidad”. Cfr. M. Beuchot, “Epistemología en la filosofía analítica y en la postmodernidad”, en M. Beuchot – L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, México: Publicaciones Académicas CAPUB, 2012, pp. 45-59.

⁹⁴ En una entrevista que Maurizio Ferraris realiza a Gianni Vattimo, intitulada: “Seguimos siendo posmodernos”, Ferraris abre el diálogo diciendo: “Los últimos años me enseñaron, me parece, una amarga verdad, que la primacía de las interpretaciones sobre los hechos, a superación del mito de objetividad, no tuvo los resultados de emancipación que imaginaban los filósofos posmodernos ilustres como Richard Rorty o vos mismo”. Cfr. M. Ferraris, Revista “Ñ”, *Seguimos siendo posmodernos. Diálogo entre Gianni Vattimo y Maurizio Ferraris*, 27 de febrero, 2012.

http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Maurizio-Ferraris-Gianni-Vattimo_0_652734731.html

desterrar al mundo y a la realidad de raíz. Claro que este destierro no fue más que un grave error de concepto, una confusión —un yerro en la fusión— entre epistemología y ontología. Hacemos referencia con esto, a la ya mencionada *falacia del ser-saber* (falacia de gran efectividad persuasiva). Entendido ahora, este movimiento posmoderno como una falacia, damos cuenta de cual ha sido el proceso mediante el cual, el mundo, y con este la realidad, se volvió una construcción conforme a los intereses volitivos y las necesidades humanas. El proceso por el cual el mundo se ha vuelto una fábula, y por tanto, un producto discursivo, textual; en su máxima expresión, una especie de *textualismo fuerte*.⁹⁵

Ferraris advierte, en más de una ocasión, el valor diferencial de las dos dimensiones que aquí examinamos: “El ser, aquello que es la ontología, mientras que aquello que sabemos a propósito de lo que es, es la epistemología. Es importantísimo no confundir estas dimensiones”.⁹⁶ Consecuencia de la confusión: la *falacia posmoderna del ser-saber*. Ahora bien, anteriormente hemos dicho que los posmodernos —si bien confundieron estos dos planos decisivamente diferenciados— no negaron la existencia de la realidad, aunque sí la entendieron como una construcción de nuestros marcos conceptua-

⁹⁵ Cfr. M. Ferraris, *¿Dónde estas? Ontología del teléfono móvil*, Barcelona: Barcelona: Marbot.

⁹⁶ M. Ferraris, “Reconstruir la deconstrucción”, *II Jornadas Internacionales de hermenéutica: La hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales: convergencias, contraposiciones y tensiones*, (trad. del it. Por María José Rossi), evento celebrado entre el 6 y el 8 de julio de 2011 en Buenos Aires, Argentina.

les y sensoriales, es decir, una suerte de edificación ontológica (en constante devenir) de cimientos puramente textuales y discursivos.⁹⁷ Lo que sucede entonces con la realidad no es pues, su desaparición (esto sería un absurdo) sino una nueva y radical configuración. ¿Cómo es que podemos describir esta nueva disposición de la realidad y del mundo? Sin faltar a la razón, podemos decir que la realidad quedó bajo el dominio del lenguaje, y si de ontología se habla entonces —puesto que aún se habla de ontología—, será pues de una suerte de extraña ontología del devenir, de la actualidad, de la interpretación, que yo prefiero llamar simplemente *discursiva*.

En resumen, confundir el plano del *ser* (ontología), con el plano del *saber* (epistemología), pecando en lo sucesivo en la transposición de nuestros esquemas conceptuales del plano de la experiencia vivida, al plano de la realidad, fue el procedimiento, más o menos lineal, que siguieron los pensadores posmodernos. El elemento reubicado de un plano a otro, ha sido el del *valor productivo o constitutivo* de nuestro sistema sensorio-categorial. A esto podemos agregar, que el hecho de que nuestra experiencia epistemológica del mundo tome cierta forma y no otra (construcción más o menos organizada de la realidad), del mundo *en sí*, no implica ni la negación de este, ni de su realidad (tal como lo pensaron los escépticos y algunos sofistas), pero tampoco así, la afirmación que

⁹⁷ En los años ochenta pensadores como Foucault, Derrida, y otros posmodernos, comenzaron a moderar sus posturas, hasta alcanzar posicionamientos más realistas, más cercanos a la ontología; trátase de una ontología del devenir, de la actualidad, etc.

apunta a la “creación” o “construcción” –que hoy podemos llamar lingüística– del mismo (tal como fue pensada por los construccionistas posmodernos).

Por otro lado, los posmodernos, en su ansia de liberar a la humanidad de las cadenas que la modernidad había impuesto bajo el manto de la verdad y la realidad, se niegan al plano ontológico, a la aceptación del realismo, pues entienden que este consiste en la aceptación ciega del estado de cosas existente. En otras palabras, la realidad está ahí, frente a nosotros y se vuelve inmodificable. Esta idea resulta inaceptable, por lo que se condena al exilio a la ontología, adhiriendo al plano de la epistemología pues parece habilitar al hombre a construir (crear) la realidad que mejor le sienta.⁹⁸ Tal como lo entiende Ferraris, la ontología no es algo dependiente de nuestros marcos conceptuales ni mucho menos una realidad manipulable al antojo, lo que no implica, de manera alguna, su posibilidad de transformación (al mejor estilo marxista). De hecho, es nuestra obligación política la de afectar la realidad que oprime, pero no mediante la ficción de la construcción lingüística o discursiva de una realidad más placentera, que nos cause menor placer, ni mediante la supresión de los *hechos*, de la realidad factual en favor de las mejores o más bellas *interpretaciones*. Lo que los posmodernos hicieron fue incurrir en una segunda falacia –también marcada por

⁹⁸ En Argentina, en la actualidad, podemos encontrar como ejemplo a lo mencionado aquí, un sinnúmero de libros de tinte político partidarios, que titulan sus análisis como *La construcción de la una realidad*; *La creación de otra realidad*, etc.

Ferraris— denominada: *falacia del acertar-aceptar*. Según esta falacia, el *acertar* con la realidad se equipara a un *aceptar* sin más. ¿Qué salida vieron los construccionistas a esto? La del autoconvencimiento (autoengaño) de que la realidad se modifica epistemológicamente, y que todo lo que *es*, tan sólo lo es dentro de esta dimensión. “No nos liberamos de la realidad (considerando que sea sensato librarse de la realidad en vez de ejercitar una acción crítica sobre ella) con un mero acto de escepticismo, justamente porque el ser es independiente de saber”.⁹⁹ De acuerdo con esto, el realismo (no su negación) es el primer paso para un pensamiento genuinamente crítico y emancipador.

Para concluir con el procedimiento que deja fuera de juego a la ontología, en favor del ámbito del *saber del mundo*, de la epistemología —recorrido posmoderno o construccionista—, hay que decir que lo que han hecho estos académicos de la construcción textual, fue intentar persuadir al mundo de su ideario desde el único espacio subsistente: el epistemológico. Es decir, sin una referencia ostensiva, sin una realidad independiente de nuestros marcos conceptuales, sólo se podía hablar de conceptos, categorías, palabras, de *textualidad*. He aquí una nueva condena posmoderna: la reprobación a la Ilustración, por ser esta la que imprimía aspiraciones de emancipación en el conocimiento; en el saber. ¿Por qué esto es una condena? Porque en los posmodernos prevalecía el ideario nietzscheano según el cual el saber es un instrumento de domino, una manifestación

⁹⁹ M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, Santiago (Chile): Ariadna, 2012, pp. 63 ss.

de la voluntad de poder. En este sentido, sólo el saber crítico puede ser emancipador. Se traza pues una nueva dicotomía, pero ahora dentro del mismo ámbito del saber (de la epistemología): un *saber*, sin más, por un lado, que bien podemos relacionar –de acuerdo a este estudio– con la modernidad ilustrada, y un *saber crítico*, propios de la escuela de los posmodernos, que vienen a *des-naturalizar* la realidad (epistemológica *ya*), destruirla y deconstruirla *ad infinitum*. En otras palabras, una suerte de deconstrucción sin nueva construcción, en la misma línea reflexiva que descarta cualquier asunción de valor cognoscitivo por considerarla embebida de intereses e intencionalidades particulares. Se marca con esto una tercera falacia que enlaza en relación de intimidad el *saber* con el *poder*, y que viene a dar resolución al proceso de los mecanismos constructivistas o construccionistas de la filosofía postmoderna. Se trata de la *falacia del saber-poder*.

Esta falacia se puede explicar desde tres momentos históricos sucesivos: el primer momento apunta a la *falta de neutralidad y objetividad* en el saber. Esto parece aunar de manera indisoluble el conocimiento con el interés.¹⁰⁰ Es decir, no existe ya saber desinteresado, sino con intencionalidades bastante definidas. Parece que esto basta a los posmodernos para enjuiciar negativamente los resultados de todo saber, que (según la consideración personal, intencional de estos académicos

¹⁰⁰ El mismo Ferraris reconoce sobre este punto que a esto puede reconocerse algo de verdadero, lo que aparta la apreciación de su condición de falacia, no obstante, esto no implica, de manera alguna, que se deba poner en duda los resultados del saber.

nicos) no sea un “saber crítico”. El segundo momento de esta falacia viene de la mano de Michel Foucault (a menos, a la primera parte de su pensamiento), y apunta a que toda nuestra organización de saberes y discursos se encuentra estrechamente marcada por motivaciones de poder que ni siquiera nos pertenece, sino que es parte de un sistema anónimo que nos hace pensar, decir y actuar de acuerdo a intereses contextuales. En este caso, la verdad, el *saber verdadero*, no es más que una mascarada. “La *verdad* está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan al *régimen* de verdad”.¹⁰¹ Ahora bien, lo que parece en este caso identificable (saber y poder) confunde el espacio de la verdad con el de la voluntad de poder. Se trata de una verdad no sólo subjetiva, sino con intereses muy bien definidos. Pero esto, ¿hace que una manifestación humana, aún entendida como voluntad de poder, carezca de estatuto de verdad? De ninguna manera. Pasemos pues al tercer momento que nos sirve para explicar esta falacia posmoderna, y que se nutre del *pensamiento débil* de Vattimo. Esta tercera versión nos dice que disponer de la verdad es siempre un impulso de dogma y por tanto, un impulso de violencia. Ya hemos hablado anteriormente como Vattimo y Rorty consideraron a la idea de verdad (a su manipulación) como antidemocrática.

¹⁰¹ M. Foucault, “Verdad y poder”, entrevista con M. Fontana en *L’arc*, 70, n.º especial, 1971, pp. 16-26, en M. Foucault, *Obras esenciales*, Madrid: Paidós, 2010, pp. 379-391 (2º Parte: “Estrategias de poder”).

En contraposición a esto, Maurizio Ferraris opone tres elementos: 1) la tesis sobre la verdad que aquí se esboza parece no esforzarse demasiado en definir qué se entiende por verdad, si se trata de un grito desesperado de un místico fanático, o bien, del posicionamiento del docto razonable y prudencial que por estas mismas características se aleja de la violencia prejuzgada. El segundo elemento afirma que *decir una verdad* no implica, de modo alguno, necesariamente una instancia de *violencia*; no hay consecución ni necesidad en el salto que se hace. Y, el tercer elemento apunta a mostrar que la tesis de *pensamiento débil* se vuelve contra sí misma, pues de ser cierto el nexo entre verdad y violencia, entonces, la verdad del *pensamiento débil* no escapa a lo mismo que se esfuerza en condenar.

Hemos trazado un resumen del recorrido por el cual el pensamiento posmoderno abandona y suprime el plano de la ontología, del mundo, de los entes y de la realidad factual. Hemos visto asimismo cómo es que este pensamiento textual se mueve dentro del plano epistemológico, del saber y del discurso partiendo las aguas entre un saber a secas y un “saber crítico”. Veremos ahora cómo se relaciona todo esto con la hermenéutica filosófica y cómo, finalmente, podemos encontrar un punto auténticamente crítico, desde la hermenéutica, el nuevo realismo y la nueva epistemología en su versión analógica.

El recambio de vestidura de la ontología en la hermenéutica filosófica

Si bien la hermenéutica filosófica concentra su autoría en autores como Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, es a Heidegger a quien debemos señalar para servirnos de una clara comprensión sobre la naturaleza de la hermenéutica filosófica.¹⁰² Si bien, tal y como lo indica Jean Grondin en su *Introducción a la hermenéutica*, “también en Heidegger cabe decir que, a pesar de *El ser y el tiempo*, su hermenéutica permaneció oculta durante mucho tiempo”,¹⁰³ la obra contigua de Gadamer, hunde sus raíces y se nutre de las lecciones tempranas que Heidegger imparte sobre hermenéutica y facticidad.

Sabemos que la hermenéutica filosófica, antes de darse a la intuición de los *hechos*, se entrega al terreno existencial de la comprensión y las *interpretaciones*. De acuerdo a nuestro estudio, podemos traducir esta frase inicial, al menos al momento, de la siguiente manera: la hermenéutica filosófica realiza dos movimientos sucesivos: a) se traza una disyunción entre ontología (plano del *ser*, de los *hechos*) y epistemología (plano del *saber*, de las *interpretaciones*), y b) se queda con la epistemología, como ámbito del *saber*, o “*de aquel que sabe o se entiende con*

¹⁰² Con Heidegger –quien estuvo en su primera época influenciado por Schleiermacher, Droysen y Dilthey– se produce un cambio ruptural con respecto a la hermenéutica. “Con su pensamiento, la hermenéutica se sitúa en el centro de la reflexión filosófica”. Cfr. J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 2002.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 138.

mundo” (el *Dasein*) en detrimento y supresión de la ontología, entendida esta como teoría del objeto (del *ente*), privativa de la metafísica de la presencia.

Estas primeras palabras pueden resultar imprecisas si recordamos que la hermenéutica filosófica —tal como lo indicamos al comienzo— emerge de las entrañas del pensamiento heideggeriano (aunque el mismo Heidegger afirmó en cierta ocasión que la hermenéutica es cosa de Gadamer),¹⁰⁴ y justamente bajo el nombre de *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Ontología. Hermenéutica de la facticidad). De acuerdo con esto, y para ser consecuente con la historia de las ideas, en la hermenéutica la relación entre ambas dimensiones de análisis parece ser de conjunción, y no de disyunción. Es decir, que si bien se inclina por el plano de la epistemología, del saber comprensivo-interpretativo sobre el mundo, y no por el mundo en sí, no deja de referir sus estudios a la ontología. Veamos cómo se entiende esta instancia paradójica del pensamiento hermenéutico.

A lo que se debe atender aquí, no es tanto a la idea de la inexistencia del mundo y la realidad, o de la ontología, como sí a su alteración; en este caso, a una significativa alteración que hace de la ontología, una suerte de “ontología del lenguaje”.¹⁰⁵ Comencemos di-

¹⁰⁴ “La filosofía hermenéutica, ¡ah!, eso es cosa de Gadamer”. Carta de Martin Heidegger a Otto Pöggeler (5 de enero de 1953), citada en O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg-München 1983, 395.

¹⁰⁵ El mismo H.-G. Gadamer abre la tercera parte de su obra fundamental *Verdad y método*: “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”, con una breve cita de F.

ciendo, junto con Vattimo, que “la tesis fundamental de Gadamer, según la cual *el ser que puede comprenderse es lenguaje*, enuncia y anuncia un desarrollo del heideggerianismo en el que el ser tiende a disolverse en el lenguaje o por lo menos a resolverse en él”.¹⁰⁶ A primera vista, podemos concluir tras esto, que si de ontología se habla, será pues, de una ontología que se resuelva *en* y *desde* el lenguaje. En otras palabras, no se trata de una eliminación de la ontología, como sí, de un recambio de vestidura. Es decir, que la ontología, entendida primariamente –pensemos en Aristóteles, en Quine, por ejemplo– como la investigación sobre lo que los entes tienen (o no) en común; como estudio del *ser del ente*, pasa –con Heidegger, y de aquí en adelante– a una investigación sobre *el ser que no es el ser del ente*, sino de un *ser* que al decir de Nietzsche, remite a esa última bocanada de humo de una realidad que se evapora.¹⁰⁷ Heidegger advierte –en continuidad con Nietzsche– que si este *ser* se volatiliza y desaparece, se corre el riesgo de quedar hundido en el *ente* sin más. Se puede ver aquí la radical modificación del campo ontológico. Un salto que va del *ser del ente* al *ser* sin más. Situado desde un nuevo punto de análisis, desde una resemantización de los

Schleiermacher: “Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 2005.

¹⁰⁶ G. Vattimo, “Verdad y retórica en la ontología hermenéutica”, en *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona: Gedisa, 2000, pp. 115 ss.

¹⁰⁷ Cfr. F. Nietzsche, “La razón en la filosofía”, en F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza, 1982, pp. 45-50.

términos, Heidegger elabora su célebre crítica (y clausura) a la metafísica de la presencia. Por tanto (y tenemos aquí un marcado contraste con la filosofía posmoderna), la diferenciación —que Heidegger expuso como *diferencia ontológica*— entre la dimensión del *ser* y la del *ente* no deben ser confundidas ni mucho menos fusionadas, sino más bien, acentuadas para no derrumbarnos ante el equívoco que unifica el sentido del *ente* (de lo óntico) con el del *ser* (de lo ontológico, relativo ahora al *Dasein*). Con esto último se quiere señalar que el plano ontológico, en la hermenéutica filosófica le corresponde a un *ente* (al *ser* de este ente) muy puntual: el *Dasein*, por ser el único *sein* histórico y temporal (*Ser-abi*) que puede realizar la pregunta por el *ser* de los demás entes interrelacionados en su significatividad. En palabras del propio Heidegger: “Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: *ver a través* de un ente —el que pregunta— bajo el punto de vista de su ser”.¹⁰⁸ De acuerdo al análisis y a las categorías de análisis que venimos trabajando desde el comienzo de nuestro texto, bien se puede afirmar que este *ver a través* se entiende mejor —contrario al pensamiento de Heidegger— con la dimensión epistemológica que con la ontológica. Las perspectivas se embrollan, y esto encuentra su respuesta en el cambio de vestidura que puso a la ontología en manos del lenguaje. El mismo Heidegger nos dice que el lenguaje es la “morada del ser”, es decir, que el ámbito del lenguaje se instala como espacio universal

¹⁰⁸ M. Heidegger, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, *El ser y el tiempo*, 2007, pp. 16-17 ss.

en donde se da toda experiencia vital del mundo, como todo darse del *ser-en-el-mundo*. Y tenemos más, si recordamos que en Heidegger, en la relación entre hombre y lenguaje, es el segundo el que prima por sobre el primero. Por ejemplo, en su *Carta sobre el humanismo*,¹⁰⁹ Heidegger se opone a la reducción sartreana que juzga que en el existencialismo nos encontramos en un plano en el que no hay más que hombres. “Heidegger opone a esta reducción a lo existencial una nueva propuesta del problema ontológico: estamos en un plano en el que lo que hay es principalmente ser, que prima sobre el hombre; y el lugar del encuentro entre ser y el hombre es el lenguaje”.¹¹⁰

En resumen, la ontología hermenéutica es ontología investida de lenguaje.¹¹¹ Resulta evidente entonces, que en este recorrido el lenguaje adquiere un lugar esencial, pues de alguna manera –si bien no disuelve el mundo en el texto–, divide estrictamente las aguas entre la ontología (no del lenguaje, ni del *ver a través*, sino la del ente en sí) y la epistemología (entendida aquí, sí como un *ver a través*), arribando luego de un primer movimiento de disyunción exclusiva, a otro que bien podemos entender bajo la expresión: *el olvido del ser*. ¿De

¹⁰⁹ La *Carta sobre el humanismo* escrita por Heidegger –aparecida veinte años después de *El ser y el tiempo*– es una réplica a *El existencialismo es un humanismo* (1946) de J.-P. Sartre.

¹¹⁰ M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, Madrid: Akal, 2000, pp. 229 ss.

¹¹¹ Es importante distinguir que en Heidegger la dimensión lingüística puede entenderse de dos maneras: a) como hermenéutica, pre-compresiva, ante-predicativa, y b) como *apofántica* o enunciativa.

qué se trata este olvido? La expresión es heideggeriana, y viene a decirnos que en la cotidianidad de nuestra vida, de nuestro trato-con-en-mundo, tendemos a olvidar el *ser* a favor de los *entes*. Lo que nos quiere decir el autor, es que tendemos a olvidarnos de nosotros mismos (plano ontológico, según Heidegger), perdiéndonos u olvidando nuestro ser, ante la presencia óptica del mundo. Abandonados irreflexivamente a la opinión del Impersonal, del “Se”, nuestro *existere*¹¹² (existencia) no puede más que padecer el extravío ante la brutalidad brumosa del ente-presente, en toda su ligereza. En otras palabras, renunciamos al ser otorgando plena gestión al ente. Pero este análisis sobre el *olvido del ser*—que parte del análisis de la *diferencia ontológica*—, se resuelve en otro olvido tan pronunciado como el del ser, que bien podemos llamar: el *olvido del ente*. Volvemos nuevamente a dar cuenta de una supresión de la ontología, entendida esta como teoría del objeto, como ontología que habla del *ser del ente* y no tan sólo del *existere*, del *ser-abí* que se da a los entes intracircunmundanos.¹¹³

Veamos, de aquí en adelante, como es que es posible recuperar ambas dimensiones sin reducir, ni subsumir una en la otra. Para este estudio nos servire-

¹¹² Debemos entender este *existere*, esta existencia del *Dasein* como un “estar-afuera”, en el sentido de sobrepasar la realidad simplemente presente (de los *entes*) en dirección de la posibilidad.

¹¹³ Es preciso no perder de vista la resignificación que se da sobre la dimensión ontológica en la hermenéutica filosófica, puntualmente, en el pensamiento de Heidegger, como tampoco al uso que en el presente estudio hacemos de las categorías en cuestión: epistemología y ontología.

mos de la propuesta analógica, de la hermenéutica analógica, como del realismo analógico, del filósofo mexicano Mauricio Beuchot.

La hermenéutica analógica y la construcción de la realidad social

La hermenéutica analógica, y específicamente, el nuevo realismo analógico,¹¹⁴ viene a recuperar y a defender la presencia del ente, pero no en su ligereza y superficialidad; no como opuesta al ser, sino más bien, puesto en tensión con el ser. Es decir, que según la propuesta hermenéutica y realista de Beuchot, no hay *ser* que no sea *ser del ente*. De este modo, se interrelacionan ambas partes sin suprimirse ninguna de ellas. Por otro lado, creo que ya es tiempo de dar cuenta que no existe inferencia necesaria en el argumento heideggeriano que relaciona la presencia del ente con la condición de inautenticidad o extravío. Es decir, que el hecho de entenderme intuitivamente con los entes, o digamos más sencillamente, con las cosas del mundo, no implica de manera alguna, desentenderme del cuidado de mi ser (condición del olvido del ser), ni mucho menos, de volverme absolutamente irreflexivo frente al mundo. Contrario a esto, la verdadera reflexividad profundamente crítica es *dar con el mundo*, con la *realidad encontrada*¹¹⁵ y no con el lenguaje

¹¹⁴ Cfr. M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, ed. cit.

¹¹⁵ La *realidad encontrada* viene a contraponerse con la idea de *realidad*

que dice (a su manera) el mundo, ni con la pura posibilidad o la mera imaginación interpretativa que me acerca a la construcción de un “mundo feliz”. Asimismo, no queda del todo claro por qué todo ser debe reducirse necesariamente a la comprensión. Esta es una arbitrariedad que tiene como objetivo la universalización de la hermenéutica, pero sin embargo, no todo ser se reduce a la comprensión y al lenguaje en su sentido puramente hermenéutico. Claro que esto no implica ni la existencia de la referencia sin más, ni de los entes en su plano de pura superficialidad, como tampoco de un estado de cosas presente, fuera de toda reflexividad. No debemos caer en la falacia posmoderna del acertar-aceptar —de la cual ya hemos hablado—, pero sí debemos alcanzar el *acertar* con el mundo primeramente, para negarnos (o no, según sea el caso) a *no-aceptar*, y por lo tanto, a emplearnos en su transformación. En resumen de lo dicho, la transformación parte de dar con la realidad (ontología) —al mejor estilo marxista—¹¹⁶, y no con lo que digamos

representada. De acuerdo a esto, Ferraris confirió una peculiar valencia ontológica a la recuperación de la dimensión estética como teoría de la sensibilidad, elaborando así, su teoría de la inenmendabilidad en estrecho contraste con la psicología de la Gestalt y con lo que Wolfgang Metzger habían elaborado bajo la categoría de “realidad encontrada” que se debe entender como aquella realidad que se da desmintiendo nuestras expectativas conceptuales, y contraponiéndose a la noción de “realidad representada” que se entiende muy bien con los construccionistas. *Cfr.* M. Ferraris, Metzger, *Kant, and the Perception of Causality, en Erfahrung und Analyse*, por el cuidado de J.C. Marek e M.E. Reicher, ÖBV & HPT, Wien 2005, pp. 297-309.

¹¹⁶ Sobre este punto, resulta un buen elemento explicativo partir de

o pensemos (epistemología) sobre esta —a la manera de los construccionistas postmodernos—. Ahora bien, también es cierto que sólo resulta posible transformar el ente desde nuestro ser. He aquí pues, el valor y el aporte de la analogía como pensamiento crítico.

La hermenéutica analógica, que puso en el centro de la escena filosófica Beuchot, viene a salvaguardar el lugar del ente (desde un realismo analógico), pero sin perder de vista el ser de este. Ambos, en relación dialéctica, y mejor aún, de tensión, deben ser reconocidos en interacción. El lector puede decir al respecto que la hermenéutica filosófica no negó tampoco el mundo, no se olvidó del ente; de hecho, el mismo Heidegger nos habló de los entes intracircummundanos en relación de referencialidad significativa. Y, ciertamente así es, no obstante, en la hermenéutica filosófica se los presentó bajo el manto del lenguaje, cosa que confunde las dimensiones analíticas: la ontológica y la epistemológica. Este tratamiento no busca evitar tan sólo una confusión conceptual, sino que intenta mostrar que existen objetos (algún tipo de objeto) independientes de nuestros marcos conceptuales y de nuestros sistemas perceptivos.¹¹⁷ De hecho, aquellos *objetos sociales* que emergen

la Tesis 11 de Marx sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”. K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, Instituto de Marxismo-Leninismo adjunto al CC del PCUS: Ed. de la Literatura Política del Estado, 1955, pp. 401-403, en K. Marx – F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú: Ed. Progreso, 1955, (Tomo II).

¹¹⁷ La investigación ontológica que realiza Ferraris nos muestra que

de los actos sociales e inscripciones, y que surgen de los sujetos, no resultan tampoco entes subjetivos, como se ha concluido confusamente en más de una ocasión. Una vez desprendido de las acciones sociales, las inscripciones compartidas socialmente, hacen que estos actos encuentren su plena objetividad e independencia por fuera del sujeto.¹¹⁸ Será cuestión pues, de trazar más o menos detalladamente una taxonomía de los objetos que hacen a la constitución de la ontología, y evaluar desde este esquema el valor que tiene la hermenéutica analógica y su conjunción necesaria.

Podemos comenzar diciendo que la *analogía*, que significa *proporción*, es el elemento que nos habilita a pensar críticamente la realidad que habitamos, pues nos permite aunar las dos puntas que primeramente se trazaron bajo una relación de oposición. La analogía exige así, tensión proporcional, en vez de oposición excluyente, y gracias a esta modificación teórica, la praxis cotidiana salva tanto el “olvido de ser” como el “olvido del ente”. Esta postura matizada, viene por consiguiente, a proteger ambas dimensiones: la ontológica

el campo de la ontología se conforma de distintos tipos de entes: físicos, ideales y sociales. Sólo estos últimos dependen de los sujetos, de sus actos e inscripciones; no obstante esto no implica que se trate de objetos subjetivos, pues alcanzan su objetividad—su diferencia respecto a los gustos o las imaginaciones— por ser el resultante de algo socialmente compartido, y subsistente en algún tipo de inscripción.

¹¹⁸ Algunos ejemplos de estos objetos sociales puede ser: títulos, cargos, límites, pactos, partidos políticos, entidades políticas y administrativas, entre otros tantos.

y la epistemológica, reconociendo la importancia que cada una posee en su singularidad, como también así, en relación con su otro en tensión. El “realismo analógico sostiene que hay una realidad independiente de la mente. Sin embargo no es captada de manera directa e inmediata; hay una mediación hermenéutica, es decir, interpretativa que participa de la cultura que tenemos. Es decir, el conocimiento se da en el encuentro de hombre y mundo. La realidad pone algo, y muy importante, pero también nuestras facultades cognoscitivas ponen algo, también muy importante”.¹¹⁹ Ahora bien, resulta necesario analizar por dentro esta reciprocidad entre hombre y mundo en relación analógica.

Anteriormente hemos dicho que se trata de dar cuenta de que existen ciertos objetos que son independientes de nuestros marcos conceptuales, de nuestro sistema sensorial; es decir, de nuestra mente. Se funda así –al menos de título–, una ontología propiamente dicha, que habla del ser, pero que remite de lleno al ente. Veamos ahora, cuáles son las clases de objetos que la conforman. Admitimos sin dificultad que existen *objetos físicos* y también así, *objetos ideales*. No obstante, existen también otros tantos objetos que no se ajustan del todo en ninguno de los dos anaqueles clasificatorios que aquí presentamos. Me refiero a los títulos, a las distinciones, a las promesas, a los casamientos, a las prohibiciones, etc. Esta clase de objetos no parece corresponder al

¹¹⁹ M. Beuchot, “El camino del realismo”, en M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2013, pp. 65-79.

campo de lo físico, ni de lo ideal, sino más bien, al de lo social: se trata pues, de *objetos sociales*.¹²⁰ ¿Por qué desembocar aquí? Porque es justamente en este punto –en este campo de la ontología social– en donde mejor se puede distinguir la relación analógica que se establece entre hombre y mundo, entre epistemología y ontología. Veamos primero, antes de introducir este nexo analógico, cómo es que se construye un objeto social. Inicialmente el proceso parte del **Acto**, que podemos entender hasta aquí como un “proceso psíquico”. Estos actos “son deliberaciones que conciernen al menos a dos personas, que presuponen, al menos fenomenicamente, *intenciones*”.¹²¹ Los actos producen **Objetos**, de carácter social (como idea común de referencia), que vienen a constituir una porción modesta y dinámica del ámbito de la ontología. Cada uno de estos objetos sociales, requiere, como condición necesaria, un registro idiomático, he aquí la **Inscripción**,¹²² como elemento

¹²⁰ John L. Austin desarrolló el problema de los actos sociales hablando de los “actos lingüísticos”. El autor analiza enunciados que no sólo describen algo, sino que lo llevan a cabo, como puede ser una apuesta, un matrimonio, un bautismo, entre otros, y que Austin denominó como “enunciados performativos”. Cfr. J. L. Austin, *¿Cómo hacer cosas con las palabras? Palabras y acciones*, Buenos Aires: Paidós, 2008.

¹²¹ M. Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Barcelona: Marbot, 2008, pp. 185 ss.

¹²² Según Ferraris el fenómeno de la inscripción pertenece a una esfera de creciente especificidad social, en la cual se pueden distinguir cuatro elementos: (1) *Huellas*: cualquier cosa que pueda valer como signo, desde las huellas de un animal a un hierro doblado (signo de que ha sido doblado) o a los códigos naturales, como el

decisivo para la construcción de un objeto social. Tenemos pues, tres elementos en el proceso de construcción de los objetos sociales: actos, objetos e inscripciones. Este último elemento es esencial como *expresión* que debe ser realizada y luego *registrada*. Dicho claramente, los actos crean objetos a través de la escritura, y la escritura es inscripción es el registro del acto, en una hoja de papel, en un teléfono móvil, en una mirada o en un simple apretón de manos.

Esta *teoría de la construcción de la realidad social*, desarrollada por Ferraris, tiene mucho de analógica, pues al ingresar a la escritura (a la inscripción) como elemento decisivo de la construcción de los objetos sociales, ya no es el *sujeto* (sus actos) el responsable de la construcción de la realidad social —esto puede llevarnos a un subjetivismo extremo—, pero tampoco lo es el *objeto* referencial, totalmente ajeno a la epistemología del sujeto. Los objetos sociales se construyen analógicamente tomando un poco del sujeto y un poco del objeto. La analogía es aquí inscripción; la inscripción es, en este caso, analógica.¹²³ Pongámoslo de este modo: si bien

ADN. (2) *Registros*, es decir, cualquier forma de inscripción, en la cabeza, en el papel, en el teléfono móvil; estos registros son también, e incluso en su mayor parte, individuales y no sociales, como por ejemplo nuestros recuerdos. (3) *Inscripciones* (en sentido propio): los registros dotados de valor social, como los recibos, los cheques, las notas bancarias, los contratos. (4) *Idiomas o firmas*, es decir, los procesos individualizadores que determinan la validez de un objeto social (un cheque con un importe pero sin firma está incompleto, un cheque con una firma imitada es falso). Cfr. M. Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, ed. cit., p. 187.

¹²³ Cfr. J.-L. Jerez, “Realismo externo, textualismo débil y realismo

son los *actos* de los sujetos los que se inscriben en el mundo, los *objetos sociales* no son por esto, entidades subjetivas, pues lo que permanece no es el acto, sino la inscripción del mismo que se presenta como social. La objetividad viene de ser algo socialmente compartido. “El carácter maravilloso de los objetos sociales, su diferencia, por ejemplo, respecto de los gustos y las imaginaciones, está en el hecho de que, *aunque dependan de los sujetos, no son subjetivos*”.¹²⁴ En otras palabras, una vez realizado el acto (por ejemplo, una promesa), y su inmediata inscripción, lo que permanece –fuera del sujeto actuante; fuera del plano psicológico-subjetivo– es un objeto social objetivo, en donde su valor ya no depende de los agentes actores, sino de la existencia del objeto mismo. Es así que una hermenéutica analógica salva el posicionamiento que excluye una de las dos dimensiones tratadas aquí. Los objetos sociales no se construyen ni subjetivamente, desde los agentes actuantes sin más, ni tampoco objetivamente sin intervención de los sujetos actuantes. De acuerdo a lo elaborado líneas arriba, los objetos sociales se construyen desde una inscripción idiomática de fuerte impronta analógica. Es decir, que la inscripción tensiona los polos de la epistemología y la ontología, haciendo emerger dinámicamente la ontología de los objetos sociales que sólo pueden ser comprendidos desde una relación analógica que articu-

analógico”, en M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2013, pp. 81-96.

¹²⁴ M. Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, ed. cit., p. 184.

la matizadamente al hombre y al mundo mediante una inscripción analógico-idiomática.

VI

EL NUEVO REALISMO ANALÓGICO ¹²⁵

JOSÉ LUIS JEREZ

¹²⁵ He discutido este tema en J.-L. Jerez, “Apuntes sobre el nuevo realismo analógico”, en *Revista Hermes analógica*. Revista interdisciplinar sobre Hermenéutica analógica, n.º 4, año 2013, pp. 24-31.
file:///C:/Users/Jos%C3%A9%20Luis/Downloads/Jerez%20(3).pdf

Apertura

El nuevo realismo analógico surge como una empresa filosófica emprendida por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot y por mí, a mediados del año 2012. La idea general parte de intereses en común: Beuchot buscaba hace tiempo recuperar la ontología para una filosofía del presente, como así también defender nociones como la de verdad por correspondencia y la de objetividad, claro que bajo el registro de la analogía y la prudencia deliberativa. Por mi parte, me acercaba cada vez más a una forma de filosofía que hincó sus raíces en la realidad misma, concreta y brutal. Las respuestas al grueso de mis interrogantes estaban sujetos a la propuesta realista (*il Nuovo realismo*) de Maurizio Ferraris. Así, en las conversaciones entabladas junto a Beuchot acordamos en la realización de un trabajo en conjunto, que defendiera tanto la ontología, la verdad como correspondencia, como el postulado realista que acentuaba Ferraris, que

yo entendía al momento, como una auténtica filosofía crítica, política y contextual. De este encuentro surge el *Manifiesto de un nuevo realismo analógico*¹²⁶ que se ubica en la misma línea reflexiva del manifiesto realista del filósofo italiano.¹²⁷

En el capítulo anterior he realizado algunos acercamientos a un realismo algo particular caracterizado cualitativamente por su modo de ser analógico. El concepto de analogía, es tomado aquí de la hermenéutica analógica del propio Beuchot, y remite a un pensar proporcional, guiado por la *phrónesis* o la prudencia aristotélica. Este tipo de pensamiento filosófico sabe tensionar muy bien el ámbito de la epistemología con el de la ontología, sin descuidar por ello a ninguno de estos. Es así que defiende y busca recuperar una ontología para nuestros tiempos actuales, pero sin dejar de lado al ser que comprende y da sentido, que Heidegger llama *Dasein*. Esta mención al heideggerianismo no resulta menor –al menos en este punto– pues este nuevo realismo analógico, se entiende muy bien con un realismo de carácter contextual, que antes que nada nos dice que todo ser que da sentido (*Sein*) se halla siempre situado en una realidad espacio-temporal (*Da*), tanto geográfica como epistémicamente.¹²⁸ Así es que desde el campo epistemológico se significa a sí mismo, significando el

¹²⁶ M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, ed. cit.

¹²⁷ M. Ferraris, *Manifiesto del nuovo realismo*, ed. cit.

¹²⁸ Véase M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Hermenéutica analógico-contextual de cara al presente. Conversaciones*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2013.

plexo referencial de significaciones que es el mundo que lo circunda; desde el campo ontológico se vuelve un ente localizable, material y geográficamente situado, en situación de referencialidad semántica. Pero antes de ingresar en este terreno, quisiera dejar algunas palabras sobre esta vuelta, este giro hacia el realismo y la ontología.

Un viraje hacia el realismo

Asistimos actualmente a un viraje hacia el realismo y la ontología. No es para nada inconsistente pensar que esta, nuestra situación actual, es el resultante del agotamiento de las tantas, aunque suficientemente homogéneas, perspectivas posmodernas. Tal como lo ha presentado recientemente Beuchot, “en esencia es el cansancio de la posmodernidad, por considerar que contiene un nihilismo negativo (en términos de Nietzsche)”.¹²⁹ Asimismo, resulta razonable afirmar, que estamos en proceso de un nuevo *giro* de carácter filosófico, pero también así, con respecto a toda nuestra experiencia cultural. Es el vuelco que le prosigue al *giro lingüístico*.

Cuando Ferraris escribe su *Manifiesto del nuevo realismo*,¹³⁰ no lo hace para exponer ni para defender una tesis particular sobre el realismo, sino para dar cuenta del escenario filosófico al que asistimos. Tal como el au-

¹²⁹ M. Beuchot, “Nihilismo y realismo”, en M. Beuchot - J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén: Ed. Círculo Hermenéutico, 2013, p. 35.

¹³⁰ M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, ed. cit.

tor lo presenta –en forma de manifiesto y asociándole el sentido del célebre *Manifiesto Comunista*, publicado por primera vez en Londres, en 1948–, los realistas hoy parecen ser muchos.¹³¹ Del mismo modo, y en consecuencia con la propuesta de Ferraris –la cual es secundada por Umberto Eco y John Searle–, Beuchot y yo, hemos publicado nuestro *Manifiesto del nuevo realismo analógico*,¹³² que si bien, por un lado, viene a sumarse a la empresa de Ferraris, por otro, exige compromiso y cuidado prudencial en relación a este viraje hacia el realismo y la ontología. En consecuencia, no se trata de aceptar y defender una vuelta a lo que en este trabajo defino como *realismo unívoco*, tal el de los cientificismos o positivismos modernos, ya que estos cargan con un dogma sumamente perjudicial para la filosofía como para nuestra cultura en general. Tampoco se trata de creer que aquello que llamamos “mundo real” es el emergente de una cuestión subjetiva, producto de nuestros estados de conciencia, como tampoco de una construcción socioconvencional, tal como lo han expresado algunas de las más fuertes corrientes anti-realistas.¹³³ A lo que apunta el

¹³¹ “He adoptado en un artículo de hace algunos meses con el que anunciaba el congreso [*La República*, 8 de agosto de 2011], la forma de *Manifiesto*, asociándome al sentido de *ese* manifiesto que decía ‘un fantasma da vueltas por Europa’. Cuando Marx y Engels lo escribían no era para anunciar *urbi et orbi* que habían descubierto el comunismo, sino para constatar que los comunistas eran muchos”. M. Ferraris, *Ibid.*, (Prólogo).

¹³² M. Beuchot; J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, ed. cit.

¹³³ Sirviéndome de dos rótulos de referencia utilizados por John Searle, hago mención de manera bastante global, *al idealismo feno-*

nuevo realismo analógico, es a la criticidad y a la deliberación, al momento de pensar en esta nueva experiencia cultural que nos circunda, volviéndonos parte del asunto; experiencia que si bien carga en su seno con la inoculación del nihilismo, también así carga ahora, con este viraje ontológico, el cual viene a clamar por sus derechos.

Hermenéutica y ontología

Afirmar –tal como lo han hecho varios de los hermenéutas más prestigiosos–¹³⁴ que la experiencia de la realidad es siempre una experiencia de interpretación, puede hacer que nos olvidemos, paradójicamente, de la realidad misma. Es decir, que presuponer que nuestra realidad *es* sólo *en* interpretación, puede llevarnos –si no procuramos de la prudencia necesaria para dicha observación–, a una radicalización que nos hará creer que toda la realidad es, en el mejor de los casos, una construcción socio-convencional, cuando no, una coacción de la fuerza volitiva del más poderoso. Es por esta razón esencial, que al nuevo realismo de Ferraris, le su-

menalista y al constructivismo social. En la primera versión la realidad consiste en estados de conciencia, y en la segunda, la realidad está socialmente construida, y todo lo que entendemos y concebimos como “realidad” no es más que el producto de una convención entre personas.

¹³⁴ Téngase por caso, al filósofo italiano, profesor de Filosofía teórica en la Universidad de Turín, Gianni Vattimo, quien es uno de los principales referentes del posmodernismo y considerado el filósofo del *pensamiento débil*.

gerimos *analogía*;¹³⁵ para no caer —tras este giro— ni en un realismo unívoco, pero también así, para despegar de esta situación actual, vacía de referentes, como de horizontes ontológicos. No obstante, soy consciente de que nuestro aporte al realismo procede del campo hermenéutico, lugar desde el cual el mismo Ferraris se ha apartado hace tiempo.¹³⁶ En consecuencia a esto, y junto a Beuchot, entendemos que en la actualidad se ha dado un fuerte proceso de *des-ontologización* de la hermenéutica; pero la analogía exige ontología, por lo que una hermenéutica analógica reclama y aboga por este nuevo realismo. En palabras de Beuchot, “[a la hermenéutica] se la ha querido desvincular de toda fundamentación ontológica o metafísica dado que se proclama la ausencia de fundamentos y un relativismo muy extremo. Por eso es necesario recuperar para la hermenéutica su relación con la ontología. Y esta no puede ser más que de fundamentación”.¹³⁷ Por todo esto, a la interpretación que se hace muy a menudo —especialmente cuando se toma a la hermenéutica desde una procedencia nietzs-

¹³⁵ Con “sugerimos” hago referencia la propuesta de realismo analógico esbozada por Mauricio Beuchot y yo en nuestro reciente libro *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, 2013.

¹³⁶ “La elaboración del realismo ha sido, en efecto, el hilo conductor de mi trabajo filosófico después del viraje que, a inicios de los años 90 del siglo pasado, me llevó a abandonar la hermenéutica para proponer una estética como teoría de la sensibilidad, una ontología natural como teoría de la inenmendabilidad y, finalmente, una ontología social, como teoría de la documentalidad.” M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, ed. cit., (xi).

¹³⁷ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México-UNAM: Ítaca, 2009 (4ª ed.), p. 95.

cheana o heideggeriana— y que dice que la hermenéutica es, por esencia, anti-ontológica, le proyectamos otra mirada, la de una recuperación de la ontología.¹³⁸ Esta no debe ser ni fuerte ni unívoca, sino tal como en cierta ocasión lo expuso Vattimo: una *ontología débil*, aunque sin las pretensiones últimas de este filósofo, que afirma que por su debilidad dicha ontología está destinada a desaparecer paulatinamente. No es esta nuestra intención final, sino la de congeniar a la hermenéutica con la ontología, en un ida y vuelta relacional, a fin de que esta hermenéutica no erre por el campo de las meras interpretaciones *a*-referenciales, pero que tampoco reduzca el amplio proceso de comprensión al de la explicación de los hechos puros. Es por todo lo dicho hasta aquí, que con el realismo analógico —que parte de una hermenéutica analógica— procuramos la congruencia y la posibilidad de una *ontología hermenéutica*, como asimismo, de una *hermenéutica ontológica*.

¹³⁸ Cabe aclarar que esta “procedencia heideggeriana” a la que aquí se referencia, es tomada de la interpretación sobre las dimensiones diferenciadas que debemos hacer sobre la ontología, que elabora el mismo Ferraris. La segunda de estas dimensiones le corresponde a Heidegger que no entiende por ontología una investigación sobre los entes y lo que tienen en común, sino sobre el ser que no es el ser del ente. Cfr. M. Ferraris, “Historia de la metafísica y teoría del contagio”, en M. Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid: Akal, 2000, pp. 9-12.

Ontología hermenéutica y hermenéutica ontológica: entre el realismo unívoco y el realismo equívoco

Hablar, al mismo tiempo, de ontología hermenéutica y de hermenéutica ontológica, nos instala en un escenario de compensación, de reciprocidad de sus términos, en fin, de analogía. La ontología ha sido debilitada por la hermenéutica, y esta ha sido una tarea necesaria y responsable, más no lo es la pretensión de su disolución, como así lo han proyectado varios de los pensadores posmodernos. Esto, lejos de llevar al hombre a su emancipación —como así se había considerado en su tiempo— lo abandonó a la ausencia total de referencia semántica, de orientación y de realidad. Es por esto mismo que a lo que aquí llamo *ontología hermenéutica*, le adhiero su correlato analógico, el de una *hermenéutica ontológica*, buscando con esto, que el proceso hermenéutico hinque sus raíces en la realidad misma, en los hechos a interpretar, y no se extravíe en una deriva infinita. Veamos pues, de qué se trata este realismo unívoco y equívoco.

Lo que aquí denomino *realismo unívoco* responde a una ontología vacía de *hermeneusis*. Es decir, a una suerte de realismo ingenuo. Se trata de un realismo fuerte, según el cual los objetos existen con total independencia de los sujetos. Si pensamos en una ontología social bien podemos decir que los objetos sociales son tan sólidos como los objetos físicos. De alguna manera absurda, es llevado al límite el (paradójicamente) celebrado *dictum*: "el hombre ha muerto". De acuerdo con esto, este tipo de realismo nos dice que el mundo está

ahí fuera, que es totalmente externo a nosotros y que se vale por sí mismo. Dado este carácter de exterioridad, de inenmendabilidad puramente negativa, tanto la verdad como la objetividad se garantizan desde una plataforma de observación neutral, desde una suerte de “punto cero” de observación. No hay espacio entonces, para la dimensión epistemológica. Los modernos positivismos y cientificismos se valieron en congruencia de este modelo para hacer referencia a la realidad, la cual pasó a ser una cuestión empírica y factual. Un realismo unívoco prescinde entonces de la hermenéutica. En otras palabras, entre la ontología y la hermenéutica, la única relación posible parece ser de enemistad. Denomino a esto *disyunción posmoderna*, y al parecer se vale muy bien con gran parte del pensamiento filosófico actual. El mismo Ferraris ha trabajado específicamente sobre este punto, preguntándose si entre ontología y hermenéutica es realmente posible la convergencia: “al menos en una primera aproximación, nada es menos cierto, y entre los dos términos de la expresión [ontología y hermenéutica] no es difícil reconocer una antítesis, o, al menos, una alegoría: si al pie de la letra el primado de la interpretación sobre los hechos lleva consigo la destrucción de la ontología o la pérdida del mundo”.¹³⁹ En otras palabras, tan sólo se trata de hechos, más no de interpretaciones. Es por esta supresión de la dimensión epistemológica y comprensiva, privativa de la naturaleza humana, que esta perspectiva por demás rígida ha sido

¹³⁹ Cfr. M. Ferraris, *La hermenéutica*, Madrid: Cristianidad, 2004, p. 42.

debilitada. Pero este debilitamiento posmoderno, nos llevó –debido a la inoculación nihilista–, a la ausencia total de fundamentos, de verdad y de realidad objetiva. Nos llevó así, desde el mundo real, hacia el mundo de la fábula. La realidad se volvió entonces, “realidad”.¹⁴⁰ Quizás el problema más apremiante fue que esta liquidez del mundo golpeó en el centro, no sólo del plano gnoseológico y ontológico, sino también así, en el plano axiológico. Alcanzado nuestros tiempos actuales y la hermenéutica se convirtió en la *koiné* no sólo de la filosofía occidental, sino también de toda nuestra cultura en general. Y esto tendió, por consiguiente, a desbancar a la ontología de raíz. “Siguiendo a Nietzsche, Vattimo ha dicho que la hermenéutica es, por vocación, nihilista. Ello implica que es anti-ontológica, es decir, que, al acompañar a la ontología, la hermenéutica inevitablemente la inyecta de nihilismo, y la va minimizando hasta hacerla desaparecer”.¹⁴¹ Ya he dicho anteriormente, que esta no es justamente, la tarea esencial de nuestro realismo analógico, el cual se apunta junto al de Ferraris.

He aquí la necesidad de reciprocidad y analogicidad entre los términos ontología y hermenéutica, pues así como una ontología sin hermenéutica se vuelca hacia un realismo fuerte y unívoco, una hermenéutica

¹⁴⁰ A este proceso de comillación, propio del pensamiento posmoderno, Ferraris lo denomina *ironización*. Según el mismo, la verdad se vuelve “verdad”, la objetividad, “objetividad”, la realidad, “realidad”.

¹⁴¹ M. Beuchot, *¿Es posible mantener aún la ontología frente a la hermenéutica? Respuesta desde una hermenéutica analógica*. <http://www.Idiogenes.buap.mx/revistas/4/a2Ia4a1.htm>.

sin ontología, se inclina hacia una suerte de “realismo” entrecomillado, *ironizado*, al decir de Ferraris; lo que aquí llamo, *realismo equivoco*. Este tipo de realismo se entiende muy bien con la tesis del *textualismo fuerte*, según la cual, es dable afirmar, bajo un rigor literal, que nada existe fuera del texto; la tan polemizada expresión derrideana: “*il n’y a pas de hors-texte*”. Tesis que al decir de Ferraris —quien ha conocido muy bien a Jacques Derrida— ha sido malinterpretada. El mismo Derrida se ha encargado también de esta mala comprensión sobre su expresión, la cual ha sido entendida y absorbida como un pensamiento del lenguaje, privativo de lo que se denominó *Linguistic Turn*. He aquí el error dice Derrida: “algunos creyeron poder derivar de ello [*il n’y a pas de hors-texte*] la conclusión de que el mío era un pensamiento del lenguaje (es exactamente lo contrario); se inscribió la deconstrucción en el *Linguistic Turn*, cuando en cambio consistía en una protesta contra la lingüística”.¹⁴² Así, la expresión derrideana se volvió una especie de bandera para pensamiento posmoderno y textualista. Fue Searle uno de los principales críticos de esta expresión,¹⁴³ para quien Derrida no presentaba siquiera un argumento, sino que se limitaba a decir que *nada existía fuera del texto*, a lo que —tras una polémica subsiguiente— aclaró que lo que quería decir era que *nada existe fuera del contexto*. Sobre esto último, concluye

¹⁴² J. Derrida; M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

¹⁴³ Véase, J. Searle, “¿Existe el mundo real? Primera parte: los ataques al realismo, en *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 159-184.

Searle: “¿qué se puede hacer, pues, frente a una pompa de argumentos débiles o aun inexistentes en favor de una conclusión que parece prepóstera?”¹⁴⁴

En fin, y para retomar nuestro punto guía, un realismo equívoco se presenta como una suerte de *contradictio in adjecto*, pues allí donde hay verdad y realidad, deben ser trazados los límites para la plétora interpretativa, y en estos límites –que yo llamo contextuales–¹⁴⁵, es en donde ha de hacer pie la ontología necesaria para una hermenéutica analógica. No obstante, este tipo de realismo equívoco plantea las cosas de otra manera. La realidad se da en la interpretación misma y no en una verdad que existe por fuera de esta. Es decir, que la realidad no es otra cosa –tal así lo expone Vattimo– que un juego de interpretaciones en conflicto.¹⁴⁶ Así entra en escena la voluntad de poder y la fuerza como regla fundamental de la justicia. En el mejor de los casos se otorga lugar al convenio o al acuerdo, aunque también allí se trata de una participación consensual de los más poderosos. La bandera de la voluntad de potencia no puede más que situarnos en un escenario de equivocidad, en una situación de abandono y resignación, pues todo parece ser historia de poder y de los vencedores. Es por lo dicho hasta aquí, que es preciso entender al realismo fuera de las comillas y la ironización posmo-

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 169.

¹⁴⁵ Véase, J.-L. Jerez, “Exposición sucinta de una hermenéutica analógico-contextual”, en *Hermes analógica*, Revista Interdisciplinar sobre Hermenéutica analógica, n.º 3, España, 2012, pp. 13-23.

¹⁴⁶ Véase, G. Vattimo, *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010.

derna, fuera de la mascarada que se la ha impuesto desde la mirada posmoderna. Es preciso atender pues, a esta vuelta al realismo tal como lo plantea Ferraris, tal como la entendemos junto a Beuchot, como también así, a la criticidad y deliberación prudencial que la analogía ofrece sobre este *giro* realista, para que no se vuelque hacia un realismo unívoco, pero para que tampoco tergiversarse la cuestión de la realidad al modo equívoco, sino, para que sea un *realismo analógico*.

Por un realismo analógico

Hablar de analogía es, de algún modo, hablar de Mauricio Beuchot y de sus propuesta hermenéutica, la cual guiada por la *phrónesis* aristotélica y la analogicidad, nos rescata de los binomios excluyentes –privativos de la estructura y la disposición sistemática de gran parte del pensamiento moderno–, no admitiendo una de las partes en detrimento de la otra, sino aceptando la vitalidad que ofrece la tensión dialéctica. Así es que entra en juego, ya no la “síntesis” como culminación progresiva de una muerte, sino el *tertium comparationis*, que dialectiza los extremos desde un dinamismo que busca armonía y matización en las partes. El mismo Beuchot nos dice que la dialéctica que vive en la analogía es un tanto extraña: “pues no es como la hegeliano-marxista, que tiene una síntesis, en la que asume y supera (y por lo mismo, destruye) los contrarios. Es más bien una dialéctica sin síntesis, es decir, abierta, inconclusa, casi diría

trágica, porque se esfuerza en preservar los contrarios en su conflicto y en su diversidad”.¹⁴⁷

Desde esta sucinta exposición sobre una dialéctica analógica, me propongo abordar un tema que urge a la filosofía actual: el del realismo. Pero de un realismo que no peque de unívoco, pero que tampoco lo haga por equívoco, pues el primero se olvida de la epistemología; en el juego dialéctico –entendida aquí desde una dialéctica habitual– elimina la epistemología, consagrando todo a una ontología dura, rígida, autónoma y totalitaria, y la segunda, se olvida de la ontología y pierde de vista la realidad. Así todo parece ser parte de nuestro sistema conceptual, de nuestras representaciones de la naturaleza. Todo –y con esto digo, el mundo y nuestra realidad– se vuelve una construcción social, en el mejor de los casos, una convención, y por tanto, manipulable al antojo. En consecuencia de esto último, decimos –tal como lo expresó Vattimo– adiós a la verdad, adiós a la objetividad, y bienvenido sea el nihilismo y la disolución. Esto ha estado muy bien ante los totalitarismos epistemológicos y éticos de la modernidad. Los denominados pensadores posmodernos se han comprometido en el asunto. Desde la hermenéutica, Vattimo ha sabido debilitar los fundamentos, y habilitar el pensamiento débil. Sin embargo, hoy nuestro problema –y este es un problema de todos– no es tanto el de la

¹⁴⁷ J.-L. Jerez, “Hermenéutica analógica: una política interpretativa para nuestro presente. Entrevista a Mauricio Beuchot”, en *Horizontes filosóficos*. Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales, n.º 2, 2012, pp. 171-188.

univocidad, como sí el de la equivocidad. Es decir, que el problema de nuestro tiempo actual no radica tanto en los absolutismos antidemocráticos de una monocultura que nos oprime, como sí en la falta de sentido ontológico –pero también así axiológico– en que hemos caído tras el empleo deconstructivo y de descentramiento total. Es tiempo pues, de afirmar la realidad, si lo que queremos ciertamente es criticidad de pensamiento. O, y parafraseando a Ferraris, no podemos prescindir de lo real, pues está delante de nosotros y no está dispuesto a negociar. Nos guste o no, es un *hecho* que no soporta ser reducido a la mera interpretación. Esto no implica, de manera alguna, que se caiga en la aceptación de lo que *es*, pero sólo reconociendo lo que *es*, será posible la transformación necesaria que nos empeña.

En conclusión, un realismo analógico, entiende, en el juego dialéctico propio de la analogicidad, que hay *hechos* que son *interpretados*. La disyunción se vuelve conjunción, y ambos –hechos e interpretaciones– conviven, como así lo hace la hermenéutica y la ontología, resultando de esto, un realismo propiamente analógico.

VII

LA INTENCIONALIDAD DEL AUTOR

José Luis Jerez

El mingitorio de Duchamp

Apenas entrado el siglo XX, más puntualmente, en el año 1917, Marcel Duchamp (1887-1968) envió de manera anónima un mingitorio,¹⁴⁸ a un jurado de arte norteamericano. Entre una infinidad de objetos cotidianos, y de uso habitual, el mingitorio fue elegido por el mismo Duchamp. No hace falta decir que un urinario no era en aquel momento ningún objeto de arte, ni tampoco de diseño, sino más bien un artefacto producido en serie y destinado a un uso tradicional. La pregunta es, ¿qué distingue actualmente el mingitorio de Duchamp en la extensa producción en serie de productos sanitarios? Bien podemos suponer que la firma del autor: M. D., aunque no es dato menor que Duchamp no firmó el urinario con su nombre sino bajo el seudónimo R. Mutt.¹⁴⁹ Entonces –y retomando el interrogante–, ¿qué

¹⁴⁸ *Fountain* (1917), en inglés.

¹⁴⁹ Con R. Mutt Duchamp hacía referencia a un héroe de cómic,

distingue el mingitorio de los tantos producidos en cadena? Justamente la *intentio auctoris* (intencionalidad del autor). Sólo esta intencionalidad (del artista), captada por el público, de alguna u otra manera indiscutiblemente subjetiva, pero no por esto en total independencia de las intenciones que había tenido Duchamp, pudo hacer que tal objeto cotidiano (no hace falta aclarar que por demás vulgar), cobre el sentido de una obra de arte, tal y como el artista lo propuso. Sólo rescatando, al menos en parte, pero en una parte suficiente, la intencionalidad del autor se puede llegar a alcanzar una correcta interpretación del urinario. Con Duchamp, en el siglo XX, todos los soportes parecen hacerse posibles y valiosos en cuestiones artísticas, desde un mingitorio, hasta los excrementos de Manzoni.¹⁵⁰ Ningún objeto escapa así a la posibilidad de volverse una obra de arte.¹⁵¹ Ahora bien, retomando, y para reafirmar la

gordo y alegre, muy conocido por el público norteamericano.

¹⁵⁰ Se hace referencia a la obra de Piero Manzoni, *Merda d'artista* (it.), producida en el año 1961, y que se expuso en la *Galleria Pescello*, de Albissola Marina. La misma se trata de una mordaz crítica al mercado del arte, en donde la simple firma de un artista con renombre produce incrementos irracionales en la cotización de la obra. La *Merda d'artista* consiste en 90 latas cilíndricas de metal de cinco centímetros de alto y un diámetro de seis centímetros y medio que contienen, según la etiqueta firmada por el autor, "Mierda de artista. Contenido neto: 30 gramos. Conservada al natural. Producida y envasada en mayo de 1961. (inglés: *Artist's Shit*, francés: *Merde d'artiste*, italiano: *Merda d'artista*, y alemán: *Künstlerscheiße*). Todas están además numeradas y firmadas en la parte superior.

¹⁵¹ Una somera clasificación de estos objetos soportes para el arte: excrementos (Manzoni), cuerpos (los artistas del Body-Art francés o del Accionismo vienés), el urinario (Duchamp), grasa, fieltro he-

tesis que aquí sostengo, vuelvo a la pregunta anterior: ¿de dónde proviene esa “chispa” que hace que unas tantas latas cilíndricas repletas de excremento, alcancen el estatus de gran obra de arte? Efectivamente de la intencionalidad del autor (del artista) que se vuelve condición *sine qua non* para una más amplia, y por qué no correcta comprensión de un texto, de unas cuantas latas, de un mingitorio cualquiera. Entonces, invito a ahondar en la respuesta a una simple pregunta: ¿hacia dónde nos dirige esta introducción? Digámoslo de esta manera: no escasean quienes defienden una radical autonomía del texto, de la obra de arte, con total independencia de la intencionalidad del autor, como también aquellos que sostienen que el sentido de un texto ya no está en el autor, que por cierto está ausente ya del texto, sino en el lector mismo, quien alcanza pleno dominio sobre la obra expuesta a interpretación. Esta tesis sobre la autonomía total del objeto (texto, pintura, escultura, etc.) cae de bruces frente al ejemplo que abre este texto, pues de no tomar en cuenta la intencionalidad del artista, de Duchamp, o bien de Mutt, o también de Manzoni, y de tantos otros, no existiría diferencia alguna entre el urinario de Duchamp, que hoy ubicamos dentro del *ready-made*, en contraposición al arte retiniano, de aquel otro urinario colocado en el café ubicado frente a mi apartamento. Por otro lado, la ausencia del autor como

cho con pelo de conejo (Beuys), entre otros tantos. Puede encontrarse una más amplia clasificación en M. Onfray, “¿En qué momento un urinario puede convertirse en una obra de arte?”, en M. Onfray, *Antimanual de filosofía*, Madrid: Edaf, pp. 83-87, (8ª ed.).

objeto físico, no implica de manera alguna la ausencia del querer decir de este. Sin querer decir no tenemos decir, esto es, que sin la intención del autor de la obra no podemos hablar de obra, o bien, sin lo *noético* (lo que se quiso decir) no podemos dar cuenta de lo *noemático* (lo que la oración significa). Ahondaremos en estos puntos en el transcurrir del texto.

El destierro del autor

La hermenéutica es la disciplina que se encarga de la interpretación de textos. Tal y como lo ha dicho en varias oportunidades el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, podemos hablar de diversos modos en que una interpretación puede darse: 1. de manera unívoca, 2. de manera equívoca y, 3. de manera analógica. La primera intenta alcanzar el único sentido aceptable de un texto, el cual, de acuerdo a los intereses de nuestro trabajo en cuestión, da en el centro de la intención del autor, aunque con pretensiones un tanto excesivas. Tan sólo se queda con el autor del texto, con la pretensión de alcanzar su intención de decir. Según esta tesis, acertar en lo que el autor quiso decir, nos brinda el sentido mismo del texto, sentido unívoco de la obra en cuestión. Se trata de una interpretación clara y distinta, una comprensión certera del texto leído (de acuerdo con esto, el urinario que hasta el momento nos sirve de ejemplo, no tiene más que un sólo significado, y es aquel que Duchamp ha querido otorgarle). Si este primer modo de

interpretación encorseta demasiado al lector-intérprete, quitándole toda libertad productiva con respecto a su situación hermenéutica (ya que lo convierte en una suerte de mecanismo *re-productivo* de la obra observada), la segunda —que podemos llamar, en contraposición a la primera, equívoca— distiende excesivamente al lector en cuestiones interpretativas. Así, la interpretación aceptable será entonces aquella de cada quien. Todas parecen dar lo mismo, puesto que no existe horizonte de verdad sobre el significado propio de una obra de arte. Tenemos con esto lo que nos proporciona el nombre a nuestro apartado actual: el destierro del autor. Conforme a esto, el autor parece perder todos sus derechos en relación a *su* obra, a *su* producción textual. Lo que se evapora en este caso es la *intentio auctoris* (intencionalidad del autor), ya que la única voluntad e intención que cobra valor, es la *intentio lectoris* (intencionalidad del intérprete o lector). Antes de hablar sobre la tercera opción de interpretaciones posibles, los invito a que pongamos a prueba mediante un sencillo experimento, este tipo de hermenéutica equivocista. Supongamos que un sujeto ingresa a un museo en donde se encuentra con —hoy debemos decir— una réplica del *ready-made* de Duchamp. Frente al mingitorio —y de acuerdo a los infinitos permisos a los que el individuo queda habilitado por una hermenéutica de tipo equivocista— nuestro sujeto bien puede comprender que no se trata más que de un urinario, sin ninguna particularidad elemental que lo distinga del urinario que se encuentra en el café ubicado frente a su apartamento. Tras esto, nuestro hombre puede optar

o bien por una mera observación del objeto (el mingitorio) como también así, por la habitual utilización del artefacto en cuestión. No hace falta decir que de optar por la segunda opción el sujeto quedaría encarcelado, y no serviría de mucho el argumento de la libre interpretación, como el de la infinita validez semántica con respecto al sentido del objeto. Dejemos ahora este trivial ejemplo y vayamos al tercer tipo de interpretación, más armonioso, prudencial y matizado en cuestiones hermenéuticas.

Llegamos así a nuestro último modo de interpretación: la analógica. Este tipo de acción hermenéutica es la que defendemos en el presente trabajo, y es aquella que si bien parte del reconocimiento de la diversidad, es decir, de la conciencia de que cada texto, de que cada obra es interpretada de diversas maneras, la univocidad en cuestiones semánticas no se evapora (no debe evaporarse) en su totalidad. Aún debe quedarnos una idea de univocidad como horizonte e ideal regulativo (al estilo kantiano) hacia donde el sentido de cada interpretación singular puede, o bien acercarse, o bien alejarse hasta desaparecer de la interpretación correcta.¹⁵² En otras palabras, y recurriendo a la idea aristotélica, *to on pollajós légetai* (el ente se dice de muchas maneras), a lo que agregamos, aunque no de todas. Desde este posicionamiento analógico de la hermenéutica se defiende tanto la libertad interpretativa del lector, del observador

¹⁵² Según la Hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, el conflicto de interpretaciones posibles se enmarca dentro de un campo de aproximaciones hacia un analogado principal, el cual es guía y horizonte del ser y de la verdad.

que aprecia el urinario de Mutt, de Duchamp, como así también los derechos del autor, productor de su obra, como del sentido de la misma. Y para agregar a esto, no se trata tan sólo de dialectizar los opuestos dando lugar a un tercero en comparación, sino más bien, de una defensa del sentido. En otras palabras, el problema de la intencionalidad del autor, como el de la autonomía semántica quedan inscritos en otro problema más general que es el del sentido de una obra de arte, de un texto, de una pieza musical, etc. Podemos concluir este apartado afirmando que no podemos alcanzar el sentido adecuado de un texto sino es en la búsqueda constante de la intencionalidad del autor, a sabiendas que resulta imposible alcanzar el sentido total y acabado de este.

Hirsch y la intencionalidad del autor

En cuestiones literarias, Eric D. Hirsch (1928) reivindica la validez y la objetividad en la interpretación en dos niveles. El primero viene a defender la intencionalidad del autor como punto de referencia último de los textos literarios, aquello que los medievales denominaron como *intentio auctoris*, y el segundo apunta a una crítica al subjetivismo equivocista de la hermenéutica como principio epistemológico para la interpretación textual.

Si tenemos en cuenta la filosofía como materia y la literatura en su mismo aspecto, vemos que históricamente ambas dimensiones caen en la tentación de privar al lector de su propia producción: del texto, que

paradójicamente él mismo ha intencionado. Ergo, desaparece todo criterio que documente la validez interpretativa en el proceso hermenéutico. No obstante, esto no pareció causar mayores inconvenientes, pues aún se contaba con la existencia del lector, como con la del crítico literario, quienes venían a exteriorizar nuevos significados sobre los textos tratados. En cuestiones semánticas, al privar al autor de su propia creación, sólo quedó el texto entendido en su modo *noemático* (lo que él mismo significa), y no ya en su modo *noético* (lo que en este se ha intentado decir). Esto puede volverse un absurdo mayúsculo si planteamos como ejemplo una clara situación trivial: pensemos en un cuarto con unas cuantas personas. A estas se le entrega un texto cualquiera, el mismo para todas, y pedimos que se den a la lectura del mismo. Cada quien interpreta a su manera el texto. Tengamos por caso que todos alcanzan significados diferentes tras la lectura realizada, lo que bien podemos entender como una situación de equivocidad con respecto al sentido del texto. Finalizada la puesta en común, presentamos ante ellos al autor, al escritor del texto (que han leído) y le pedimos que nos cuente qué quiso decir con respecto a lo escrito. Respuesta de la propia voz del autor: “no quise decir nada parecido a lo que todos han interpretado. La intención de mi texto es esta...”, y da cuenta de la misma. Fin del ejemplo.

La pregunta obligada es: ¿con qué sentido nos quedamos cuando todos alcanzan significados diferentes, y cuando tenemos la suerte de contar con el autor de la obra quien nos habla de la intención de lo escrito

(lo que quiso decir al escribir el texto)? Sorprendentemente –y tal como hemos dicho líneas atrás– no faltan quienes sostienen que el significado correcto está en cada una de las interpretaciones, en todas ellas por igual. En otras palabras, no hay tal corrección en el sentido del texto, sino más bien una multiplicidad creativa de nuevos significados, todos ellos igualmente válidos. Sin embargo, la situación de equívocidad que el ejemplo presenta puede inclinarnos hacia la defensa de la intención del autor. Quiero decir, que al encontrarnos sin ningún punto en común sobre las interpretaciones dadas por los lectores, puede resultar prudente aceptar como criterio la intención al autor que se halla presente en la escena, quien de algún modo, ordena el escenario de conflicto desatado tras la lectura del texto. Para evitar esta inclinación, propongo una leve (aunque significativa) modificación en el ejemplo planteado líneas arriba. El mismo cuarto, los mismos lectores, el mismo texto a leer e interpretar, pero una interesante modificación: todos los lectores concluyen unívocamente en una misma interpretación final. Luego de esto, ingresa nuestro autor (el autor del texto) quien asegura no haber querido decir aquello a lo que han arribado y en lo que han coincidido todos los lectores de nuestro ejemplo. Esta alteración no puede más que complicar nuestra decisión de respuesta al preguntar: ¿con qué significado (del texto) nos quedamos: con el unívoco al que todos los lectores han anclado, o bien, con el del autor del texto, quien viene a manifestar a todos su intención de escritor de decir? Quedarnos solamente con la interpretación de

los lectores o de los críticos literarios (sea esta unívoca o equívoca), implica para Hirsch no hacer prevalecer la *mens auctoris*, entregando así los textos al libre arbitrio de la subjetividad de cada quien. En otras palabras, para Hirsch, excluir la *intentio auctoris* (la intención autorial) es una de las maneras de excluir el significado de un texto, y por tanto, la meta de toda interpretación.¹⁵³

En contraposición, aunque no absoluta, a la defensa que Hirsch hace sobre la intención del autor como criterio fundamental para la interpretación de textos, Paul Ricoeur afirma su tesis de la autonomía semántica, la cual considera de suma importancia para la hermenéutica. De acuerdo con esta tesis, el proceso interpretativo debe iniciarse con ella, es decir, que de frente a un texto, uno debe eclipsar tanto la psicología del autor, como su biografía. Que la contraposición no sea absoluta está en que Ricoeur entiende al texto como un discurso contado por alguien, dicho por alguien a alguien más, acerca de algo. Aparece indefectiblemente

¹⁵³ Paul Ricoeur afirma estar endeudado con el punto de vista de Hirsch. De aquí que afirma su total desacuerdo con el autor en cuanto a la defensa de la intención del autor. Según Ricoeur, quien afirma la tesis de la “autonomía semántica”, “la intención del autor se pierde como acontecimiento físico. Más aún, la intención de escribir no tiene otra expresión que el sentido verbal del texto mismo. De ahí que toda la información relacionada con la biografía y la psicología del autor constituya solamente una parte de la información total que la lógica de la validación tiene que tomar en consideración. Esta información, considerada diferente de la interpretación del texto, no es ninguna forma normativa en cuanto a la tarea de la interpretación”. Cfr. P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI, 2005.

en estas últimas palabras la presencia del autor, que a fin de cuentas, Ricoeur presenta como una de las características esenciales de todo discurso. El asunto es que si bien, por un lado, contamos implícitamente con la intención del autor en el texto (que Hirsch busca recuperar necesariamente), por el otro, explícitamente el autor ya no está presente en el texto para saber a ciencia cierta sobre su intención de pronunciación. En palabras de Ricoeur, “cuando el texto ya no responde, [se] tiene entonces un autor y no un hablante”.¹⁵⁴ Hay mucho de la analogía beuchotiana, tal como lo veremos en el próximo apartado, en este punto aquí tratado, pues ni todo el sentido le corresponde al texto, a la manera de los estructuralistas, ni los derechos del sentido acaban por ser privativos del autor del mismo, al cual habría que llegar mediante un proceso de empatía, al mejor estilo de los románticos. Pero volvamos a Hirsch quien establece, ante los posicionamientos, tanto filosóficos como literarios, que vienen a negar la intencionalidad del autor, los principios necesarios para alcanzar una interpretación válida. 1. Distinción entre *meaning* o el *significado* (aquello que el autor quiso significar), y el *significance* (la significación), en tanto que relación de distancia entre el lector, o el autor (en un segundo momento) del texto. 2. La distinción entre *interpretación* como acto inmanente a la estructura interna del texto, referida esta a su *meaning* el cual limita la interpretación y la sujeta a la intención del autor, y la *crítica* como examen de la externalidad al

¹⁵⁴ P. Ricoeur, “Habla y escritura”, en P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, ed. cit., pp. 38-57.

texto. Será este horizonte externo del texto el campo de trabajo de la crítica. 3. (aquí aparecen los criterios para la interpretación objetiva: Se trata de *legitimidad* y de *correspondencia*. La primera la lectura debe ser admisible según las normas públicas de la lengua en la cual el texto ha sido escrito. La segunda apunta a responder linealmente con todos los componentes lingüísticos del texto, como por ejemplo, el género. 4. La *coherencia*, que es el último criterio que Hirsch establece para alcanzar la validez en la interpretación, se relaciona directamente con lo que conocemos como “círculo hermenéutico”. El lector-intérprete hipotetiza significados iniciales y generales sobre las particularidades y la totalidad semántica del texto. Entre estas partes y el todo debe darse la coherencia que el nombre señala. El procedimiento de hipótesis y significación es circular, puesto que el contexto se deriva de los subsignificados y estos se especifican en su propiedad del contexto general.¹⁵⁵

Veamos ahora cómo la hermenéutica analógica proporciona otro modo de significar e interpretar el sentido de un texto sin caer en los polos extremos univocistas ni equivocistas.

¹⁵⁵ Para un tratamiento más amplio véase M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, (trad. Jorge Pérez de Tudela), Madrid: Akal, 2000.

La hermenéutica analógica: entre la *intentio auctoris* y la *intentio lectoris*

La hermenéutica analógica permite que haya más de un significado aceptable en la lectura de un texto, en la apreciación de una obra de arte, pero según niveles de validez. Dicho generalmente, parte de la diferencia semántica, con fines que apuntan a la unidad de sentido. Será el lector o intérprete (dimensión de diferencia), quien determinará esta validez, siempre y cuando alcance a rescatar, al menos someramente, la intención del autor de la obra (dimensión de unidad). Así —y para ser más precisos—, será la intencionalidad del autor la que sirva de criterio de verdad y validez interpretativa para todo proceso hermenéutico.

Para mayor claridad sobre este punto debemos partir de los elementos constituyentes del acto interpretativo. Según Mauricio Beuchot “en el acto interpretativo confluyen el autor y el lector, y el texto es el terreno en el que se dan cita”.¹⁵⁶ En otras palabras, “tenemos ya tres cosas en la interpretación. 1. el texto (con el significado que encierra y vehicula), 2. el autor y 3. el intérprete [...] el lector o interprete tiene que descifrar, con un código, el contenido significativo que dio al texto el autor o escritor, y colocar ese texto en su contexto, para que adquiera el significado que el autor quiso darle, pero sin perder la conciencia de que él (el lector o intérprete)

¹⁵⁶ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: FFyL-UNAM-Itaca, 2009 (4ª ed.).

le da también algún significado o matiz subjetivo”.¹⁵⁷

Se puede ver en esta cita cómo se pone el acento en la intencionalidad del autor. De hecho, la hermenéutica analógica defiende la recuperación de esta, a sabiendas que no es posible alcanzarla o recuperarla en su totalidad, es decir, en su estado más puro. No obstante no deja de entender esta tarea de reconquista (de la intención del autor) como necesaria para todo procedimiento hermenéutico. No debemos entregarnos tan sólo a un subjetivismo extremo del arbitrio de cada quien, pues acaba por perderse de vista el objeto y el objetivo propio de la hermenéutica misma. Su objeto: el texto intencionado por su autor; su objetivo: interpretar y comprender aquello que dice en lo que se ha querido decir.

Teniendo ahora presentes los elementos del acto hermenéutico —y de acuerdo al punto que aquí nos convoca—, resulta preciso hablar de este terreno en donde el autor y el lector se dan cita: el texto. Se presenta aquí una situación en pugna entre la *intentio auctoris* (intención del autor) y la *intentio lectoris* (intención del lector). “Hay quienes quieren dar prioridad al lector y entonces hay una lectura más subjetivista; hay quienes quieren dar prioridad al autor y entonces hay una lectura más bien objetivista”¹⁵⁸. Si exageramos y nos inclinamos al lado del lector, esto nos conducirá hacia la arbitrariedad y el caos. Recordemos el ejemplo anteriormente expuesto en donde los tantos lectores interpreta-

¹⁵⁷ M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE-UNAM-III, 2008, p. 34.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 23.

ban significados diferentes de un mismo texto. Por otro lado, si exageramos y nos vamos hacia el lado del autor nos encaminamos hacia un quehacer imposible, dado que el caudal de experiencias y saberes que constituyen a cada sujeto particular es un obstáculo para la empatía.

Es aquí en donde la analogía, carácter esencial de la hermenéutica de Beuchot, se vuelve sumamente valiosa y vital para acceder al sentido de un texto. La analogía busca dar con el equilibrio entre estas dos intenciones (la del autor y la del lector), entre la objetividad pura del autor y la subjetividad pura del lector. Efectivamente, la analogía se aleja de los purismos, como de los extremos y se sitúa así en una tensión dialéctica que, más que exigir síntesis de la querrela de sus partes, reclama atención a la relación misma, antes que a las partes y a la contienda.

Tras lo dicho, Beuchot nos habla de un conflicto de intencionalidades, lo que bien podemos entender, acudiendo a Friedrich Nietzsche, como un conflicto de voluntades de potencia. En este conflicto tenemos lo que yo concibo como uno de los elementos fundamentales y necesarios para todo proceso hermenéutico. Me refiero al *contexto*, el cual sobreabunda a los tres elementos del acto interpretativo volviéndose así, un componente esencial para alcanzar el sentido de un texto. Así, el autor deberá entenderse como *autor-contexto*, el lector, como *lector-contexto*, y el texto, como *texto-contexto*.¹⁵⁹ Se-

¹⁵⁹ Cfr. M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Hermenéutica analógico-contextual de cara al presente. Conversaciones*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2013.

gún Beuchot la sola intención del autor, como la del lector no es suficiente para la correcta interpretación, ya que al mismo momento de su lectura, nuestra situación no se ajusta a la situación contextual en que el autor escribió el texto. A esta “situación contextual” en que cada elemento del acto interpretativo se encuentra yo la denomino –desde mis reflexiones orientadas hacia la contextualidad hermenéutica: *contexto de producción e interpretación textual*. Es decir, que a todo autor, como a todo lector le corresponde un específico espacio geográfico y epistémico de producción como de interpretación textual. Aquí debe entenderse interpretación en su doble dimensionalidad, como recepción, y como expresión. Así, bien podemos afirmar que el contexto se suma a los tres elementos mencionados por Beuchot dados en el acto interpretativo. De hecho, el mismo Beuchot nos dice que poner un texto en su contexto evita la mala comprensión o la incompreensión que surge de descontextualizar. “El objetivo o finalidad del acto interpretativo es la comprensión, la cual tiene como intermediario o medio principal la contextualización. Propiamente el acto de interpretar es el de contextualizar, o por lo menos es una parte y aspecto muy importante de ese acto, pues la comprensión es el resultado inmediato y hasta simultáneo de la contextualización”.¹⁶⁰

Así, una interpretación que considere al autor y a su contexto en presencia intencional, aún en ausencia como objeto físico, se acerca más a la verdad del texto

¹⁶⁰ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, ed. cit., p. 15.

que aquella que ignora enteramente al autor y al contexto, entregando el sentido al arbitrio individual como a su interpretación subjetiva y personal. Se trata de llegar a una mediación prudencial, es decir, analógica a la hora de enfrentarnos a la lectura de un texto, al momento de observar las obras artísticas de Duchamp, de Manzoni, como de tantos otros. Esta interpretación analógica exige tanto presencia como ausencia. Esto es, presencia de la *intentio auctoris* como horizonte referencial del decir del texto, y ausencia de este mismo autor en tanto y en cuanto hemos sido invitados al juego de la interpretación, en donde otra intencionalidad, la *intentio lectoris*, hace acto de presencia, creando nuevas simbolicidades y sentidos al texto en cuestión. Se trata de un entrecruce de voluntades que intencionan sobre el sentido del texto y que se encuentran en este no ya como campo de batalla, sino como espacio de mediación.

Una interesante profundización sobre este punto (el de la intencionalidad) puede darse si problematizamos con otras teorías psicológicas en paralelo —siguiendo el pensamiento de Beuchot— podemos afirmar que intencionalidades hay varias: 1. consciente y explícita, 2. consciente e implícita o tácita, 3. inconsciente y explícita, y 4. inconsciente e implícita o tácita. La primera es aquella que es captada por el autor y a la que bien puede acceder el lector-intérprete del texto. En este caso, la voluntad intencional del lector queda expuesta en la obra misma, se trata de un emergente observacional plasmado en la obra. Por ejemplo, sabemos que la intención del arte conceptual irónico expresada en las

obras de Piero Manzoni apuntaron a poner bajo sospecha la valoración de las obras de arte, como también así —y he aquí una de sus intenciones— servir de respuesta al realismo de Ives Klein.¹⁶¹ Con respecto a la segunda, esta es captada por el autor, aunque difícilmente pueda el lector acceder a ella. Contrariamente a esta, tenemos una tercera clase en donde la intención se le escapa al propio autor, más no al lector, que puede llegar a hasta ella por medio de ciertos instrumentos teóricos como pueden ser los propios del psicoanálisis freudiano. Y, finalmente, contamos con la última clase, la cual se oculta tanto al autor como al lector y permanece escondida, quizás por siempre.¹⁶² No obstante esta clasificación, una hermenéutica analógica no abandona jamás la búsqueda del sentido de un texto en la intencionalidad del autor, en la *intentio auctoris*, la cual entra en relación directa con la intencionalidad del lector, cada cual desde su contexto específico tanto geográfico, como epistemológico.

¹⁶¹ Ives Klein (1928-1962), fue uno de los fundadores del Nuevo realismo artístico con el que no tuvo nada que ver P. Manzoni.

¹⁶² El Psicoanálisis habló sobre intencionalidad consciente oponiéndose a otras teorías que afirman que la intencionalidad no puede más que ser siempre consciente, pues se identifica intencionalidad con conciencia.

VIII

TEORÍA DE LA VERDAD
COMO ENCUENTRO PROPORCIONAL

José Luis Jerez

Apertura

Este último trabajo de nuestro libro concentra toda su atención en el problema de la verdad vista desde la perspectiva de la hermenéutica analógica. En la primera parte de este capítulo se expone el problema de la verdad desde la teoría de la correspondencia —la cual es defendida por la propuesta analógica de nuestro autor—, para desde aquí, establecer una suerte de encuentro proporcional entre otras teorías de la verdad: la coherrentista y la pragmatista. En lo que sigue se examinará la relación de conjunción que existe entre la teoría correspondentista o *adaequatio*, y la verdad hermenéutica o verdad como *aletheia*. Finalmente, se desarrolla un examen sobre las teorías de la verdad, desde un enfoque proporcional y analógico.

La correspondencia, un encuentro proporcional

La hermenéutica es la disciplina que se encarga de la interpretación de textos. Pues bien, en este caso, se plantea el problema de la verdad y su posibilidad de concreción en el trabajo interpretativo, exegético. Es decir, el de saber si existe o si es posible alcanzar —como han sostenido algunos— un ideal de correspondencia en la interpretación que el lector tiene con el texto y con la intencionalidad del autor. Antes que nada, es importante aclarar que la noción de verdad que Mauricio Beuchot defiende, es la de la interpretación que se da en una relación de correspondencia entre el lector o intérprete y el texto, objeto de la interpretación. No está de más aclarar que el mismo autor sabe, y es consciente de la sorpresa que causa a muchos esta defensa que hace a la noción correspondentista como criterio de verdad.¹⁶³ Este asombro —podemos suponer— proviene en gran medida, del carácter biunívoco que se le atribuye a esta teoría de la verdad; carácter univocista que el mismo Beuchot entiende y traduce como empresa imposible. No obstante, aclaro ya de antemano, que nuestro autor piensa —al igual que Villoro—¹⁶⁴ esta relación de adecuación entre pensamiento/lenguaje y la realidad, no de manera exacta o biyectiva, sino más bien, como

¹⁶³ Cfr. M. Beuchot, “Verdad”, en M. Beuchot y F. Arenas-Dolz (dirs.), *Diez palabras claves en hermenéutica filosófica*, Estella, Verbo Divino, 2006, pp. 449-474.

¹⁶⁴ Cfr. L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós-UNAM, 1998, 141 y ss.

una relación de aproximación. Esta realidad a la cual el pensamiento, como el lenguaje parece adecuarse no debe entenderse de manera platónica, es decir, como cielo *eidético*, incontaminado de todo marco conceptual; debe, más bien, ser entendida desde un enfoque aristotélico, impregnado por nuestro sistema práctico-conceptual. Llegamos con esto a la afirmación que nos dice que no se trata pues de una correspondencia en sentido tradicional, biunívoca y rígida, sino *proporcional* y jerarquizante, para que no se pierda tampoco en la equivocidad ni en el relativismo. Llamaré –en este trabajo– a la noción de verdad que defiende la hermenéutica analógica, *proportionalis occursus*, pues si bien se trata de un *encuentro* o de una *re-uniión* entre el pensamiento/lenguaje y la realidad factual, la teoría de la verdad como *adaequatio* –que es la que se defiende– sufre ciertas alteraciones para volverse aceptable y prudente para el enfoque analógico. Lo primero que se altera es la rigidez semántica que supone la relación tradicional de la teoría de la correspondencia. Esto le permite a nuestro autor cierto relativismo basado en la proporcionalidad que él mismo llamara *analógico*, o que también ha denominado en más de una ocasión, como *relativismo relativo*.¹⁶⁵ En este sentido, ya no se trata de una correspondencia absoluta, pues esto nos llevaría a pecar de unívocos, y por tanto de totalitarios al creer que hay *una sola* descripción verdadera del mundo.¹⁶⁶ Una verdad de este tipo puede

¹⁶⁵ Cfr. M. Beuchot y F. Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Rubí (Barcelona): Anthropos Ed., 2008.

¹⁶⁶ Téngase en cuenta que se esta diciendo: “una sola *descripción* del

ser entendida al modo en que Vattimo la expresa, como antidemocrática.¹⁶⁷

Con todo, la noción de verdad por correspondencia que Beuchot defiende, y que postula para su hermenéutica analógica, acepta varias descripciones e interpretaciones del mundo y de la realidad —como también así, de un texto—, pero jerarquizadas, y algunas más ajustadas que otras a la realidad. Es importante no confundirse y creer que es la realidad quien decide sobre la verdad de la correspondencia, como tampoco sería acertado creer que es el sujeto quien lo hace. Desde una hermenéutica analógica la *adaequatio* como criterio de verdad reside justamente en la *relación* misma; en esta relación que es encuentro proporcional (*proportionalis occursus*) y analógico entre el sujeto y el objeto, pero que no se corre para ninguno de los dos polos en detrimento del otro. Es por esta razón —entre varias— que la noción de verdad que defiende la hermenéutica analógica es la que plantea una *relación de encuentro* entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible. Así, entre los elementos fundamentales que se interrelacionan en el esquema correspondentista —sujeto cognoscente; objeto cognoscible; acto o relación cognitiva— quien tiene primacía por sobre los demás, es el de la *relación cognitiva*, pues sostiene todo el esquema proporcionalmente, y en situación analógica. En palabras del mismo Beuchot: “nosotros preferimos partir no del sólo sujeto ni del sólo objeto, sino del **encuentro** de ambos, del acto **cognos-**

mundo”, y no “*un solo mundo*”.

¹⁶⁷ Cfr. G. Vattimo, *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010.

citivo en el cual sujeto y objeto entran en relación.”¹⁶⁸ *

Entre la *aletheia* y la *adaequatio*

El problema de la verdad en la hermenéutica analógica se resuelve en una dialéctica (también analógica) establecida entre la verdad hermenéutica de corte heideggeriana, como *aletheia* o *des-ocultamiento*, y una verdad como *adaequatio* o correspondencia. Beuchot defiende y revitaliza esta última, argumentando que la filosofía no puede quedar exenta de ella, pues esto sería como quedar decididamente desprendida del mundo y de la realidad misma. Sin embargo reconoce que, dada la herencia que Heidegger ha dejado a la hermenéutica, no resulta aceptable negar esa verdad originaria, *pre-enunciativa* caracterizada como el horizonte de sentido y de apertura al mundo.

Sirvámonos de algunas palabras del propio Heidegger que ejemplifican detalladamente este asunto. En primera instancia debemos reconocer que Heidegger no es para nada indiferente a la verdad como correspondencia o *adaequatio*. En una de sus conferencias dictadas en los años '30, intitulada *De la esencia de la verdad*,¹⁶⁹ el autor retoma el sentido clásico de la noción

¹⁶⁸ M. Beuchot y F. Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, ed. cit., pp. 70-71.

(*) El resaltado me pertenece.

¹⁶⁹ M. Heidegger, *De la esencia de la verdad*, Lecciones del Semestre de invierno de 1931/1932, Universidad de Friburgo, Barcelona:

de verdad: “¿Qué *es* entonces la verdad? La verdad es *coincidencia*. Tal coincidencia se da porque el enunciado se rige conforme a aquello sobre lo cual dice. Verdad es *rectitud*. De este modo, la verdad es la *coincidencia, fundada en la rectitud, del enunciado con la cosa*.”¹⁷⁰ En otra ocasión, ya en su gran obra, *Sein und Zeit*, de 1927, define la noción clásica de verdad en los siguientes términos: “1. El lugar de la « verdad » es la proposición (el juicio). 2. La esencia de la verdad reside en la « concordancia » del juicio con su objeto”.¹⁷¹ Con todo, Heidegger entiende que este tipo de verdad no puede ser para la filosofía más que un derivado de una verdad mucho más amplia y fundamental, pues la verdad debe ser la verdad del ser, y no la verdad de un objeto. Es decir, la verdad no puede ser tratada desde la objetivación de la misma. Parafraseando al filósofo Philippe Capelle-Dumont¹⁷² — quien es uno de los mayores especialistas en la obra de Heidegger a nivel mundial—, la filosofía no debe hacerse cargo de la verdad como de un objeto, sino que ha de

Herder, 2007.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹⁷¹ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Buenos Aires: FCE, 2007, § 44, p. 235.

¹⁷² Philippe Capelle-Dumont (París, 1954) es doctor en filosofía y Teología. Desde 1994 es profesor y decano honorario de la Facultad de Filosofía del Institut Catholique de París, donde fundó la cátedra Étienne Gilson de Metafísica que actualmente dirige. Se desempeña además como profesor de Filosofía en la Universidad de Estrasburgo y desde 2008 preside la Académie Catholique de France. Es uno de los mayores especialistas del mundo en la obra de Martin Heidegger.

dejar-ser a la manera de un « dejar-ser » al ente.¹⁷³

Por esto último, en el pensamiento de Heidegger la cuestión de la verdad –tal como todos sabemos– no se instala en esta instancia relacional, cognitiva o epistémica en donde el sujeto cognoscente se enfrenta al objeto cognoscible.¹⁷⁴ En palabras del mismo autor: “« Una proposición es *verdadera* » significa: descubre al ente en sí mismo. *Pro-ponere*, muestra, « permite ver » el ente en su « estado de descubierto ». El « *ser verdadera* » (*la verdad*) de la proposición ha de entenderse como un « *ser descubridora* ». La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto).”¹⁷⁵ En otras palabras, para el autor de *Sein und Zeit*, la cuestión de la verdad no debe entenderse desde un enfoque logicista o epistemológico, sino que debe ser llevada a un plano ontológico.¹⁷⁶

¹⁷³ Cfr. P. Capelle-Dumont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Buenos Aires: FCE, 2012.

¹⁷⁴ “Heidegger cuestiona estas tres tesis a lo largo de una triple progresión argumentativa. 1) Distingue en el lenguaje, en primer lugar, el momento semántico del momento apofántico expresado en la proposición o predicación; 2) examina a continuación la estructura peculiar de la predicación, es decir, el hecho de que puede ser verdadera o falsa, en el intento por revelar su fundamento; 3) este último es aprehendido finalmente distinguiendo el ser-verdadero (*Wahrsein*) de la predicación de la verdad (*Wahrheit*) en un sentido más originario, antepredicativo, ontológico, es decir, de esa verdad que es el carácter mismo del ser”. Cfr. F. Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires: FCE, 2012, pp. 76-91.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 239.

¹⁷⁶ Es de suma importancia comprender el sentido que Heidegger

Luego, la verdad como *adaequatio* pasa a ser un derivado de una verdad mucho más amplia y fundamental, que él mismo presenta como *aletheia* o *des-ocultamiento*. Con todo, el mismo autor afirma que no debemos dejar a un lado la concepción de la verdad de Aristóteles, como correspondencia, que en término medievales, bien podemos traducir como *veritas est adaequatio intellectus et rei*. “Esto significa que la verdad correspondentista de los enunciados sigue teniendo validez, pero subsumida en una verdad más amplia, más original, la que el propio Aristóteles veía como *pre-enunciativa*, anterior a la predicación lógica, esto es, la verdad del ser, una verdad no lógica, sino ontológica”.¹⁷⁷

Luego de este repaso por Heidegger, la pregunta obligada parece ser: ¿cómo aunar ambas perspectivas o concepciones sobre la verdad? Según Beuchot, dentro del horizonte originario de significación heideggeriano encontramos la aplicación constante y práctica de la verdad como correspondencia; se trata de una verdad que se dice de muchas maneras, pero no de todas. Aquí juega un rol esencial la “analogía de atribución” y su aplicación jerarquizante de los modos de decir o enun-

otorga al concepto de su ontología que distingue, de manera radical, de una ontología en sentido tradicional, la cual –al decir de Heidegger– “se cierra el acceso al ente que es decisivo para la problemática filosófica: el *existir* desde el cual y para el cual « *es* » la filosofía”. Cfr. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 2011.

¹⁷⁷ M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, México: IIH-UASLP, 2011.

ciar el ser,¹⁷⁸ el cual se da siempre –tal como lo venimos trabajando en este apartado– dentro de un horizonte mayor y más auténtico de la verdad, entendido este como *des*-ocultamiento. Por otro lado, la verdad como correspondencia estuvo presente siempre en la historia de la hermenéutica, en tanto entendemos que la interpretación debe acercarse veritativamente al contenido del texto, objeto de la interpretación. Al menos es a lo que se aspira en todo proceso de comprensión e interpretación textual. Es por esto, que si bien Beuchot atiende a la verdad de tipo heideggeriana, no por eso deja a un lado una verdad tan práctica como es la de correspondencia. El mismo autor nos dice que el abandono de esta última es, sin duda, una acción irresponsable.

Si bien la experiencia hermenéutica –de la ontología fundamental de Heidegger–, nos arroja hacia una suerte de círculo de la precomprensión más amplia, *iluminada* (en donde el ser *es-ya-siendo-él-mismo-iluminación*) y originaria de la verdad,¹⁷⁹ esto no tiene por qué implicar la exclusión de otro criterio de verdad –como por ejemplo el de la correspondencia o adecuación, que defiende Beuchot para una hermenéutica analógica–. Por el con-

¹⁷⁸ Téngase en cuenta que hemos saltado al plano de la enunciación que el mismo Heidegger llama *apofántico* o bien, enunciativo

¹⁷⁹ “Ya la apertura (*Erschlossenheit*) del ser-ahí había sido llamada por Heidegger, en *Sein und Zeit*, *Gelichtetheit* (« ser-iluminado ») o, también, *Lichtung*: el ser-ahí, « en cuanto ser-en-el-mundo, es luminoso [*gelichtet*] en sí mismo, no recibe la luz de otro ente, es él mismo *Lichtung*”. Véase L. Amoroso, “La *Lichtung*, de Heidegger como *lucus a (non) lucendo*”, en G. Vattimo, P. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1995, (3ª ed.), pp. 192-228.

trario, la comprensión *pre-enunciativa* o *ante-predicativa* y originaria de nuestra experiencia con la verdad, subsu-me en su contexto de *des-ocultamiento* o *des-velamiento*, la verdad como adecuación entre el plano lingüístico y el extra-lingüístico. Dicho esto, parece no haber exclusión ni oposición entre una verdad hermenéutica y una *apofántica* (para utilizar terminología del propio Heidegger). O, en otras palabras, existe una inclusión proporcional entre la verdad como *des-ocultamiento* o *aletheia*, y la verdad como correspondencia o *adaequatio*.

Ya en su libro *Epistemología y hermenéutica analógica*,¹⁸⁰ nuestro autor trabaja en las reflexiones de Ramón Rodríguez¹⁸¹, o más puntualmente en el libro *Del sujeto y la verdad*,¹⁸² para referirse a este problema desde una relación dada entre adecuación y desvelamiento. Veámoslo, antes que nada, sirviéndonos de algunas palabras del propio Beuchot: “Este autor [R. Rodríguez] nos hace ver, en primer lugar, que la verdad como co-

¹⁸⁰ M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, México: IHH-UASLP, 2011.

¹⁸¹ Ramón Rodríguez es Catedrático de Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Es autor de *Heidegger y la crisis de la época moderna* (1987, 2006), *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger* (1997), *Del sujeto y la verdad* (2004), y editor de *Métodos del pensamiento ontológico* (2002). Ha traducido y prologado los *Escritos sobre la Universidad alemana* de Martin Heidegger. Ha publicado igualmente numerosos artículos y colaborado en múltiples volúmenes colectivos en los campos de la ética, la fenomenología y la hermenéutica. Es profesor invitado en diversas universidades iberoamericanas (Puerto Rico, Colombia, Brasil, Chile, México).

¹⁸² R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2004.

rrespondencia, adecuación o concordancia de lo pensado o dicho con la realidad, esto es, la verdad aristotélica, que Tarski recuperó como verdad semántica (frente a la verdad de mera coherencia o sintáctica y la verdad pragmática o por el consenso), no ha perecido, sino que ocupa un lugar en ese todo de la verdad más amplia que corresponde a la denominación de *aletheia*¹⁸³. En otras palabras —y visto muy esquemáticamente— la verdad como correspondencia o semántica, esa verdad que el mismo Heidegger entendía como *coincidencia* o *Richtigkeit* (rectitud),¹⁸⁴ queda sumida en otro tipo de concepción más amplia de la verdad, que es justamente, aquella que Heidegger nos ha presentado como *aletheia qua*, esto es, como no-ocultamiento [FIGURA I]. Siguiendo el pensamiento de Rodríguez, el *des*-encubrimiento o la *es*-velación —como instancia más originaria de la verdad— se da como momento inseparable de la correspondencia del juicio con la situación objetiva. De este modo, toda conducta humana orientada hacia la verdad sujeta la adecuación a la *des*-velación, pues esta inclinación de ajuste enunciativo siempre se encuentra dentro de un horizonte de sentido. En este espacio originario de donación del mundo, queda envuelta otra relación —secundaria, aunque no menos valiosa— de verdad, en donde ya nos damos con los enunciados y las cosas, o los estados de cosas, extra-lingüísticos. Según

¹⁸³ M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, (cap. “Adecuación y desvelamiento”).

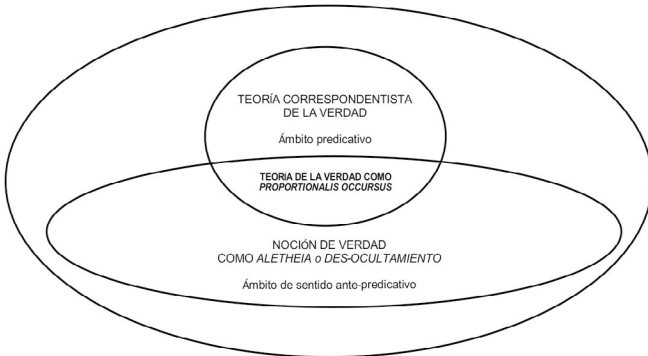
¹⁸⁴ En alemán, *Richtigkeit*, “rectitud”, “corrección”, tiene la misma raíz que *sich richten nach*, “orientarse, regirse conforme a”.

Beuchot, es aquí en donde podemos hablar sobre analogicidad y verdad, pues “la verdad no es un corresponder unívocamente a un estado de cosas o a un hecho, sino la apertura de un mundo multívoco, es decir, con muchos modos de ser”.¹⁸⁵ No obstante, es importante destacar, que tal como lo plantea Beuchot, el quedarse tan sólo con una verdad como *aletheia* es renunciar, de algún modo, a ciertos criterios de claridad que resultan sumamente necesarios, no sólo para un decir científico, sino también para un habitar cognitivo de tipo práctico. Nuestro mismo autor afirma, en su libro *La hermenéutica y su destino analógico*,¹⁸⁶ que la verdad como *aletheia* o descubrimiento, como la de Heidegger, corre el riesgo de ser equivocista, por ser una iluminación o *Lichtung* que no cuenta con criterios muy claros a la hora de definir el asunto de la verdad.

¹⁸⁵ M. Beuchot, *Ibid.*, p. (cap. adecuac. y desvel.).

¹⁸⁶ M. Beuchot, *La hermenéutica y su destino analógico*, Neuquén: Ed. Círculo Hermenéutico, 2012.

FIGURA I



Teorías de la verdad y *encuentro proporcional*

La noción de verdad como *proportionalis occursus*, es decir, como *encuentro proporcional*, debe precisarse antes que nada, desde una doble dimensionalidad. Primeramente —y como lo repasamos en el apartado anterior—, señalando la vasta superficie hermenéutica, *pre-comprensiva* de nuestro *darnos-en-el-mundo*, fuera de toda instancia proposicional. Este primer momento, omniabarcador, queda despojado de todo carácter puramente metódico, cognitivo o epistémico. Bien se puede hablar y referir esta instancia de la comprensión —o mejor aún, de la *pre-comprensión* ontológica— como la instancia universal y originaria del comprender humano. Heidegger elabora su nuevo concepto del comprender como un *entenderse-con-algo* (*sich auf etwas verstehen*), e indica con el,

más el dominio de la práctica como habilidad existencial, que el saber o la manera propia del conocer. Se trata del ámbito de sentido y la *iluminación* primaria (*Lichtung*), que es previa a todo enunciado predicativo. Y, secundariamente —es decir, la segunda parte del *encuentro proporcional*— se da en el plano de la proposición, la cual nos habilita a nuestra instancia de *juicio* —que es para Beuchot la entidad que se fija como *portador de verdad* para su teoría correspondentista de la verdad— el cual se relaciona cognitiva y veritativamente con la realidad. Es aquí es en donde se aplica la teoría de la correspondencia, entendida —tal como la venimos tratando— como *proportionalis occursus*, como encuentro o reunión proporcional, como criterio de verdad práctico, el cual no resulta posible ignorar. Pues, tal como lo dice el filósofo italiano Maurizio Ferraris, nos podemos pasar la vida sin la verdad heideggeriana, con su carga de intuición y hasta de iluminación mística, pero no podemos pasar así, sin la humilde verdad aristotélica, que es la que nos hace movernos en el mundo.¹⁸⁷

Así, la noción de verdad que defiende la hermenéutica analógica es la verdad como *adaequatio*, aunque con ciertas particularizaciones que ya hemos puntualizado líneas arriba, y que la diferencian de la estructura rígida y biunívoca de la teoría tradicional por correspondencia. Se da, en este caso, un encuentro proporcional entre la *adaequatio* y la *aletheia*; esta última como suelo ontológico y horizonte fundamental del *Da-sein*

¹⁸⁷ Cfr. M. Ferraris, *La hermenéutica*, Madrid: Cristiandad, 2004.

—ontología en sentido heideggeriano—, y la primera, más práctica y necesaria para nuestra vida en sociedad. Es por esto último, que Beuchot entiende —buscando ir un poco más lejos con el asunto de la verdad— que no es apropiado quedarse tan sólo en esta dialéctica analógica entre adecuación y *des*-ocultamiento, sino que resulta preciso tratar con otras teorías de la verdad que esbozaré en este apartado, y que bien podemos reducir, sin faltar a la razón, al menos a tres de ellas, las cuales coinciden —tal como lo muestra Beuchot—, con las tres dimensiones de la semiótica: 1) la teoría coherentista de la verdad, que se corresponde muy bien con la parte sintáctica, 2) la teoría pragmatista, que se relaciona con aquella parte de la semiótica que ve a la verdad como utilidad o como uso por convención o consenso, y 3) la correspondentista, que venimos desarrollando hasta aquí, y que hemos perfilado para adecuarla a la perspectiva analógica. Se trata esta última de la parte semántica de la semiótica, que relaciona los signos con los significados y sus objetos referenciales.¹⁸⁸

Ya, en esta última parte del trabajo, nos movemos en la dimensión *apofántica*, predicativa en donde el juicio se *encuentra proporcionalmente* con la realidad; y este encuentro debe ser matizado, prudencial y analógico. Para la hermenéutica de Beuchot será el juicio el *portador de verdad*, es decir, el elemento del cual se podrá predicar verdad o falsedad. El encuentro proporcional, o la *proportionalis occursus*, como criterio de verdad, se da aquí,

¹⁸⁸ Cfr. M. Beuchot, Epistemología y hermenéutica analógica, ed. cit., (parágr. “Teorías de la verdad”).

en la interrelación de estas tres dimensiones de análisis sobre la verdad, pues la sola aplicación de la teoría de tipo coherentista puede pecar de unívoca, como puede también, dejarnos sin referencia factual, que no es otra cosa que nuestro habitar en el mundo. La hermenéutica analógica es, antes que nada realista, y es por esto que acude a la correspondencia como criterio de verdad. Por otro lado, la sola aplicación de una teoría pragmatista puede llevarnos hacia el equivocismo y hacia la manipulación de lo verdadero. Esto último puede llegar a entenderse muy bien con el enfoque que Ferraris denomina *constructivista* o *construccionista*, y que sostiene que gran parte de nuestra realidad social es una construcción de nuestros sistemas conceptuales.¹⁸⁹ En este sentido, más que acercarnos a una verdad real, o a una realidad verdadera, estaríamos construyendo y manipulando la realidad a nuestro antojo con fines prácticos o instrumentales, o meramente personales. Es por esto, y por todo lo visto hasta aquí, que la noción o la teoría de la verdad que mejor le sienta a una hermenéutica de tipo analógica es la correspondentista o por adecuación a la realidad, y que hemos dado en llamar –dadas las modificaciones que ha sufrido la teoría tradicional, por correspondencia: *proportionalis occursus*.

Para que la noción de verdad sea la correspondentista, esta no puede dejar de entrar en relación con otros tipos de criterios de verdad, como por ejemplo, el sintáctico o coherentista, y el pragmático o pragmatista.

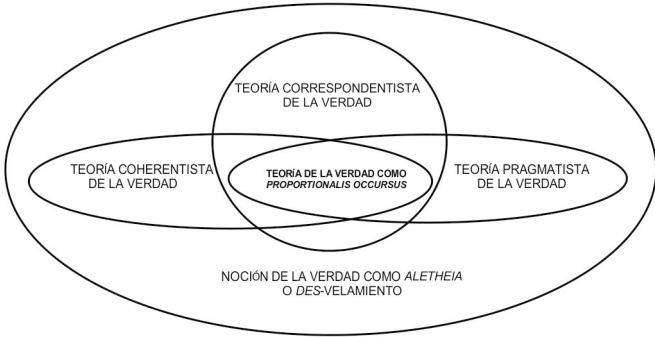
¹⁸⁹ Cfr. M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, (Chile): Ariadna, 2012.

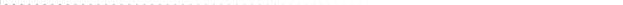
Por ejemplo, con respecto a este último, Beuchot nos dice que “esta verdad pragmática no se contrapone con la verdad correspondentista, sino que se complementa con ella. Es decir, en vez de sostener que algo es verdadero porque nos ponemos de acuerdo sobre ello, se puede decir que nos ponemos de acuerdo sobre algo porque es verdadero, invirtiendo la fórmula”¹⁹⁰ Es decir, que la correspondencia o el criterio de verdad semántico por sí mismo, no parece resultar suficiente; debemos dar cuenta, antes que nada, de su interacción con estos otros criterios de verdad [FIGURA II]. Así, es que de manera proporcional, una hermenéutica analógica acepta la deliberación electiva por la correspondencia, siempre moderada, matizada, analógica, y en situación de encuentro y de relación —como *proportionalis occursus*—, primeramente, entre la *adaequatio* (dimensión predicativa) y la *aletheia* (dimensión ante-predicativa), y en segundo lugar, entre las distintas teorías de la verdad —ya desde el plano lógico-ontológico—¹⁹¹ que hemos trabajado en este último apartado.

¹⁹⁰ M. Beuchot, “Verdad”, en M. Beuchot y F. Arenas-Dolz (dirs.), *Diez palabras claves en hermenéutica filosófica*, Estella, Verbo Divino, 2006, pp. 449-474.

¹⁹¹ Es preciso dar cuenta que la ontología que en esta última parte se menciona, no es la que presupone Heidegger, como ontología fundamental, sino más bien, la ontología que estudia lo que los entes tienen en común (identidad, diferencia, movimiento, reposo, etc.), y en este sentido —tal como lo plantea Ferraris— está emparentada con la física y la perceptología.

FIGURA II





BIBLIOGRAFÍA



ALBERGAMO, M., “Entrevista a M. Ferraris: Reconstruir la deconstrucción bajo la bandera del realismo, en *Revista de Occidente*

AUSTIN, J. L., *¿Cómo hacer cosas con las palabras? Palabras y acciones*, Buenos Aires: Paidós, 2008.

BARREAU, H., *Aristóteles*, Madrid: Edaf, 1977.

BAUDRILLARD, J., *¿Por qué todo no ha desaparecido aún?*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2009.

BEUCHOT, M., *Estudio sobre Peirce y la escolástica*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2002.

BEUCHOT, M., “Verdad”, en M. Beuchot – F. Arenas-Dolz (dirs.), *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica*, Estella (Navarra, España): Ed. V.D., 2006.

BEUCHOT, M. – ARENAS-DOLZ, F., *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Rubí (Barcelona): Anthropos Ed., 2008.

BEUCHOT, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM-FCE, 2008.

BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Ítaca, 2009 (4a. ed.).

BEUCHOT, M., *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011.

BEUCHOT, M. – PRIMERO RIVAS, L. E., *Perfil de la nueva epistemología*, México: CAPUB, 2012.

BEUCHOT, M., “Epistemología en la filosofía analítica y en la postmodernidad”, en M. Beuchot – L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, México: Publicaciones Académicas CAPUB, 2012.

BEUCHOT, M., *La hermenéutica y su destino analógico*, Neuquén: Ed. Círculo Hermenéutico, 2012.

BEUCHOT, M., “Ponencia inaugural de Mauricio Beuchot en el SPINE”, del 14 de agosto del 2013.

BEUCHOT, M. – JEREZ, J. L., *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013.

BEUCHOT, M., “El camino del realismo”, en M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2013.

BEUCHOT, M., “Nihilismo y realismo”, en M. Beuchot - J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén: Ed. Círculo Hermenéutico, 2013.

BEUCHOT, M. – JEREZ, J.-L., *Hermenéutica analógico-contextual de cara al presente. Conversaciones*, Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2013.

BEUCHOT, M., *¿Es posible mantener aún la ontología frente a la hermenéutica? Respuesta desde una hermenéutica analógica.*

<http://www.Idiogenes.buap.mx/revistas/4/a2Ia4a1.htm>.

BOLLNOW, O. F., *Introducción a la filosofía del conocimiento. La comprensión previa y la experiencia de lo nuevo*, Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

BUNGE, M., *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*, Barcelona: Ariel, 1969.

CAPELLE-DUMONT, P., *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Buenos Aires: FCE, 2012.

DERRIDA, J. – FERRARIS, M., *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

DILTHEY, W., “El surgimiento de la razón histórica”, en el mismo, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Madrid: Istmo, 2000.

FERRARIS, M., *Historia de la hermenéutica*, Madrid: Akal, 2000.

FERRARIS, M., “Historia de la metafísica y teoría del contagio”, en M. Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid: Akal, 2000, pp. 9-12.

FERRARIS, M., *La hermenéutica*, México: Taurus, 2000 (2a. ed.).

FERRARIS, M., *La hermenéutica*, Madrid: Cristiandad, 2004.

FERRARIS, M., *Metzger, Kant, and the Perception of Causality*, en *Er-fahrung und Analyse*, por el cuidado de J.C. Marek e M.E. Reicher, ÖBV & HPT, Wien 2005, pp. 297-309.

FERRARIS, M., *¿Dónde estas? Ontología del teléfono móvil*, Barcelona: Marbot, 2008.

FERRARIS, M., “Reconstruir la deconstrucción”, *II Jornadas Internacionales de hermenéutica: La hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales: convergencias, contraposiciones y tensiones*, (trad. del it. Por María José Rossi), evento celebrado entre el 6 y el 8 de julio de 2011 en Buenos Aires, Argentina.

FERRARIS, M., *Manifiesto del nuevo realismo*, Roma-Bari: Laterza, 2012.

FERRARIS, M., *Manifiesto del nuevo realismo*, Santiago (Chile): Ariadna, 2012.

FERRARIS, M., “Seguimos siendo posmodernos”, (Entrevista a Gianni Vattimo), en *Revista “N”*, *Seguimos siendo posmodernos. Diálogo entre Gianni Vattimo y Maurizio Ferraris*, 27 de febrero, 2012.
http://www.revistaenic.clarin.com/ideas/Maurizio-Ferraris-Gianni-Vattimo_0_652734731.html

FERRARIS, M., *Realismo positivo*, Torino: Rosenberg e Sellier, 2013.

FERRARIS, M., “Realismo positivo”, en *Revista de Occidente*, n.º 385, junio de 2013.

FONTAN, P., *L'intention réaliste*, Paris: Beauchesne, 1965.

FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.).

FOUCAULT, M., “Verdad y poder”, entrevista con M. Fontana en *L'arc*, 70, n.º especial, 1971, pp. 16-26, en M. Foucault, *Obras esenciales*, Madrid: Paidós, 2010, pp. 379-391 (2º Parte: “Estrategias de poder”).

GABILONDO PUJOL, Á., *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid: Cincel-Kapelusz, 1988.

GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977.

GARCÍA AMILBURU, M., *La educación, actividad interpretativa: hermenéutica y filosofía de la educación*, Madrid: Dykinson, 2002.

GARCÍA AMILBURU, M. – GARCÍA GUTIERREZ, J., *Filosofía de la educación. Cuestiones de hoy y siempre*, Madrid: Narcea – UNED, 2012.

GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 2002.

GRONDIN, J., “La fusion des horizons. La versión gadamérienne de l’*adaequatio rei et intellectus?*”, en *Archives de philosophie*, 62 (2005).

GRONDIN, J., “La fusion des horizons. La version gadamérienne de l’*adaequatio rei et intellectus?*”, en *Archives de philosophie*, 68 (2005).

GRONDIN, J., “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus?*”, en M. Aguilar Rivero – M. A. González Valerio (coords.), *Gadamer y las humanidades*, México: UNAM, 2007, vol. I.

GRONDIN, J., “La thèse de l’herméneutique sur l’être”, en *Revue de métaphysique et de morale*, n. 4 (2006).

GROS, F., *Michel Foucault*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

GORTARI, E. de, *El método de las ciencias*, México: Grijalbo, 1979.

GORTARI, E., *Introducción a la lógica dialéctica*, México: Grijalbo, 1979.

HEIDEGGER, M., “Carta de Martin Heidegger a Otto Pöggeler (5 de enero de 1953), citada en O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg-München 1983, 395.

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1955.

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, Buenos Aires: FCE, 2007.

HEIDEGGER, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 2011.

HEIDEGGER, M., *De la esencia de la verdad*, Lecciones del Semestre de invierno de 1931/1932, Universidad de Friburgo, Barcelona: Herder, 2007.

HENRI, P., *De Pythagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes*, pp. 59 ss., citado en A. B. Nova Covarrubias, *La 'apagogé' en Aristóteles*, tesis de doctorado en filosofía, FFyL, UNAM, 2006.

JEREZ, J.-L., “Hermenéutica analógica: una política interpretativa para nuestro presente. Entrevista a Mauricio Beuchot”, en *Horizontes filosóficos*. Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales, n.º 2, 2012, pp. 171-188.

JEREZ, J.-L., “Exposición sucinta de una hermenéutica analógico-contextual”, en *Hermes analógica*, Revista Interdisciplinaria sobre Hermenéutica analógica, n.º 3, España, 2012, pp. 13-23.

JEREZ, J.-L., “Exposición sucinta de una hermenéutica analógico-contextual”, en *Hermes Analógica*, n.º 3, pp. 13-23, 2012 – ISSN: 2171-8857.

JEREZ, J.-L., “Realismo externo, textualismo débil y realismo analógico”, en M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2013, pp. 81-96.

JEREZ, J.-L. Jerez, “Apuntes sobre el nuevo realismo analógico”, en *Revista Hermes analógica*. Revista interdisciplinaria sobre Hermenéutica analógica, n.º 4, año 2013, pp. 24-31.

MAGEE, B., *Popper*, México: Ed. Colofón, 1994.

MARINO, A., *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*, México: UNAM-FES Acatlán, 2004.

MARX, K., “Tesis sobre Feuerbach”, Instituto de Marxismo-Leninismo adjunto al CC del PCUS: Ed. de la Literatura Política del Estado, 1955, pp. 401-403, en K. Marx – F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos* Moscú: Ed. Progreso, 1955, (Tomo II).

MONZÓN, L. A., *Hacia un paradigma hermenéutico analógico de la educación*, México: De la Vega Editores, 2011.

NIETZSCHE, F., “La razón en la filosofía”, en F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza, 1982.

ONFRAY, M., “¿En qué momento un urinario puede convertirse en una obra de arte?”, en M. Onfray, *Antimanual de filosofía*, Madrid: Edaf, pp. 83-87, (8ª ed.).

PEIRCE, CH. S., “Deducción, inducción e hipótesis”, en *Deducción, inducción e hipótesis*, Buenos Aires: Aguilar, 1970.

PEIRCE, CH. S. “La probabilidad de la inducción”, en *Deducción, inducción e hipótesis*, Buenos Aires: Aguilar, 1970.

PEIRCE, CH. S., “La fijación de la creencia”, en *Mi alegato en favor del pragmatismo*, Buenos Aires: Aguilar, 1971.

PEIRCE, CH. S., *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

PEIRCE, CH. S., “Cómo hacer claras nuestras ideas”, en *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires: Paidós, 1957.

RICOEUR, P., *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1980.

RICOEUR, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI, 2005.

RICOEUR, P., “Habla y escritura”, en P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, México: Siglo XXI, 2005.

RODRIGUEZ, R., *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2004.

RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983.

RORTY, R., “Es relevante para una política democrática el tema de la verdad”, en R. Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona: Ariel, 2000, pp. 79-137, (3° y 4° lecc.: “Universalidad y verdad”).

SANGUINETTI, J. J., *Introduzione alla gnoseologia*, Firenze: Le Monnier, 2003.

SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Los discursos sobre hermenéutica*, ed. L. Flamarique, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1991.

SEARLE, J., “¿Existe el mundo real? Primera parte: los ataques al realismo”, en *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 159-184.

SELVAGGI, F., *Filosofía de las ciencias*, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, S.A., 1955.

SOSA, E., *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992.

TOULMIN, S., *La filosofía de la ciencia*, Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1964.

VATTIMO, G., *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010.

VATTIMO, G., “La tentación del realismo”, en Ll. Álvarez (comp.), *Hermenéutica y acción*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999.

VATTIMO, G., “Verdad y retórica en la ontología hermenéutica”, en *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona: Gedisa, 2000.

VATTIMO, G. – ROVATTI, P. A. (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1995, (3ª ed.).

VILLORO, L., *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós-UNAM, 1998.

VOLPI, F., *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne Editrice, 1984.

VOLPI, F., *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires: FCE, 2012.

VON GLASERSFELD, E., “Introducción al constructivismo radical”, en P. Watzlawick (comp.), *La realidad inventada*, Barcelona: Gedisa, 2010.

ZABALA, S. (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Barcelona: Anthropos, 2009. O también, G. Vattimo – P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1995.
file:///C:/Users/Jos%C3%A9%20Luis/Downloads/Jerez%20(3).pdf

Esta edición de *Dar con la realidad*,
de Mauricio Beuchot y José Luis Jerez
se terminó de imprimir en el mes de Mayo de 2014,
en La Imprenta Ya, Av. Mitre 1761 – Florida
Buenos Aires – Argentina.

