

Mauricio BEUCHOT

Resumen

En este artículo se intenta hacer ver la relevancia del concepto de analogía para la hermenéutica. De hecho, se propone una hermenéutica basada en la analogía, una hermenéutica analógica. Se argumenta a favor de ella señalando que puede rescatar una ontología no univocista ni equivocista, sino también analógica, y la ontología está haciendo mucha falta en la filosofía actual, como muchos lo han comprendido.

Palabras clave: hermenéutica, analogía, hermenéutica analógica, ontología.

Abstract

This paper intends to show the relevance of analogy –as concept– for Hermeneutics. Their pages propose a hermeneutics based on analogy, precisely an analogical hermeneutics. In favor of that is argued that it can rescue an ontology neither univocal nor equivocal, but analogical. In this same way, it is considered that ontology has a very important position within the current Philosophy, as many thinkers have marked recently.

Key words: hermeneutics, analogy, analogical hermeneutics, ontology.

Introducción

Este trabajo intenta presentar la propuesta de una hermenéutica analógica basándose en las necesidades del tiempo presente. En nuestra época han aparecido hermenéuticas unívocas, positivistas, que pretenden una interpretación clara y distinta, rigurosa y exacta, lo cual no pasa de ser un ideal, y hermenéuticas equívocas, que se hunden en interpretaciones oscuras, vagas e imprecisas, como lo hacen muchas de la posmodernidad. Por eso es necesaria una hermenéutica analógica, como algunas que ya han surgido en la historia de la hermenéutica, que procuran situarse en un punto intermedio, conscientes de que la interpretación unívoca es las más de las veces inalcanzable, pero que no por eso hay que rendirse y entregarse a la interpretación equívoca. La interpretación analógica está en la línea de la *phrónesis* o prudencia, que Gadamer ponía como esquema y modelo de la hermenéutica. Pero la *phrónesis* es sentido de la proporción, y

la proporción es analogía, por lo cual la analogía es el modelo de la hermenéutica, todo lo cual conduce a una hermenéutica analógica.¹

Esta hermenéutica analógica será muy pertinente para nuestro tiempo, tiempo de crisis cultural, en el que la filosofía necesita reavivarse, ya que está distendida dolorosamente entre hermenéuticas científicas, que podemos llamar unívocas, y hermenéuticas relativistas en extremo, que podemos denominar equívocas, y ya hace falta abrir las posibilidades hacia una hermenéutica que vaya más allá de esos extremos opuestos, que señale la mediación, una hermenéutica analógica.²

Comenzaré hablando de la hermenéutica para conectarla con la noción de analogía. Después trataré de hacer ver cómo en la misma historia de la hermenéutica ha habido intentos de buscar ese equilibrio proporcional o analógico, es decir, ha habido búsquedas de una hermenéutica analógica así. En seguida intentaré hacer ver cómo surge dicha hermenéutica analógica en el momento actual y cómo trata de responder a las demandas de la filosofía del presente, sobre todo en este tiempo en que se ha creído que la hermenéutica ha de acabar con la ontología. Y, para concretar la propuesta, finalizaré conectando dicha propuesta con dos clásicos de la hermenéutica, que son Gadamer y Ricoeur. De esta manera se verá más claramente lo que me propongo con una hermenéutica analógica y, además, se apreciará que está en la línea de la tradición hermenéutica misma.

Hermenéutica y analogía

Y es que ahora, en la posmodernidad, la hermenéutica se ha colocado, según nos señala Vattimo, como la *episteme* o *koiné* de nuestro tiempo.³ Procura la comprensión de los textos, a través de la interpretación de los mismos. Mas, para evitar la pretensión de una comprensión unívoca, que no pasa de ser un ideal, las más de las veces inalcanzable, y para no derrumbarnos en una interpretación equívoca, que se queda en algo inservible, es necesario tender hacia una comprensión diferente, que ha faltado, y que está vertebrada en la noción de analogía, intermedia entre las otras dos.

Y es que en la semántica, de Aristóteles a Wittgenstein, ha habido tres modos de significación: el unívoco, el equívoco y el análogo o analógico.⁴ El modo de significación unívoco es el mismo para todos los significados de un término, como «hombre» se

¹ Puede verse más detalladamente esto en M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Universidad Nacional Autónoma de México - Itaca, México, 2009 (4a. ed.), pp. 51 ss.

² Pueden verse las críticas que me han hecho G. Vattimo, «¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?», en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), 54 (2005), pp. 213-227 y J. Grondin, J. Grondin, «El camino analógico de Mauricio Beuchot», en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), 57 (2008), pp. 521-531.

³ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 55 ss.

⁴ Ver J. F. Ross, *Portraying Analogy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 1-2.

aplica igualmente a todos los seres humanos. El equívoco es totalmente diferente para los significados que abarca, como «gato» significa de manera distinta el animal, la herramienta, el juego o incluso a una persona que es muy servil. En cambio, el significado analógico está en medio de los dos anteriores; no tiene la precisión del unívoco, pero tampoco se hunde en la ambigüedad del equívoco. Aplicado esto a la hermenéutica, una interpretación unívoca pretenderá ser clara y distinta, rigurosa y exacta, siendo que esto no pasa de ser un ideal, las más de las veces inalcanzable. Una interpretación equívoca será oscura y confusa, vaga e imprecisa. En cambio, una interpretación analógica no aspirará a la claridad de la unívoca, pero no por eso se derrumbará en la equívoca, que solo propicia el relativismo excesivo y aun el escepticismo.⁵

Por eso se ve la conveniencia de una hermenéutica estructurada en la analogía, vertebrada con ese sentido de la proporción que es el propio de la *phrónesis*. La hermenéutica tiene que ver con la interpretación, y la interpretación unívoca se queda en puro ideal, mientras que la interpretación equívoca se queda en mera apariencia inútil; por ello es preciso acceder a una hermenéutica analógica, intermedia entre la unívoca y la equívoca, que rescate de la primera su tendencia al rigor y de la segunda la apertura, buscando la mayor que sea posible.

En la historia de la hermenéutica

Esta hermenéutica analógica ha tenido antecedentes en la historia. Se dio en los pitagóricos, que tomaron de las matemáticas la noción de proporción (que en griego se dice *analogía*), y la introdujeron a la filosofía. Platón la usó y, sobre todo, Aristóteles, que la menciona mucho en los libros IV y V de su *Metafísica*. La analogía atraviesa la Edad Media, en que es muy estudiada.⁶ En la Modernidad decae, hasta casi desaparecer, si no fuera por algunos pensadores aislados, como Gracián, Vico, Schelling y Peirce, y unos cuantos más. La modernidad parece que no entendió o no quiso a la analogía. Pero ahora es cuando más se necesita.

Igualmente, estuvo asociada la analogía a otras nociones, como la idea práctica de la *phrónesis* o prudencia. En los griegos tuvo mucha importancia la virtud de la *phrónesis*. El gran sistematizador de la misma fue Aristóteles. Todo el libro VI de la *Ética a Nicómaco* le está dedicado. La *phrónesis* es sentido de la proporción, del equilibrio proporcional, del término medio de las acciones, que no es mera equidistancia de dos puntos extremos, sino algo más complejo, tendiendo a veces más hacia un polo, a veces más hacia el otro. También es la perspicacia para ordenar los medios hacia el

⁵ M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008 (5a. ed.), pp. 48 ss.

⁶ Id., *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2002, pp. 151 ss.

fin, o conseguir los medios para llegar a un fin. Sobre todo se basa en la deliberación, para sopesar los pros y los contras de una acción, según el contexto o circunstancia de la misma. Por este cuidado con el contexto se parece a la hermenéutica, la cual se esfuerza por poner el texto en su contexto, y tal cosa solo puede hacerse con proporción, con analogía.

A lo largo de la historia de la filosofía se ha ido replanteando la *phrónesis* o prudencia, con ciertos matices propios de cada época. Pero siempre ha quedado como la sabiduría de lo individual y contingente, temporal y movedizo, cambiante y que necesita de la audacia en el momento oportuno. En la actualidad renace, con la subida que la filosofía ha tenido del lado de la razón práctica. Es la filosofía práctica, no la teórica, la que ha levantado a la filosofía misma de su decaimiento, le ha dado nuevo vigor, y puede por ello prestar un servicio a la sociedad. Y eso llevará, a la larga, a levantar también la filosofía teórica. Por eso un tema que me parece fundamental en Gadamer es su idea de que la *phrónesis* o prudencia aristotélica es el modelo de la interpretación, el esquema de la hermenéutica, ya que la *phrónesis* es el sentido de la proporción, es el sentido de la analogía, es una virtud eminentemente analógica y dispone para una hermenéutica analógica.⁷

Surgimiento de una hermenéutica analógica

Las hermenéuticas unívocas han proliferado en los racionalismos, los empirismos, los cientificismos y positivismos. Todavía encontramos esto en algunos ámbitos de la filosofía analítica, la cual, aunque se ha abierto mucho por el giro pragmatista que ha tenido, sin embargo, en algunos autores que la cultivan se nota una excesiva pretensión de objetividad, de interpretación clara y distinta a toda costa (resto del positivismo lógico, aunque ya se habla de una etapa post-positivista en la analítica). Las hermenéuticas equívocas se han dado en los relativismos, subjetivismos, escepticismos y nihilismos de varios autores posmodernos. Por supuesto que no todos, pero algunos de ellos alcanzan un relativismo exagerado, que ya no cree que sea alcanzable una interpretación medianamente objetiva, clara y distinta, y se entregan a interpretaciones oscuras y confusas que llevan hasta un extremo de subjetivismo bastante peligroso, que acaba con la misma interpretación y, por ende, con la hermenéutica.

Podemos decir que una hermenéutica analógica no cae en el reduccionismo metodológico de la hermenéutica unívoca, positivista, ni en la apertura irreductible de la hermenéutica equívoca, propia de muchos posmodernismos. Se esfuerza por mantener un equilibrio entre esos dos extremos. Y, entre los dos opuestos, busca la coincidencia,

⁷M. Beuchot, «La *frónesis* gadameriana y una hermenéutica analógica», en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004, p. 443.

lo intermedio dinámico, una especie de mediación dialéctica, en el sentido de Nicolás de Cusa.⁸

Sobre todo, la hermenéutica analógica aprovecha la idea de Gadamer de que la *phrónesis* es el modelo o esquema de la interpretación, de la hermenéutica, pues la *phrónesis* es un sentido de la proporción, que es analogía, es una virtud sumamente analógica, que nos dispone para una hermenéutica analógica, de *phrónesis* gadameriana.⁹

Por eso veo que en la hermenéutica analógica hay una cierta mediación dialéctica, en la línea de eso que Ricoeur llama «dialéctica fracturada»¹⁰ o fragmentada, porque no es como la dialéctica hegeliana, que llega a una síntesis, a una reconciliación perfecta. Esta es una dialéctica trágica, la propia de la analogía, que no llega a una conclusión, sino que permanece abierta, ya que no destruye, como la otra, los opuestos, para superarlos, sino que los deja vivir, hasta que lleguen a aprender la coexistencia pacífica. Permanece el conflicto, pero los opuestos conviven, viven de la tensión, y aun se ayudan el uno al otro, se favorecen, trabajan para el otro, lo cual es ya un tercer elemento, su colaboración mutua. Y con esto es suficiente, para no quedarse en la mera oposición de lo unívoco y lo equívoco, pues lo analógico es esa misma tensión que se da entre ellos, la cual evita los inconvenientes que cada uno de ellos tiene aisladamente, y aprovecha las ventajas que cada uno ofrece en ese punto o límite en el que se cruzan y se tocan.

Esto requiere de un denodado esfuerzo, ya que la analogía, a pesar de lo que se cree, no es simplista, sino complicada, muy compleja. Algunos la identifican con la simple semejanza, y eso no es correcto, al menos no del todo. Una tradición completa nos dice que la analogía fue utilizada para escrutar el misterio, para asomarse a la Trascendencia. Y, si una hermenéutica analógica puede evitar la hermenéutica unívoca, de los positivismo, también puede evitar la hermenéutica equívoca de muchos posmodernos que acaban con la interpretación en la actualidad. Por eso me ha parecido que una hermenéutica así puede rendir sus frutos ahora y tener actualidad. Además, como se ha visto, tiene toda una tradición, incluso en la historia misma de la hermenéutica.

Me da la impresión de que ahora, en la situación presente de crisis cultural, sobre todo para la filosofía, es cuando una hermenéutica así puede ayudarnos a avanzar un poco y salir de ese *impasse* y bloqueo que, por cierto, ya está cansando a muchos, que lúcidamente señalan el agotamiento de esta posmodernidad demasiado antimoderna, que ha quitado cosas de ella que era necesario suprimir, pero también ha perdido cosas valiosas suyas. Es tiempo de buscar una mediación, un equilibrio proporcional o analógico.

⁸ N. de Cusa, *La docta ignorancia*, Aguilar, Buenos Aires, 1966 (3a. ed.), pp. 121 ss. y 181 ss.

⁹ M. Beuchot, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, UNAM, México, 2007, pp. 82 ss.

¹⁰ P. Ricoeur, *El mal, un reto para la filosofía y la teología*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 53.

La situación filosófica actual

En efecto, tenemos, a nivel mundial, una profunda crisis filosófica. Ésta se revela en Europa y los Estados Unidos, y tiene repercusiones en Latinoamérica, sobre todo en México, que tan atento está a copiar las corrientes europeas y estadounidenses. Ahora se ve más la influencia europea que la estadounidense, ya que esta última tuvo presencia a través de la filosofía analítica, y ahora lo hace con la filosofía pragmatista (Peirce, James, Dewey), sobre todo a partir de Rorty. Pero la europea está más presente, a través de Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, así como antes la había tenido con el marxismo y el estructuralismo. En nuestros países se importa el actual pensamiento posmoderno, principalmente de corte europeo, que está dejando vacía y exangüe la filosofía nuestra.

Mentes lúcidas, como la de Franco Volpi (amigo mío hace poco desaparecido trágicamente), han señalado el fenómeno principal de nuestra época, que es un nihilismo, a veces muy sutil, que está privando de sentido nuestras vidas.¹¹ Él adjudica este nihilismo a Nietzsche y a Heidegger, principalmente. Si atendemos a Gadamer, a Paul Ricoeur y a Jean Grondin, no podemos vivir sin sentido.¹² Necesitamos un proyecto de vida, no solamente proyectos a corto plazo, que nos quitan un poco la angustia y el tener que ver más allá, hasta llegar a abarcar nuestra vida entera y su sentido.

Varios autores de la posmodernidad han dejado rastros de relativismo, subjetivismo y escepticismo. Foucault criticó la noción de autor, tan necesaria para la hermenéutica, pues versa sobre los textos, y los textos suponen autores, y ha sido mal entendido por sus epígonos, que llegan a negar totalmente la noción de autor. Derrida cuestiona la posibilidad de interpretar el sentido de las expresiones, pues siempre se estará no en el signo sino en el vestigio, el cual nunca nos lleva a sentido seguro, por más que lo persigamos. Al menos así lo han entendido algunos de sus seguidores. Rorty desvía el interés de la verdad y la objetividad hacia la praxis y la política, declarando que solo eso tiene importancia.

Todo ha sido rechazar la ontología. Ése es el gran problema y la marca innegable de nuestra posmodernidad. Mas la falta de ontología es lo que nos priva de una ética, al no tener conocimiento del hombre, al no conocer sus límites, y la ética es precisamente poner límites al comportamiento humano. Es verdad que la filosofía práctica es la que ha levantado a la filosofía, cuya ala teórica dejó mucho que desear, sobre todo por las pretensiones tan subidas de los ontólogos o metafísicos. Pero ello no autoriza para arrojar la ontología por la borda. Ella se puede reparar con las enseñanzas de la hermenéutica, que le ha puesto tantos límites y la ha debilitado bastante.

¹¹ F. Volpi, *El nihilismo*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2005, pp. 15-18.

¹² J. Grondin, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Herder, Barcelona, 2005, pp. 121 ss.

Ya se están dando movimientos que indican un giro ontológico. Inclusive desde Foucault y Deleuze, que hablaban de una ontología del presente, o de la actualidad, que fue lo que recogió Vattimo con su ontología débil. Lévinas era más radical, temeroso de que la ontología llevara a la ontología fundamental de su maestro Heidegger, el cual había aportado con ella fundamentación al nazismo; aboga por una metafísica, más que por una ontología, atendiendo a las críticas que Rosenzweig había hecho a Hegel, ya que su ontología encerraba las cosas en un sistema, en una totalidad, y él deseaba abrir la totalidad hacia el infinito, con la metafísica. Pero Ricoeur le llegó a indicar que eso se podía lograr con la ontología. No hace falta derrocar la ontología en nombre de la metafísica, hay que hacer una ontología abierta, que desemboque en una metafísica, que no se encierre en una totalidad, en un sistema, pues eso ahogaría a los seres.

Se pensó que la hermenéutica, la cual era nihilista por su avatar Nietzsche, tenía como vocación aniquilar a la metafísica, a la ontología. Pero eso resultó falso. Ella tiene la encomienda de debilitar a la ontología, lo cual siempre es saludable y le disminuye sus aspiraciones demasiado absolutistas, pero una hermenéutica adecuada la salva asimismo de unos abandonos demasiado relativistas.

Por eso encontramos los polos de oscilación en el univocismo y el equivocismo. Una hermenéutica unívoca lleva a una ontología unívoca, ambas encerradas en el absolutismo pretendido del sistema cerrado, que particulariza, en definitiva, llegando a contradecirse. Una hermenéutica equívoca conduce a una ontología equívoca, la cual es un despropósito a la larga, pues diluye los entes y el ser mismo, sin que podamos saber en qué consisten y hasta dónde llegan sus límites. En cambio, una hermenéutica analógica nos abrirá el camino a una ontología analógica también, la cual no tendrá pretensiones de excesiva lucidez, sino que se conformará con lo que sea humanamente posible alcanzar de ella, aprendiendo a vivir en el límite. Y, además, se contentará con límites a veces imprecisos, pero suficientes, para tener un mapa de la realidad. Porque, sin mapa, nos perdemos.

Incluso, si somos nómadas, si andamos de un lado para otro, sin punto fijo, necesitamos un mapa, un esquema, un diagrama. Y es aquí donde entra la analogicidad, pues ya Peirce decía que la analogía es icónica, o que la iconicidad es analógica. Y al signo icónico lo dividía en imagen, diagrama y metáfora. Tal vez una metáfora no baste para ser mapa, y quizá una imagen sea inalcanzable para nuestro mapa ontológico, sin poder llegar a un espectro de la realidad tan claro, pero un diagrama sí bastará. Porque el diagrama es un ícono, esto es, un modelo, y un modelo tiene, en su sinteticidad, lo suficiente para darnos la visión estimativa del todo. Es el poder metonímico del diagrama, del ícono mismo, que nos conduce de la parte al todo, que en el fragmento nos revela la totalidad. O nos hace adivinarla, siempre hipotéticamente, ya que el símbolo es, al igual que la conjetura, algo que se arroja, que es arrojado, según sus mismas etimologías. En su pobreza exterior esconde una gran

riqueza interior, que tiene que desentrañar la hermenéutica, una hermenéutica analógica e icónica.

Eso nos habla de un saber pobre, pero suficiente, humilde pero arrojado, que es el que nos da el diagrama, el ícono, la analogía. De hecho, el hombre es el mapa, de alguna manera es el mapa de la realidad, el modelo, ícono o diagrama de lo existente; porque el hombre es el microcosmos, el compendio del mundo, el mundo en síntesis, y allí encuentra las raíces del conocimiento del mundo mayor, del mundo en su totalidad. Desde una partecita del ser alcanzamos a avanzar al conocimiento de todo el ser, del ser en su totalidad infinita.

Propuestas de remedio

Después de la diagnosis o diagnóstico, viene la prognosis o pronóstico. ¿Qué remedio se le puede dar a la situación que hemos descrito? Una vez advertida la enfermedad, hay que proponer la medicina que le corresponde.

Y aquí vemos que es una renovación del estudio del hombre, de la filosofía del hombre o, como también se la ha llamado, antropología filosófica.¹³ La noción del hombre es tan necesaria, que siempre, de hecho, estamos presuponiendo una, la cual actúa en nuestras construcciones, en nuestras empresas.

Casi diría uno que hay que reconstruir el humanismo, algún humanismo, porque nos hemos quedado sin norte en la construcción del hombre. Y para eso se necesita no solo acudir a la antropología filosófica o filosofía del hombre, sino también a la ontología, en la que se sustenta.

De hecho, la antropología filosófica es ontología aplicada, es el resultado que nos queda de lo más granado de la ontología, a saber, la ontología de la persona, pues la persona es lo más acabado en la línea del ser. Es el modo de ser más pleno, y es el que nos toca como seres humanos.

El rechazo de la metafísica, que señalábamos en el inciso anterior, es el responsable de esa pérdida o disminución de la antropología filosófica, ya que si no hay ontología no hay tampoco antropología filosófica posible, pues ésta no es otra cosa sino la ontología del hombre, el análisis ontológico del ser humano.

Por eso la recuperación de la ontología trae como resultado la recuperación de la antropología filosófica, de la filosofía del hombre. Y, como ya antes, la hermenéutica tiene un papel constructor de cara a la ontología, y también a la antropología filosófica. Si ya Heidegger había visto la ontología como hermenéutica de la facticidad, la antropología filosófica es hermenéutica de la facticidad humana.

Pero la facticidad humana es muy compleja. Tiene su parte biológica y su parte

¹³M. Beuchot, «Hermenéutica y filosofía del hombre», en *Libro anual del ISEE* (México, D.F.), 2/5 (2003), pp. 67 ss.

simbólica o cultural. Y la parte simbólica es tan fuerte o a veces más, que la biológica. La antropología filosófica ha oscilado entre el biologismo y el simbolismo, sin encontrar una mediación.

Podemos decir que los biólogos son los univocistas de la antropología filosófica, ya que todo lo quieren explicar reduciéndolo a causas radicadas en la biología humana, en la parte biológica del hombre. Con esto no deja de ser un reduccionismo, como el naturalismo de algunos analíticos, que casi negaba la parte cultural del ser humano.

Pero también se puede decir que los culturalistas son los equivocistas en esta línea, ya que, negando casi la parte natural (biológica) del hombre, o pretiriéndola, todo lo explican con la cultura y la historia, todo es producto del proceso cultural del hombre.

Es la continua pugna entre natura y cultura, en la antropología filosófica. Por eso es conveniente llegar a una mediación, a un punto de equilibrio. Esto puede darlo una postura analógica, analogista, que considere lo natural (biológico) y lo cultural (simbólico) en sus justos límites, en sus exactas medidas. Y para eso se tiene que estudiar cuál es el componente natural y el cultural en el ser humano, pues ello nos hará comprenderlo mejor, y no atribuir a la naturaleza cosas que son culturales, ni adjudicar a la cultura cosas bien arraigadas en la naturaleza humana. Sobre todo, no negar la naturaleza humana, como se ha querido hacer recientemente, y como se ha hecho las más de las veces.

Esta justa distribución de causas en la conducta humana (de su factor natural o biológico y de su factor cultural o simbólico) nos hará comprender mejor al hombre, y salir de este marasmo nihilista en el que habitamos. Sobre todo, nos dará mayor lucidez con respecto al sentido de su vida, de su existencia, que es el que da aceptabilidad a todos los logros que alcanzamos en la esfera moral y política.

Porque también la ética y la filosofía política se construyen a partir del resultado de nuestra reflexión sobre el hombre. No podemos construir una ética ni una política sin atender al ser humano, so pena de hacerle un vestido que no le queda, una habitación o *ethos* que no le es propia ni adecuada. Y él lo resentirá, y reclamará a la filosofía no haber dado lo necesario al jurista y al político.

Urge, pues, atender a una nueva ontología, una nueva antropología filosófica (e incluso a un nuevo humanismo) para poder brindar desde la filosofía el fruto que se espera de nuestra disciplina. Hay que retomar esos estudios, esas reflexiones, y aportar algo significativo para la gente de nuestro tiempo, que lo espera, y lo merece, de nuestra dedicación a la reflexión filosófica. Es la labor que la filosofía ha tenido dentro de la sociedad, y es lo que tiene que hacer para poder decir que ha cumplido con su misión.

Si la filosofía ha sido vista como la conciencia de la sociedad, de su tiempo, es porque nos brinda el conocimiento del hombre, la comprensión de lo que es y lo que debe hacer. Ya no se prohíbe el paso del ser al deber ser, bajo la acusación de falacia naturalista, ya se sabe que es lo que se debe de hacer, y que la misma acusación de falacia

naturalista involucra una decisión valorativa, por lo que se enreda y se autorrefuta.¹⁴ Lo que conviene ahora es conocer el ser del hombre, para poder atisbar cuál es su deber ser, lo que le toca como ética, como filosofía del derecho y como filosofía política. Y en todo ello encuentra una labor muy grande la hermenéutica y, como hemos visto, la hermenéutica analógica.

La analogía como *phrónesis* en Gadamer

Para que se aprecie más claramente la estructura y la función de una hermenéutica analógica, intentaré ahora vincularla con dos clásicos de la hermenéutica. Son Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur. El primero da cabida a la analogía o proporción con su idea de que la hermenéutica tiene como estructura la *phrónesis* griega, que él había estudiado en Platón y Aristóteles. El segundo da cabida a la analogía de modo más explícito: al estudiar el símbolo, al que le encontró la estructura de la metáfora, y a la metáfora le encontró la estructura de la analogía.

Pasemos, pues, primeramente la exposición que hace Gadamer de la *phrónesis* como el modelo, esquema, paradigma o estructura de la interpretación y, por lo mismo, de la hermenéutica. Veremos que la *phrónesis* es proporción, analogía, y que por ello se requiere una hermenéutica analógica, en la línea de la *phrónesis* misma, para responder a esa llamada que hace Gadamer a la medida o armonía, y no solo en el ámbito de la moral o ética, sino también en el de la hermenéutica, pues allí también se requiere mucho el sentido de la mediación, y estamos perdidos en los extremos.¹⁵

Es grande la importancia que concede Gadamer a la *phrónesis* o prudencia en toda su filosofía, pero, sobre todo, en su hermenéutica. Llega a decir: «La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phrónesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De ese modo la hermenéutica, esa teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual, se convirtió para mí en la tarea filosófica central».¹⁶ Inclusive podemos decir que la *phrónesis*, en cuanto filosofía teórica abocada a la práctica, concreta y necesitada del diálogo, llegó a ser el paradigma de la comprensión hermenéutica.

En efecto, por medio de Vico y de la noción grecorromana del *sensus communis*, Gadamer efectúa la recuperación de la *phrónesis* aristotélica, cosa que ya había iniciado Heidegger, su maestro.¹⁷ Es parte de una reivindicación de la filosofía práctica, hecha

¹⁴ H. Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 166-167.

¹⁵ Puede verse esto más ampliamente en M. Beuchot, «La *frónesis* gadameriana y una hermenéutica analógica», op. cit.

¹⁶ H.G. Gadamer, «Problemas de la razón práctica», *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 317.

¹⁷ F. Volpi, «*Ser y tiempo*, ¿una inversión moderna de la *Ética nicomáquea*?», en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 39/120 (2007), pp. 149 ss.

por ambos pensadores, basada, por supuesto, en la de Aristóteles. Esto se inserta en su insistencia en el saber de lo concreto, y no solo en el de lo abstracto; es otro saber, visto como capacidad de juicio, de poder colocar lo particular a la luz de lo universal. En otras palabras, la *phrónesis* tiene que ver con las circunstancias, y ello es sumamente hermenéutico, pues es la relación de un texto con su contexto. Sin embargo, no se reduce a eso; tiene, además, el sentido de recuperar el aspecto ético del conocimiento. Gadamer explica: «Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone por lo tanto una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un ser ético (*éxis*). En este sentido la *phrónesis* es en Aristóteles una virtud dianoética».¹⁸ Por otra parte, Gadamer nos recuerda que Vico oponía la retórica (o tópica) a la sola crítica (cartesiana). La *phrónesis* se acerca a lo que Pascal llamaba el *esprit de finesse*, que es lo mismo que la sutileza, la cual es, según Gadamer, la virtud del hermeneuta.

Lo más relevante es que Gadamer reivindica la *phrónesis* como el esquema o modelo de la interpretación, del acto hermenéutico. No como un método, ya que no se requiere un implemento metodológico para algo que es ontológico, a saber, la comprensión; sino como un modelo, paradigma o estructura de la interpretación misma, sea que se la entienda como acto o como proceso; y es que la *phrónesis* es una virtud, y la edificación de la virtud no se hace sobre un método preciso, como el de la ciencia. Precisamente por ser una virtud nos puede llevar a la comprensión de que la misma interpretación es capaz de estructurarse como un hábito, formarse como una disposición, llegar a constituir la *virtus interpretativa* o virtud hermenéutica.

Asimismo, según sabemos, Gadamer ve la racionalidad hermenéutica como situada y dialógica. Está dada en el tiempo, en la historicidad, y posee, como ella, su caducidad y su oportunidad (su *kairós*). Pero la *phrónesis* se encarga de revelar la oportunidad de la acción, y por ello es más relevante para este tipo de racionalidad. Además, la hermenéutica es dialógica, dialogal, y el diálogo requiere de la *phrónesis*, ya que sigue el modelo de la deliberación (*bouleusis*), que es lo más propio de la razón práctica, y se encuentra en la retórica como una de sus partes, la cual es, por ello, su instrumento. La deliberación es un diálogo, en el que sopesamos los *pros* y los *contras* de algo; es, por tanto, un aspecto de la *phrónesis* y una parte de la retórica, precisamente la que ordena el diálogo sobre las posibilidades.

Según Gadamer, la *phrónesis* tiene una relación muy estrecha con la aplicación. Se trata de la aplicación de lo universal a lo particular, igual que para Aristóteles. La *phrónesis* nos hace capaces de comprender un texto, por ser capaces de aplicarlo a una situación. Gadamer retoma también la idea aristotélica de que la *phrónesis* es algo que vamos formando poco a poco en nosotros mismos, en el sentido de la autoformación

¹⁸H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 51.

o *Bildung*. Consiste en entrar en lo general de la tradición desde la particularidad de nuestra situación concreta. Tal es lo que sucede con dicho conocimiento: «Ese saber práctico es una forma de saber diferente..., se orienta a situaciones concretas y tiene que acoger las situaciones en su infinita variedad».¹⁹ Por eso requiere de un sentido común (*sensus communis*) y del lenguaje en diálogo, la conversación. Y es que en el diálogo reproducimos el modelo de la deliberación (propia, como se ha dicho, de la *phrónesis* y de la retórica), para acceder a un discernimiento, y es lo mismo que hacemos frente a un texto. Eso es lo que nos da la *phrónesis*, y es por eso que Gadamer la adoptó como paradigma y estructura de su filosofía y de su hermenéutica.

Según ya había dicho Aristóteles, la *phrónesis* no es ni *episteme* ni *techne*.²⁰ Es decir, no es un saber teórico, como la primera; tiene que ver con la práctica, como la segunda; pero es más afín a la acción moral que a la mera producción, es más *praxis* que *poiesis*. Al igual que la *techne*, depende mucho de la aplicación; es más, la guía, pues ha de hacerse a la situación concreta (desde la *boúlesis* o deseo hasta la *proáiresis* o decisión). Gadamer señala: «Este es el punto en el que se relacionan el análisis aristotélico del saber moral y el problema hermenéutico de las modernas ciencias del espíritu. Es verdad que en la conciencia hermenéutica no se trata de un saber teórico ni moral. Pero estas dos formas del saber contienen *la misma tarea de la aplicación* que hemos reconocido como la dimensión problemática central de la hermenéutica».²¹ El mismo aprendizaje de la *techne* y la *phrónesis* se hace de manera distinta. La *techne*, en cuanto da ciertas reglas, puede aprenderse con lecciones; pero éstas no bastan para adquirir la *phrónesis*, la cual requiere observación y experiencia de la vida. Esto es, se aprende a semejanza de la virtud moral.

Permítaseme solo una cita más de Gadamer, que resume bien la relación de la *phrónesis* con la hermenéutica, en la que el acto de prudencia sirve de modelo al acto de interpretación: así como la *phrónesis* lleva a un juicio prudencial, la hermenéutica lleva a un juicio interpretativo. Gadamer asevera: «A modo de conclusión podemos poner en relación con nuestro planteamiento la descripción aristotélica del fenómeno ético y en particular de la virtud del saber moral; el análisis aristotélico se nos muestra como una especie de *modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica*. También nosotros habíamos llegado al convencimiento de que la aplicación no es una parte última y eventual del fenómeno de la comprensión, sino que determina a éste desde el principio y en su conjunto. Tampoco aquí la aplicación consistía en relacionar algo general y previo con una situación particular. El intérprete que se confronta con una tradición intenta aplicársela a sí mismo. Pero esto tampoco significa que el texto transmitido sea

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ M. Beuchot, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, ed. cit., pp. 20-27.

²¹ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., p. 387.

para él algo general que pudiera ser empleado posteriormente para una aplicación particular. Por el contrario, el intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto, esto es, comprender lo que dice la tradición y lo que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra. Está obligado a relacionar el texto con esa situación, si es que quiere entender algo en él». ²² La aplicación es, entonces, algo fundamental para la interpretación, no algo posterior a ella.

Pues bien, esta aplicación requiere de la analogía, de una sensibilidad analógica. La misma *phrónesis* es proporción, esto es, analogía, pero analogía hecha vida, parte de uno mismo. (Por eso es un hábito-virtud.) De ahí que, para Aristóteles, no se puede ser prudente, *phrónimos*, si no se tiene sentido de la proporción, esto es, de la analogía; y por eso, para Gadamer, no se puede ser un buen hermeneuta sin tener sentido de la proporción, de la analogía. Es el propio Gadamer el que me ha conducido a una hermenéutica analógica (que evite los excesos de la hermenéutica unívoca tanto como los de la hermenéutica equívoca). Trataré de hacer ver cómo opera la analogía, que es el núcleo de la *phrónesis* y, por lo mismo, de la hermenéutica.

La analogía como entrecruce en Ricoeur

En muchos momentos de su trayectoria, Paul Ricoeur dio importancia a la analogía para la hermenéutica. ²³ Se ve ya en sus trabajos sobre el símbolo y el mito. En *La simbólica del mal*, dice que el mito es un tipo de símbolo, y el símbolo tiene la estructura de la metáfora. ²⁴ Pues bien, la metáfora es una especie de la analogía, por lo cual el símbolo tiene que ser interpretado de manera analógica. Eso nos recuerda a Kant, para quien el símbolo solo se podía conocer analógicamente. ²⁵ Inclusive señala la analogía como un modelo o patrón para la interpretación del símbolo, ya que el símbolo es el signo más rico, y su significado no se alcanza con una interpretación simplista.

También en *La metáfora viva*, Ricoeur, aun cuando no adopta la explicación de la metáfora dada por Aristóteles, sino que aprovecha teorías más modernas, no deja de aludir a la analogía como explicación al menos de un tipo de metáfora, no de todas. ²⁶ La metáfora analógica es una analogía de proporcionalidad (impropia), y ésta es relevante para saber que en el trasfondo de la metáfora «El prado ríe», hacemos la siguiente

²² *Ibid.*, p. 396.

²³ Puede verse esto más ampliamente en M. Beuchot, «La hermenéutica analógica y la hermenéutica de Paul Ricoeur», en A. Xolocotzi (coord.), *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio*, UIA, México, 2003, pp. 123-135.

²⁴ P. Ricoeur, «La simbólica del mal», en el mismo, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969, p. 252.

²⁵ I. Kant, *Crítica del juicio*, §§ 58-59.

²⁶ P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Eds. Europa, Madrid, 1983, p. 343.

proporción: «Las flores son al prado lo que la risa al hombre». Ricoeur, siguiendo a Jakobson, contrasta la metáfora con la metonimia; la primera sirve para hacer poesía, la segunda, para hacer ciencia. Pero, al final de ese gran libro, Ricoeur dice que apuesta por la poesía, más que por la ciencia. Con ello nos hace saber que se inclina hacia una hermenéutica que tiene como modelo la metáfora, dejando de lado la metonimia. Pero a mí me dio la impresión de que se necesita tanto la metáfora como la metonimia; el propio Jakobson pone la analogía como la que conmensura y abarca a las dos, metáfora y metonimia. Así, una hermenéutica analógica es capaz de abrazar tanto el polo metafórico como el polo metonímico, pues ambos son necesarios para la tarea de interpretar.

Menciones a la analogía aparecen, por ejemplo, en *Tiempo y narración*, donde Ricoeur se refiere a ella a propósito de los grandes géneros del ser en el *Sofista* de Platón, y dice que entre lo Mismo y lo Otro, se requiere la mediación de la analogía.²⁷ Sin embargo, menciona más claramente la analogía en uno de sus últimos libros, *Sí mismo como otro*, en el que ya el propio título es analógico; pero, sobre todo, en él trata de la analogía, incluso de la analogía del ser, solo que como analogía del acto y de la potencia, a saber, como del poder y del hacer.²⁸ Asimismo, construye una analogía del sujeto, señalando diversos modos de la subjetividad, según la idea aristotélica del «decirse de muchas maneras». De esta forma se podrá replantear la cuestión del sujeto, sin que se caiga en las exageraciones que han llevado a querer hacerlo desaparecer.

Con ello Ricoeur nos muestra una utilización señalada de la analogía en su pensamiento, el cual siempre estuvo muy centrado en la hermenéutica, por lo que puede verse al igual que Gadamer como un inspirador de la hermenéutica analógica. Es alguien que ha llamado la atención hacia la vigencia de la analogía en la interpretación, y por eso puede muy bien considerarse como otro antecesor de la hermenéutica analógica que aquí se trata de exponer.

Conclusión

Hemos visto las características esenciales de la hermenéutica analógica, la cual hace uso de la antigua noción de analogía, introducida por los pitagóricos, desarrollada por Aristóteles, los medievales y que llega hasta la actualidad. Es búsqueda de equilibrio proporcional (*analogía* significa, en griego, proporción). Hace uso de la analogía de proporcionalidad, para conmensurar interpretaciones por lo que tienen de común, por lo que tienen de semejante. Y también usa la analogía de atribución, para crear jerarquía entre las interpretaciones, según los grados de adecuación a la verdad del

²⁷ El mismo, *Tiempo y narración*, Siglo XXI, México, 1997, vol. III, p. 792.

²⁸ El mismo, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 2003 (2a. ed.), pp. 75 ss.

texto. Esto nos podrá recuperar una noción de verdad como adecuación, pero no como adecuación unívoca, que es la que se ha rechazado recientemente, tanto en la filosofía analítica como en la hermenéutica.

Pienso, especialmente, en esta propuesta hermenéutica para remediar la deplorable situación en este momento de tardomodernidad o posmodernidad en el que proliferan las hermenéuticas equivocistas. Si antes el enemigo común era el univocismo de los positivismos y científicismos, ahora el enemigo se ha vuelto el equivocismo de los relativismos y subjetivismos. Y ya es tiempo de buscarle una salida a la situación en que nos encontramos, por el bien de la hermenéutica y de la filosofía.

Como decía Heidegger, parodiando a Hölderlin, estamos en tiempos de penuria, en un tiempo indigente, y solamente podremos remediar un poco esa pobreza si buscamos, como decía un alumno suyo, Karl Löwith, la manera de escapar al nihilismo que nos rodea. Y en el cual mucha injerencia ha tenido la hermenéutica misma, expuesta, como está, al embate de los equivocismos relativistas y nihilistas. Tiempo indigente, pero apasionante también, por la promesa de un futuro más fecundo en ideas filosóficas.

Una hermenéutica analógica podrá sacarnos a esos terrenos más promisorios. Después de mucha hermenéutica unívoca, como la de los positivismos y científicismos a ultranza, la balanza se ha inclinado a la hermenéutica equívoca, propia de muchos de los posmodernismos; ya es tiempo de buscar la mediación, el equilibrio difícil y frágil entre esos extremos. La *coincidentia oppositorum* de ambos polos, el univocismo y el equivocismo, es el analogismo, que nos llama a una hermenéutica vertebrada con la analogía, a una hermenéutica analógica.

Sobre todo, podrá redundar en beneficio de la ontología y de la antropología filosófica, porque precisamente nuestro tiempo actual es indigente y horro de sentido por falta de ese estudio del hombre, esa hermenéutica de la facticidad humana que renueve la comprensión de su sentido en el mundo.

Mauricio BEUCHOT
UNAM (México, D.F.)
mbeuchot50@gmail.com

[rebut el 4 de gener de 2011; acceptat per a la seva publicació el 15 de febrer de 2011]

