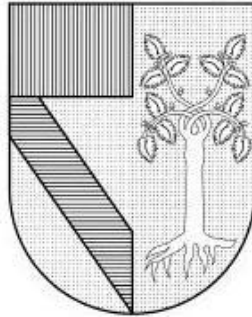


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA DE FILOSOFÍA



**“FORMAS, FUNCIONES Y MARCAS:
LAS FACETAS DIALÓGICAS EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE
MAURICIO BEUCHOT”**

T E S I S

Q U E P R E S E N T A

ADORACIÓN BOUZA PASCUAL

P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E :

D O C T O R (A) E N F I L O S O F Í A

DIRECTOR DE LA TESIS:
Dr. Héctor Velázquez Fernández

MÉXICO, D.F.

2015

Dedico esta obra a Dios y a mis padres

*Gracias infinitas, mamá y papá
Su esencia me acompaña y da unidad a mi ser*

A mis queridos hermanos Margarita y José Antonio

*No quiero despedirme del platonismo (que parece glacial)
sin comunicar esta observación,
con la esperanza de que la prosigan y justifiquen:
Lo genérico puede ser más intenso que lo concreto*

Nota a pie de página escrita por Jorge Luis Borges
Historia de la eternidad, ed. 1936

Ἰὼδε. Σημαίνει τοῦτο τὸ ὄνομα ὁ ἄνθρωπος ὅτι τὰ μὲν ἄλλα θηρία
ῶν ὄρᾳ οὐδὲν ἐπισκοπεῖ οὐδὲ ἀναλογίζεται οὐδὲ ἀναθρεῖ, ὁ δὲ ἄνθρωπος
ἅμα ἐώρακεν τοῦτο δ' ἐστὶ [τὸ] ὅπῃτε καὶ ἀναθρεῖ καὶ λογίζεται τοῦτο
ὃ ὅπῃτεν. Ἐντεῦθεν δὴ μόνον τῶν θηρίων ὀρθῶς ὁ ἄνθρωπος
ἄνθρωπος ὠνομάσθη, ἀναθρώων ἃ ὅπῃτε
Κρατύλος 399c

[Lo siguiente: Este nombre significa que los demás animales ven las cosas sin examinarlas ni dar razón de ellas, ni contemplarlas, mientras que cuando el hombre ha visto una cosa, lo que expresa igualmente la palabra, la contempla y se da razón de ella. El hombre es el único, entre los animales, a quien puede llamarse con propiedad hombre, contemplador de lo que ha visto]
Platón. *Crátilo*, 399c

El mundo es el suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí. Todas las formas de la comunidad de vida humana son formas de la comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por su esencia el lenguaje de la conversación. Sólo adquiere su realidad en la realización del mutuo entendimiento. Por eso no es un mero medio para el entendimiento.
Hans Georg-Gadamer. *Verdad y método*, 535, vol. I

...aun cuando se procura la interpretación más objetiva posible, nunca se pierde la conciencia de que siempre se inmiscuye nuestra subjetividad. Se alcanza una objetividad analógica, limitada. Pero es suficiente. Y ella consiste en limitar lo más posible la interpretación subjetiva, en ponerle límites. Como los diques con los que ganamos terreno al mar, que nos inunda con su marejada.
Mauricio Beuchot. *Hermenéutica, analogía y símbolo*, 117

Contenido

Contenido	5
Índice de imágenes	7
EXORDIO	8
INTRODUCCIÓN	13
I) Triple Eje	13
II) Hipótesis y triple línea de investigación	14
III) Algunas interrogaciones	14
IV) Metodología	14
V) Aplicación en lo personal	15
VI) Beuchot y el proceso interpretativo	16
OBRA POR ORDEN CRONOLÓGICO	20
CAPÍTULO I Aproximaciones y delimitaciones	26
1.1. La analogía en la relación Aristóteles–Santo Tomás de Aquino–Tomás de Vío Cayetano–Mauricio Beuchot	26
1.- Aristóteles	26
2.- Santo Tomás de Aquino	27
3.- Tomás de Vío, Cayetano	30
I. La analogía: definición, tipos y consideraciones	30
II. La cuestión analógica en Cayetano	34
1.2. El papel de la analogía en la hermenéutica de Mauricio Beuchot	45
I. Beuchot	45
II. El estudio de la analogía en Cayetano y Beuchot a la luz del tomismo	47
III. Actualidad de la analogía	51
1.3. Breve repaso del estudio de la hermenéutica en algunos pensadores	52
1.4. Las propuestas de la hermenéutica analógica	105
1.4.1. Fuentes	105
1.4.2. Acercamiento	106
1.4.3. Aceptación y observaciones críticas	112
1.5. La base metafísica de la hermenéutica analógica: Hermenéutica del umbral	125
1.6. Algunas áreas de aplicación de la hermenéutica analógica	134
1.6.1. Áreas	134
I. Multiculturalismo e interculturalidad	135
II. Derechos humanos	136
III. Educación	137
IV. Política	137
V. Ética	139

1.7. El futuro de la hermenéutica en México _____	140
1.8. Distancia que guarda la hermenéutica analógica respecto de Peirce, Ricoeur y la escolástica, a partir de su encuentro con ellos _____	141
CAPÍTULO II Facetas dialógicas de la hermenéutica analógica _____	149
2.1. La hermenéutica analógica _____	149
2.2. Las Formas (el ser) _____	154
2.3. Las Funciones (el deber-ser) _____	163
2.3.1. Humanismo y Ética _____	163
2.4. Las Marcas _____	176
Formas, funciones y marcas en los derechos humanos en la visión de Mauricio Beuchot. Ser, prâxis y rastros imperecederos en el iusnaturalismo _____	197
3.1. Formas del iusnaturalismo _____	197
3.2. Funciones del iusnaturalismo _____	223
3.2.1. Los derechos humanos en diálogo con el pluralismo cultural analógico, el multiculturalismo _____	223
3.3. Marcas del iusnaturalismo _____	230
3.3.1. Hacia un humanismo y un personalismo analógicos de los derechos humanos _____	231
ADVERTENCIA _____	250
APÉNDICE I _____	252
Acercamiento de Mauricio Beuchot al papel de la ciencia en la época colonial _____	252
APÉNDICE II _____	263
Los múltiples sentidos del lenguaje _____	263
Parte Segunda. Univocidad y metáfora en el lenguaje _____	271
CONCLUSIÓN _____	292
ESQUEMAS E IMÁGENES _____	296
BIBLIOGRAFÍA _____	300
En colaboración _____	305
Hemerografía _____	321
Cibergrafía _____	327

Índice de imágenes

Imagen 1

Diccionario trilingüe. Tablilla ugarítica, contiene palabras en los idiomas acadio, ugarítico y hurrita, s. VII a. C. Imagen en línea, s. f.

En <<http://www.proel.org/index.php?pagina=alfabetos/ugaritic>>(Acceso 11 de julio, 2012).....306

Imagen 2

Huevo. Simias de Rodas, s. III d. C. Imagen en línea, s. f.

En<<http://www.revistadeartes.com.ar/xiv-caligramas.html>>(Acceso 22 de noviembre, 2012).....306

EXORDIO

La diacronía de la historia transformó por metátesis el español antiguo *'parabla'*, en palabra. Su edad alcanza los 6000 años y se rastrea en el indoeuropeo *gʷelǵ* que significa literalmente *"lanzar"*, haciendo referencia a la acción de proyectar, de dar una dirección, que con el tiempo derivó en el griego *βαλλω*.

Surgida de *'parábola'* *-παρά—*, la *'curva cuyas ramas se alejan al infinito'*, la antigua *parabla* *—'lo que está echado 'al lado', (bállein: 'echar')—* se convirtió en palabra, aquella que tiene el designio de *'poner de lado'*, como quien escoge, como quien coloca aparte, cuidadosamente, ciertas notas de otras para encontrar sentidos justos. Y como la analogía es la búsqueda y el conocimiento de la proporción, es necesario hallar los mecanismos que permitan dialogar, comprender, traducir e interpretar la realidad que tiene el ser humano dentro y fuera de su ser.

De manera natural cada ser humano entra en contacto a lo largo de su vida con todas las modalidades de discursos: las artes, la historia, la filosofía y las ciencias humanísticas en general, los sistemas de creencias, en fin, los modos de ser y hacer humanos, esto lo coloca en el horizonte hermenéutico.

El lenguaje es la más grande y acabada manifestación de la vida del ser humano. Por la palabra cada persona entra al mundo, se relaciona, expresa, ordena el universo con estructura, método y precisión, y al mismo tiempo se vuelca en su mundo interior, creando textualidades ya no a partir del sistema sino de la alegoría, del sueño, de la fantasía, del arte. Existe pues, en cada ser humano, este cruce entre la univocidad y la equivocidad, entre la norma y el deseo, entre el límite y el desbordamiento, entre el tiempo lineal y el tiempo circular. El lenguaje hace que el hombre quiera darse a conocer deseando conocer al otro. Buscar al otro es un esfuerzo del lenguaje, entrar en contacto con el semejante es dar y recibir la palabra, interpretarla, traducirla, decirla, callarla. Esto implica no un lenguaje sino una multiplicidad de textualidades, y para cada acción se ha de elegir la narrativa unívoca, metonímica, para todo aquello que precisa rigor, orden, método, y la narrativa equívoca, metafórica, para todo aquello que es expresión de la experiencia interior, fantástica, imaginativa, alegórica.

El lenguaje es el soporte del intercambio y de la convivencia humana, es el habla, la escritura, el juego, el sueño, la realidad, la fantasía, la memoria, la imaginación, el deseo,

el número, el trazo, la voz, el susurro, el sonido, el silencio. Todo es hermenéutico, todo es mensaje, todo nos habla, y el hombre mismo, su cuerpo y su mente, es un texto que da de qué hablar. Vivir en sociedad es escribir la vida de cada persona y de su relación con el otro.

Además de la ciencia sabemos que el arte, la imaginación, la fantasía y el mundo simbólico que existe en lo más profundo de su ser permiten a la persona crear conexiones, ponderar acciones, juzgar situaciones, ejecutar planes y programas, desarrollar investigaciones, establecer analogías, idear creaciones, dialogar propuestas, llegar a conclusiones tanto colegiadas como aquellas afines a su universo personal, evaluar y establecer nuevas y mejores estrategias de vida en comunidad, interpretar el mundo y sus sistemas y estructuras. Todo esto se le da en un horizonte dialógico que está unido a tres acciones hermenéuticas: intencionalidad, interpretabilidad y sentido.

Resulta necesario entonces que cada individuo tenga una cierta idea de los elementos de su lenguaje formal, informal y no-formal que cuenta como capacidades para comunicarse consigo y con sus semejantes, con el fin de posibilitar una integración de los modelos unívocos y equívocos de interpretación del mundo y crear así su propia narrativa existencial. En suma, el lenguaje es el elemento propiciatorio para la transmisión de la cultura, de su fortalecimiento, acrecentamiento y preservación.

Pensar la hermenéutica, sus variadas facetas y formas resulta pertinente en estos tiempos convulsos, al mismo tiempo que propicia la reflexión filosófica de los tantos modos que hay de encuentro con el otro, el semejante, tan distinto y tan igual, tan cercano como misterioso, tan enriquecedor de valores humanos como descubridor de la propia riqueza humanística personal.

La palabra hermenéutica lleva en sí misma su objeto de estudio, ἑρμηνεύειν significa “interpretar”, lo cual ciertamente apunta a la capacidad que tiene el ser humano de conocer, de comprender, de esclarecer. Voy a tomar de Jean Grondin la definición de hermenéutica que es propicia a este trabajo:

Desde G. Ebeling se suele diferenciar tres direcciones de ἑρμηνεύειν: expresar (afirmar, hablar), explicar (interpretar, aclarar) y traducir (trasladar). No es difícil percatarse de que los dos últimos significados se pueden expresar con la misma palabra, puesto que traducir, o sea el traslado de sonidos extraños a un discurso familiar, es en cierto modo interpretar. El traductor

debe aclarar o hacer comprensible lo que quiere decir un sentido foráneo. De esta manera quedan dos significados principales de ἐρμηνεύειν: expresar e interpretar. (2002: 45)

En todos estos verbos hay algo que los hace comunes, y es la necesidad de transformar la realidad en algo inteligible, poseedor de sentido y de significado, sentido porque da una razón de ser, significado porque su ser es expresión o signo de una idea o de un objeto.

Al estudiar la hermenéutica de pensadores como Gadamer, Ricœur, Peirce y otros me encontré con una que llamó mi atención de inmediato, se trataba de la propuesta del filósofo Mauricio Beuchot, analógico-icónica, y encontré en ella el esfuerzo del pensamiento por interpretar el mundo, sus seres y fenómenos desde la mirada analógica, es decir, con un sentido de proporcionalidad que intenta, al menos, no caer en dogmatismos o relativismos sino que se sustenta en un equilibrio que intenta advenir saberes y acciones justos.

A partir de las lecturas de la obra beuchotiana, el trabajo de investigación que propongo reflexiona sobre los conceptos fundamentales de esta hermenéutica analógico-icónica, que ha tenido un recibimiento positivo en las ciencias sociales y las humanidades que no sólo tiene alcances en México sino en otros países del mundo.

Mauricio Beuchot propone una hermenéutica capaz de crear un puente, una concordancia entre los diversos saberes de lo humano partiendo de la analogía, que es la proporción, la armonía, la postura equilibrada. Esta hermenéutica analógica es empleada en diversas disciplinas sobre todo las del ámbito de las humanidades cuya tarea es buscar equilibrios en la pluralidad de los quehaceres, metodologías, conceptos, programas, formas de ser y estar en el mundo de los seres humanos.

Personalmente encuentro un acabado humanismo en Beuchot, que entiendo no como la corriente filosófica renacentista, o la exaltación antropocentrista inamovible, o la razón que rige el ser y hacer de ciencia, tecnología y arte, sino como un proyecto de re-lectura de los valores de dignidad humana, justicia, igualdad, libertad, diálogo y solidaridad en cada persona y en los grupos humanos, frente al totalitarismo, la domesticación, la ignorancia, la barbarie y la desigualdad. El progreso humano nos ha colocado frente a un sentimiento de soledad, angustia y pérdida de sentido de la vida; la razón sola, sus ideales de cambio, de transformación, de tecnología, han creado una sociedad regida por

el espejismo del tener, del poseer información, del hacer compulsivos. El humanismo nos debe llevar a un terreno de lectura y diálogo con nosotros y con nuestros semejantes con el fin de tender puentes en la búsqueda no de una unificación estática sino de una valoración comunitaria de los más altos y dignos bienes y valores de la naturaleza y de la cultura para crecer habitando esta morada que llamamos vida humana. Artes, ciencia, filosofía, tecnología, tradición, educación, religión, política, derecho son narrativas con sus propias metodologías, propuestas, perplejidades, alcances, incógnitas, valores y logros que constituyen, solas y en combinación, la realidad de formación hacia una vida buena, sabia, libre y trascendente.

Uno de los problemas fundamentales en la actualidad es precisamente la amplitud de conocimientos que generan las diversas tecnologías de la información, internet y las redes sociales se han convertido en los puntales para encontrar saberes, opiniones, relaciones, acontecimientos. De esta manera el proceso de comprensión e interpretación ante la diversidad de fenómenos y experiencias dados en la realidad cotidiana tanto de la sociedad en su conjunto como de los seres humanos individualmente se hace una tarea de mucha importancia.

Frente a las visiones y posturas de unicidad y pluralidad de los discursos en todos los quehaceres de la vida, las huellas analógicas pueden ofrecer una amplitud humanística en la construcción siempre versátil de la vida de las personas. Estas huellas analógico-humanísticas, como yo las llamo, posibilitan el surgimiento de puntos de equilibrio en la tarea de comprender el ser y hacer de los individuos, en otras palabras, entre los elementos unívocos de sus diversas narrativas como de los equívocos, en las variadas parcelas de su existencia. El propio Beuchot dice:

...la analogía puede albergar en su seno tanto la metonimia como la metáfora...la metonimia, que es el paso de los efectos a las causas, de las partes o fragmentos al todo, o de los individuos a los universales. Y también la metáfora, que es la traslación de sentidos y referencias, o la tensión entre sentido literal y el sentido figurado, translaticio. (1999a: 18-19)

La hermenéutica, como arte y ciencia de la interpretación, permite establecer puentes en las diferentes formas de ser y vivir de los individuos que los lleven, como dice Mauricio Beuchot “a una moderación prudencial, a una *phrónesis*” (op. cit.: 13), que es una virtud de la *prâxis*, por cuanto la *phrónesis* o saber prudencial “es un modo de estar en la verdad”, según lo afirma Aristóteles en el Libro VI de la *Metafísica*; o a ese equilibrio que

mantenga una relación integral en la que exista moderación entre su vida personal y su vida comunitaria.

La hermenéutica analógico-icónica es poseedora de ciertos rasgos que pueden acercar a la persona a un conocimiento más profundo de su ser, de sus valores, de sus estrategias comunicacionales y hallar así la enorme riqueza humanística de la acción comunicativa. Cada ser humano es un promotor de los ideales humanitarios que el mundo necesita y que pueden ser desarrollados a partir del diálogo que permita, por lo menos, iluminar en la búsqueda de una conciencia humanitaria ante la actual crisis social y cultural que vive la comunidad mundial.

INTRODUCCIÓN

Este año se festejan veintiún años de que diera inicio la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot Puente, en que la presentara de manera oficial en el Congreso Nacional de Filosofía de 1993, que tuvo lugar en Cuernavaca, Morelos, México.

El presente trabajo de investigación fue pensado para ser un estudio capaz de hacer una reflexión y acometer un abordaje sobre la propuesta hermenéutica analógico-icónica de este gran filósofo mexicano, admirado por mí, de los principios y estructuras de su propuesta filosófica, de sus comprensiones, valores e ideales.

Para tal efecto, llevé a cabo tres modos de lectura con sus respectivas peculiaridades y a los que di por nombres: las formas, las funciones y las marcas de la hermenéutica analógica.

I) Triple Eje

Siguiendo este esquema y aplicando las tres categorías a la hermenéutica analógica, se afirma lo siguiente:

1.- Las formas abordan la fundamentación de la hermenéutica analógica en el orden del ser:

Basada en la afirmación escolástica de que *“la forma da el ser a la cosa”* o *forma dat esse rei*, considero que las formas son los principios activos, esenciales, en los que descansa la hermenéutica de Beuchot: ser analógica y ser icónica. Las formas son, por tanto, la identidad misma, la esencia de la hermenéutica beuchotiana.

2.- Las funciones abarcan los elementos prácticos en áreas concretas y bien definidas en las que se observa la mayor influencia de la hermenéutica analógica:

Se refieren al obrar, pues la hermenéutica beuchotiana ha sido desde siempre cercana y muy sensible a las realidades concretas del mundo y a las diversas disciplinas del saber humano que han encontrado en ella una posibilidad de enriquecimiento de sus estructuras conceptuales y de sus propuestas.

3.- Las marcas realizan un acercamiento y un encuentro con realidades de la experiencia íntima del ser humano, que yo llamo vestigios y huellas:

Aluden al mundo íntimo de la persona, a su sistema de creencias, mitos, inspiraciones creacionales, vivencias psíquicas y estados del alma.

II) Hipótesis y triple línea de investigación

Mi trabajo de investigación se centra en una investigación que pretende confirmar (o no) la correspondencia entre las tres facetas que estudio –formas, funciones y marcas— y el pensamiento hermenéutico de Beuchot en tres líneas de estudio:

A) Si las formas se corresponden con la analogicidad y la iconicidad, que es el ser propio, la esencia de la hermenéutica beuchotiana.

B) Si las funciones se corresponden a la visión práctica de esta hermenéutica analógico-icónica con la Ética, los derechos humanos y el concepto de humanismo según Beuchot.

C) Si las marcas se corresponden con la idea que tiene Beuchot de Dios, el arte y la vida del inconsciente.

III) Algunas interrogaciones

En suma: ¿existe o no correspondencia? ¿Es lo analógico-icónico de esta hermenéutica una estructura formal? ¿Es la Ética y el humanismo ámbitos donde esta hermenéutica puede ser aplicada? ¿Es el concepto de Dios, la psiquis y el arte una marca, una huella impresa en el alma humana? Esta hipótesis es pues lo que me propongo demostrar.

IV) Metodología

Mi trabajo de investigación se desarrolla en el horizonte de la hermenéutica pues pretendo hallar la coherencia y la correspondencia entre la triple faceta que propongo con los fundamentos de la hermenéutica analógico-icónica, estableciendo entre estos dos horizontes, el personal y el de Beuchot, un diálogo de comprensión e interpretación que muestre cómo la hermenéutica analógico-icónica puede, con razón, ser abordada sin contradicciones con las formas, las funciones y las marcas como facetas de integración y comprensión de sentido.

La metodología que emplearé es la analítica, dada por la lectura e interpretación de las notas esenciales de la hermenéutica analógico-icónica que permita descubrir en ellas la unidad patente con las formas, funciones y marcas.

Sabemos que la nuestra es una sociedad plural, en constante cambio, expresión de un cúmulo de ideas, estilos, formas de ser, de vivir, de hacer. Esta diversidad puede propiciar actitudes como la confusión, la indeterminación o el exceso, y es aquí precisamente donde entra el esfuerzo hermenéutico por tender lazos entre los entes, los fenómenos y las experiencias para clarificar el puesto de las personas en la vida. Esta tarea de crear puentes mediante lecturas correctas de la realidad y de la dignidad de la persona humana es, además de una hermenéutica de corte analógico, una forma de humanismo: yo la llamo hermenéutica humanista porque es la colaboración de los diversos saberes y disciplinas dados a la tarea de propiciar sentidos de convivencia, justicia y equidad en la sociedad humana. Estimo que es uno de los proyectos de la hermenéutica analógico-icónica de Mauricio Beuchot, de lo contrario no tendría preocupación real por abordar el tema crucial de los derechos humanos.

En virtud de la hermenéutica-analógica el individuo puede integrar y crear puentes que armonicen y equilibren el ejercicio metonímico –céntrico y metodológico— de su vida cotidiana, con el ejercicio metafórico –asociativo y simbólico— para colocarse en un horizonte que incluya la apertura y la escucha, el ofrecimiento y el recibimiento, el consentir y el disentir, lo trascendente y lo inmanente como huellas reales de un humanismo dialógico.

Si la realidad humana está construida por elementos unívocos su visión será la de un ser humano cuyo horizonte existencial se determine en la estructura, la norma, la fórmula: el mundo como intencionalidad.

Si está construida por elementos simbólicos su visión será la de un ser humano cuyo horizonte existencial se determine en la asociación, en el rompimiento, en lo caótico: el mundo como pura vivencia.

V) Aplicación en lo personal

El estudio del pensamiento y la asiduidad a la obra de Mauricio Beuchot me han permitido aplicar en mi existencia cuatro elementos, he hallado una amplitud de horizonte ampliada por esta cuádruple profundización:

Primera: la importante relación entre el ser metonímico y el ser metafórico como fuente de riqueza en las diversas ciencias y en toda disciplina del saber y hacer humanos.

Segunda: el reconocimiento de la libre asociación de huellas, datos, fantasías, mitologías personales, esto es, su saber y su ser metafórico.

Tercera: el encuentro entre el deber ser y el querer personal como puente, como equilibrio hermenéutico en la vida comunitaria, en la acción dialógica.

Cuarta: el descubrimiento de las huellas de la hermenéutica como diálogo con la vida a fin de llegar a un humanismo pleno fundado en la naturaleza humana, en la dignidad de la persona.

A la luz de estas cuatro cavilaciones se revela cómo, desde la antigüedad hasta nuestro complejo presente, se ha analizado, en ángulos diversos, el lenguaje en su dinámica con la ciencia, las artes y las humanidades, la forma en que abordamos una porción de realidad, la traducimos, interpretamos sus mensajes, los damos a conocer, los entendemos y le agregamos datos individuales constituyen, en sí y por sí mismos, actos hermenéuticos.

VI) Beuchot y el proceso interpretativo

En una de sus obras fundamentales (*vid.* 2005d: 31-33) Beuchot hace mención de los momentos del acto hermenéutico que constituyen el proceso interpretativo. El primer momento inicia con una delimitación, se trata de una pregunta interpretativa que dispone a la mente hacia un conocimiento. El segundo momento lo constituye un juicio interpretativo que surge como hipótesis y deviene tesis, que va a “des-condicionalizar”, dice Beuchot, la hipótesis para constatar su cumplimiento, convirtiéndose en un argumento de abducción –tercer momento— o argumentación interpretativa en la que las premisas o argumento se constatarán por las hipótesis que lleguen a la conclusión. Este tercer momento interpretativo es considerado por Beuchot según tres formas específicas de inferencias:

Modus ponens $((P \supset Q) \wedge P) \supset Q$; $[(P \supset Q), P \vdash Q]$, empleado por Jan Łukasiewicz y Rudolf Carnap para la justificación de los métodos deductivos de las ciencias formales.

Modus tollens $((p \supset q) \wedge \sim q) \supset \sim p$; $[(P \supset Q), \sim Q \vdash \sim P]$, empleado de manera constante por Popper como un modelo falsacionista (*cfr. La lógica de la investigación científica*).

Modo retroductivo (abductivo, de presunción) $((p \supset q) \wedge q) \supset p$, empleado por Peirce, que surge de la descripción de un hecho para alcanzar una hipótesis que lo aclare.

Distinguir estos momentos hermenéuticos acerca a la mejor comprensión del acto interpretativo que es la esencia de la hermenéutica. (vid. 2005d: 31-33).

Siempre ha sido una tarea de primer orden el análisis de la comunicación entre seres humanos y de la interpretación de los valores metonímicos, metafóricos y analógicos que luego se traducen en lenguajes complejos que constantemente actualizan, aplican y reconstruyen el marco crítico-práxico del ser y hacer humano en la sociedad, de ahí la necesidad de estudiar a fondo la aportación que la hermenéutica hace, y para este trabajo, la de Mauricio Beuchot Puente en concreto: su hermenéutica analógica.

BIOGRAFÍA MÍNIMA DE MAURICIO BEUCHOT PUENTE *

Mauricio Beuchot Puente nació en Torreón, Coahuila, el 4 de marzo de 1950. Es un filósofo mexicano reconocido en México y el mundo. Creador de la hermenéutica analógica. Su primer libro, *Elementos de semiótica*, data de 1979 y a la fecha su producción literaria ha sido constante y fértil. Su trabajo e investigación aborda temas cruciales de la cultura, como la antropología, la semiótica, la ética, el psicoanálisis, el arte, la religión, la historia de la filosofía, la lingüística, la política, la educación, la lógica y los derechos humanos. No existe tema que deje de ser profundizado para encontrar caminos de entendimiento que acerquen al hombre a la verdad y a la fraternidad.

Estudioso de las lenguas griega y latina, de la filosofía y las humanidades, del período medieval. Su tesis de licenciatura, *Estructura y función de la metafísica de Aristóteles* (1976) ya ha sido publicada, sus estudios de maestría los realizó en la Universidad Iberoamericana culminando con la tesis *Sobre el problema de los universales en la filosofía analítica y en la metafísica tomista* (1980), que es ahora un libro editado por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido Coordinador del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM de 1990 a 1996.

Desde agosto de 1994 es dictaminador del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y desde 1997 consultor teológico de la Comisión Arquidiocesana de Justicia y Paz del Arzobispado de México.

Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) desde 1985, miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid desde 1990, socio honorario de la Sociedad Cultural Sor Juana Inés de la Cruz a partir de 1996, miembro de número de la Academia de Doctores en Humanidades desde 1996, miembro de la Academia Pontificia Santo Tomás de Aquino, miembro de la Academia Mexicana de la Lengua desde 1997 y miembro de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos a partir de 1992. Entre otras distinciones recibió el Premio Universidad Nacional 2000 de Investigación de Humanidades que le otorgó la Universidad Nacional Autónoma de México.

En la actualidad se desempeña como profesor e investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Recientemente la Universidad Anáhuac del Sur (México) le otorgó el Doctorado Honoris Causa por su trayectoria y aportaciones a la cultura mexicana y universal en el campo filosófico y humanístico.

En el ámbito editorial, como asesor e investigador, es miembro del consejo de redacción de numerosas revistas y publicaciones entre las que se menciona:

Revista de semiótica *Morphé* (Maestría en Ciencias del Lenguaje de la Universidad Autónoma de Puebla)

Revista Pedagógica (Universidad Pedagógica Nacional)

Anuario *Saber Novohispano* (Centro de Estudios Novohispanos de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Zacatecas)

Revista *Diánoia* (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM)

Revista española de filosofía medieval (Universidad de Zaragoza, España)

Revista *Novahispania* (UNAM)

Revista *Logos* (Universidad La Salle, México)

Revista *Semiótica* (Journal of the International Association for Semiotic Studies, Berlin-New York: Mouton-De Gruyter)

Revista *Anámnesis* (México, D.F.)

Revista *Tópicos* (Universidad Panamericana, México)

Revista *Seminarios de Filosofía* (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Consejo editorial de *La vasija. Revista independiente especializada en educación y ciencias del hombre* (México, D. F.)

Revista Medievalia (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México)

Revista de Filosofía de la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela)

Justicia y Paz. Revista de Derechos Humanos (México)

Advisory Board del boletín *Colegios. The Newsletter on the History of Ideas in Colonial Latin America*, Our Lady of the Lake University (San Antonio, Texas, E.U.A.)

Pertenece a las siguientes Asociaciones Científicas:

Asociación Filosófica de México (México, D.F.)

Società Internazionale Tommaso d'Aquino (Roma, Italia)

Societas Internationalis Studiis Neolatinis Provehendis (Toronto, Canadá)

Society for the Eighteen Century Studies (Minnesota, EUA)

Sociedad de Filosofía Medieval (Zaragoza, España)

Asociación de Hispanismo Filosófico (Madrid, España)

British Society for the History of Philosophy (Londres, Inglaterra)

Asociación Internacional de Historia de las Religiones (México, D.F.)

Asociación Mexicana de Semiótica (México, D.F.)

Programa Internacional de Rescate e Investigación del Pensamiento Colonial Iberoamericano (Caracas, Venezuela)

Mauricio Beuchot se ha dedicado, desde 1975, a divulgar el pensamiento filosófico, trabajando en la promoción, desde su labor como investigador y docente, de la defensa de los valores universales de la persona humana, 37 años de búsqueda del fundamento, sentido y significado del ser humano en el “texto” del universo.

* Nora María Matamoros Franco. En <<http://ensayistas.org/filosofos/mexico/beuchot>> Proyecto Ensayo Hispánico ISBN 0-9763880-0-6, creado por José Luis Gómez-Martínez

Blog del seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México dedicado a la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot [<http://seminariohermeneutica.blogspot.mx/>]

OBRA POR ORDEN CRONOLÓGICO

1979

Elementos de semiótica

1980

Estructura y función de la metafísica
Sobre el estatuto de la filosofía y la ciencia

1981

El problema de los universales
La filosofía del lenguaje en la Edad Media

1983

Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica

1985

Ensayos marginales sobre Aristóteles
La lógica mexicana del siglo de oro (en colaboración con W. Redmond)

1986

Lingüística estructural y filosofía
Lógica y ontología
Opúsculos filosóficos selectos. Santo Tomás de Aquino
Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el cuarto centenario de su muerte, 1584-1984

1987

Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje
Conocimiento, causalidad y metafísica
Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo
Filósofos dominicanos novohispanos (Entre sus colegios y la universidad)
Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz (en colaboración con W. Redmond)

1988

Significado y discurso. La filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales

1989

Los principios de la filosofía social de Santo Tomás: Líneas generales del pensamiento socio-político de Santo Tomás de Aquino
Hermenéutica, lenguaje e inconsciente

1990

La filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato

El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía (en colaboración con J. Íñiguez)

1991

La filosofía del lenguaje en la Edad Media

Metafísica y persona. Perspectivas del pensamiento de Santo Tomás de Aquino

Estudios de historia y de filosofía en el México colonial

Tópicos de filosofía y lenguaje

1992

La teología de los dominicos novohispanos de México en el siglo XVI

La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval: su repercusión en la filosofía analítica actual

Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino

La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI

El concepto de Materia (en colaboración con autores varios)

Dos homenajes: Alonso de la Vera Cruz y Francisco Xavier Clavigero (Beuchot y Navarro, comps.)

1993

Signo y lenguaje en la filosofía medieval

Filosofía y derechos humanos (los derechos humanos y su fundamentación filosófica)

Ensayos sobre teoría de la argumentación (en colaboración con E. González Ruiz)

La fundamentación filosófica de los derechos humanos en Jacques Maritain

La luz imaginaria. Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos.

Sobre la distinción entre hecho y valor

1994

Metafísica, lógica y lenguaje en la filosofía medieval

Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas

El espíritu filosófico medieval

Historia de la filosofía cristiana en México (en colaboración con J. R. Sanabria)

Kircher y algunos filósofos mexicanos en el siglo XVII

Bartolomé de las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos

Significado y verdad en Apel

Reflexiones sobre la retórica desde la hermenéutica

1995

Aristas de la filosofía medieval

Pensamiento filosófico de San Vicente Ferrer

Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo

Los campos de la argumentación

La teoría de la argumentación en el México colonial (en colaboración con W. Redmond)

1996

Historia de la filosofía en el México colonial

Posmodernidad, hermenéutica y analogía

Interpretación y realidad en la filosofía actual
Filosofía y ciencia en el México dieciochesco

1997

Historia de la filosofía en el México colonial
Ética y derecho en Tomás de Aquino
Implicación, falacia y argumento
Tratado de hermenéutica analógica
Perfiles esenciales de la hermenéutica
El núcleo ontológico de la interpretación (la substancia y el lenguaje)
Algunas perspectivas de la filosofía actual en México (en colaboración con J. R. Sanabria)

1998

La retórica como pragmática y hermenéutica
Los católicos mexicanos y los derechos humanos en los últimos 50 años (1948-1998)
Los derechos humanos en la filosofía analítica: Ronald Dworkin
Filosofía y cultura novohispanas (en colaboración con B. Navarro)
La formación de las virtudes como paradigma analógico de educación
Historia de la filosofía. Desde la antigüedad hasta la postmodernidad (en colaboración con M. A. Sobrino)

1999

Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo
Derechos humanos. Historia y filosofía
Heurística y hermenéutica

2000

Derechos humanos y naturaleza humana (en colaboración con J. Saldaña)
Filosofía, retórica e interpretación
La naturaleza de la hermenéutica analógica (en Gutiérrez Robles, A., *La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad*)

2001

Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias. Memoria (Beuchot y Velasco, comps.)
Hermenéutica, estética e historia. Memoria. Cuarta Jornada de Hermenéutica

2002

Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas
Estudios sobre Peirce y la escolástica
La hermenéutica analógica en la pedagogía

2003

Hermenéutica analógica y del umbral
Hermenéutica analógica y ética
Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina

El ser y la poesía. El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético
Humanismo novohispano
Microcosmos. El hombre como compendio del ser
Quintas Jornadas Hermenéuticas (en colaboración con A. Velasco)

2004

Hermenéutica, analogía y símbolo
Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico
Ética
Filosofía y derechos humanos
La semiótica. Teoría del signo y el lenguaje en la historia
El tomismo en el México del siglo XX
Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino
Introducción a la Lógica
*Sobre la oportunidad y necesidad de una hermenéutica analógico-icónica (en Irigoyen Troconis, M. P., *Hermenéutica, analogía y discurso*)*

2005

En el camino de la hermenéutica analógica
Interculturalidad y derechos humanos
Historia de la filosofía del lenguaje
Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación

2006

Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura
Filosofía política
Hermenéutica analógica y hermenéutica débil (en colaboración con G. Vattimo y A. Velasco)
Lógica y metafísica en la Nueva España
Ciencia y filosofía en México en el siglo XX
Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía
Sextas Jornadas de Hermenéutica

2007

Compendio de hermenéutica analógica
Temas de ética aplicada
Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía
Hermenéutica analógica y educación
Phrónesis, analogía y hermenéutica
Semántica de las imágenes. Figuración, fantasía e iconicidad
Sobre el futuro de la filosofía en México
Perspectivas y aproximaciones a los derechos humanos desde la hermenéutica analógica

2008

Facetas del pensamiento colonial mexicano
Hermenéutica analógico-icónica y teología
Cartografía del pensamiento novohispano

Conocimiento, realidad y acción en Santo Tomás de Aquino
Hermenéutica analógico-icónica y teología
Ciencia mestiza. Hermenéutica analógica y psicoanálisis (en colaboración con J. Tubert-Oklander)
La hermenéutica y las nuevas ontologías

2009

Microcosmos. El hombre como compendio del ser
Hermenéutica analógica y educación multicultural

2010

Hermenéutica analógica, símbolo y ontología
Hermenéutica analógica y religión
La hermenéutica analógica en la historia
La pedagogía y la hermenéutica analógica
Retóricos de la Nueva España
Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía (en colaboración con F. Arenas-Dolz)

2011

Manual de Filosofía
Metáforas de nuestra vida. Antropología e interpretación
Filosofía y lenguaje en la Nueva España
Hermenéutica, analogía y ciencias sociales
Hermenéutica, conocimiento y educación
La filosofía en México. Problemas teóricos e históricos
Guillermo Hurtado. Por qué no soy falibilista y otros ensayos filosóficos
Hermenéutica analógica e interculturalidad
La ley natural como fundamentación filosófica de los derechos humanos. Hermenéutica analógica y ontología

2012

Belleza y analogía. Una introducción a la estética
Ordo analogiae. Interpretación y construcción del mundo
La hermenéutica en la Edad Media
Los principios de la filosofía social de Santo Tomás. Líneas generales del pensamiento sociopolítico de Santo Tomás de Aquino
Actualidad de lo pasado. Algunas teorías filosóficas clásicas y su vigencia en el presente
Sobre la educación y la hermenéutica
Hacia una pragmática analógica

2013

Bachofen o la mitología paradójica (en *La Jornada dominical*, núm. 975)
Ontología y poesía. En el entrecruce de la hermenéutica y la analogía
Historia de la filosofía medieval
Hermenéutica analógica y ontología

Hermenéutica y analogía en la filosofía medieval

2014

Semiótica

El verso y el juicio

Traducciones del latín **

1976

San Alberto Magno. *Opúsculo de lo bello y lo bueno*

1986

G. W. Leibniz. *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades (1686)*

G. W. Leibniz. *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*

Juan de Santo Tomás. *Compendio de lógica*

Pedro Hispano. *Tractatus llamados después Summule Logicales*

Tomás de Mercado. *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*

1987

Juan de Santo Tomás. *Cuestiones de lógica*

1989

Alonso de la Vera Cruz. *Libro de los elencos sofísticos*

Alonso de la Vera Cruz. *Libro de los tópicos dialécticos*

Juan de Santo Tomás. *De los signos y los conceptos*

1993

Juan de Santo Tomás. *Teoría aristotélica de la ciencia*

1994

T. de Mercado. *Libro de los predicamentos o categorías*

1995

J. Zapata y Sandoval. *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta, Segunda parte*

1997

J. J. de Eguiara y Eguren. *La filosofía de la trascendencia (Selectae Dissertationes Mexicanae, tract. I, dissert, 1-2)*

** Nora María Matamoros Franco. En <<http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/beuchot/biblio-de.htm>> Proyecto Ensayo Hispánico ISBN 0-9763880-0-6, creado por José Luis Gómez-Martínez

CAPÍTULO I Aproximaciones y delimitaciones

En el contexto de este apartado debo señalar, por principio moral, mi desconocimiento de la entera obra y pensamiento, así como de algunas lenguas originales, de los filósofos de quienes voy a escribir, en el apartado 1.3. (pp. 56-107), un breve esbozo de su indagación hermenéutica. Esto no significa, por otra parte, el desdoro de este trabajo de investigación y la línea objetiva que lo sustenta.

No parece ser provechoso repetir los conceptos más aprendidos y empleados de estos pensadores, para eso están las propias obras que ellos escribieron y aquellas que destacados exégetas y estudiosos han producido.

Sólo me detendré en algunas ideas de cada uno de los que he escogido y que arrojan reflexiones necesarias en el marco de este trabajo. El orden cronológico empleado está basado en su fecha de nacimiento y como se podrá observar, la elección de ideas de cada uno guarda una lógica dada por el interés personal de indagar ideas que en el futuro puedan ser de utilidad a la hermenéutica.

Hablar de la analogía hasta agotar todas sus facetas requiere un trabajo inmenso que precisaría un análisis intenso y exhaustivo de todos los pensadores y la tradición hermenéutica desde Platón hasta nuestros días, tarea que sobrepasa los límites de esta investigación. Me centraré entonces, en los apartados 1.1. y 1.2., en explicar las ideas centrales de la analogía, sus claves y el papel que juega en la hermenéutica beuchotiana.

1.1. La analogía en la relación Aristóteles–Santo Tomás de Aquino–Tomás de Vío Cayetano–Mauricio Beuchot

Vamos a ver el seguimiento de la analogía de Beuchot, que elabora a partir de Tomás de Vío, intérprete de Tomás de Aquino quien estudió la obra de Aristóteles a través de los trabajos de los filósofos árabes.

1.- Aristóteles

En *Poet.*, 21, 1457 b 18; 22. 1459 a 5-10; *Ret.*, III, 10, 1411 a 1-5; III, 2, 1405 a 10-15; III, 11, 1411 b 20-1412 a 10; y *Ética Nicomaquea*, I, 6, 1096 b 27-29) alude a la analogía.

Además en *Metaphysica* señala:

Lo que es uno lo es, o según el número, o según la especie, o según el género, o según la analogía...Y siempre los modos posteriores acompañan a los anteriores; por ejemplo, todo lo que es uno por el número lo es también por la especie; pero lo que es uno por la especie, no siempre lo es también por el número. Por el género, en cambio, es uno todo lo que lo es por la especie; pero lo que lo es por el género, no siempre lo es también por la especie, sino por analogía; pero lo que es uno por analogía, no siempre lo es por el género. (*Meth.*, V, 6, 1016 b 30-1017 a 5)

Es decir, el cuarto término es al tercero como el segundo al primero, siendo la analogía una unidad entre cosas, aunque éstas no se encuentren bajo el mismo género.

Carlos Llano Cifuentes sostiene que Aristóteles en la *Metafísica* “echa mano de la analogía en tres cuestiones principales...a fin de explicar la relación entre sustancia y accidente, entre acto y potencia; y entre forma y privación” (“Cuatro conceptos para un pensamiento no ilustrado (analogía, otredad, empatía y epimeleia”, en *Tópicos, revista de Filosofía*, núm. 6, 120), puesto que en realidades diversas, como las de los binomios expresados arriba por el filósofo, existe algo que les da unidad, coherencia y orden, y esto es precisamente lo que hace la analogía. Más adelante Llano Cifuentes explica que la analogía, expresada en los tres binomios anteriores, posee estas características:

- a) la analogía logra la unidad acogiendo la diferencia.
- b) las diferencias que abraza son diferencias críticas y máximas.
- c) las diferencias acogidas llegan a abarcar los extremos del ser y no ser...
- d) por último, la analogía es un recurso noético arbitrario por Aristóteles para unir lo diferente de manera que se mantenga la unidad sin perder las diferencias; y se mantengan las diferencias sin abolir la unidad. (*Op. cit.*, 124)

Es la analogía la que da síntesis a la inteligibilidad en la comprensión del sentido y del significado en la diversidad los seres del mundo.

2.- Santo Tomás de Aquino

El Aquinate toma de Aristóteles sus trabajos sobre la analogía pero añade dos aportaciones: la unidad analógica de proporción y la unidad analógica de proporcionalidad:

...se considera la conveniencia recíproca no de dos cosas que son entre sí proporcionadas, sino más bien la conveniencia de dos proporciones entre sí, como por ejemplo el seis conviene con el cuatro por el hecho de que lo mismo que el seis es el doble de tres, así el cuatro es el doble de dos; la primera relación es de proporción, la segunda en cambio es de proporcionalidad. (*De Veritate*, q. 2, a. 11, c.)

En el *De Veritate* (q. 2, a. 11) Santo Tomás de Aquino, después de hacer una reflexión sobre los acercamientos a la perfección divina a través de la univocidad y la equivocidad, apunta finalmente a la importancia de la analogía:

a) Analogía según *proportionis*, que es la analogía de relaciones, en la que una cosa se predica de otras dos, como el ser se dice de la substancia y del accidente.

b) Analogía según *proportionalitatis* propia, la cual establece relaciones cualitativas, no cuantitativas, entre el Ser Divino y las creaturas, que reciben la perfección por participación de Dios, de ahí que sólo se prediquen de Dios con proporcionalidad.

c) Analogía de proporcionalidad impropia o metafórica, que emplea la predicación de manera indirecta (Dios es como un león, asociando el término a la fuerza y al poder divinos), siendo esta analogía poco útil a la hora de establecer relaciones de semejanza entre el Ser Divino y los seres creados. ¿Es entonces esta analogía la mejor a la hora de hablar de Dios? Los estudiosos se dividen:

Según G. Klubertanz Sto. Tomás la abandona como forma más perfecta para expresar en el orden lógico las relaciones ontológicas entre Dios y las creaturas después de 1256, en el período posterior al *De Veritate*. Según B. Mondin, aunque Tomás no la abandona totalmente; le concede prioridad a la de atribución, de hecho, Santo Tomás ha continuado a utilizar la analogía de proporcionalidad propia, aún después del *De Veritate*, para describir las relaciones de semejanza existente entre Dios y las creaturas. Léase, por ejemplo, *S. Th.*, I-II, q. 3 a. 5 ad 1. (Luciani Rivero, *El misterio de la diferencia: un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, 2002: 41)

De acuerdo a Enrico Nicoletti, el *De Veritate* queda esquematizado de esta forma (1987: 140):



La segunda aportación es la que se refiere a los nombres analógicos. Un nombre se predica de diversas cosas de varios modos, de manera unívoca, de manera equívoca y cuando los términos son en parte diversos y en parte no, es decir predicación analógica, proporcional:

...algunos nombres son dados a Dios y a las criaturas analógicamente, y no simplemente de forma equívoca ni unívoca. Pues no podemos nombrar a Dios a no ser partiendo de las criaturas, como ya se dijo. Y así, todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice por la relación que la criatura tiene con Dios como principio y causa, en quien preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas. Este modo de interrelación es el punto medio entre la pura equivocidad y la simple univocidad. Pues en la relación analógica no hay un solo sentido, como sucede con los nombres unívocos, ni sentidos totalmente distintos, como sucede con los equívocos; porque el nombre que analógicamente se da a muchas cosas expresa distintas proporciones; a algún determinado uno, como el nombre sano, dicho de la orina, expresa el signo de salud del animal; y dicho de la medicina, en cambio, expresa la causa de la misma salud. (*S.Th.*, I, q. 13, a. 5, c.)

En el orden lógico existe una diferencia entre el analogado principal y los analogados secundarios, así pues, existe una analogía de muchos a uno y una analogía de uno a otro:

Así se dice que la medicina y la orina son sanas porque las dos se ordenan y refieren a la salud del animal, la primera como causa y la otra como indicio; la segunda, cuando una cosa se

relaciona con otra: así se dice medicina sana y animal sano, en cuanto aquélla es la causa de la salud en éste. (*S. Th.*, I, q. 13, a. 5, c.)

Así pues hay dos clases de unidad de analogía –de proporción y de proporcionalidad—; en *De Veritate* desarrolla la analogía de proporcionalidad mientras que en el *Comentario a las Sentencias* y en la *Summa theologiae* estudia la analogía de orden o de atribución intrínseca.

3.- Tomás de Vío, Cayetano

I. La analogía: definición, tipos y consideraciones

En el *De nominum analogia* escribe lo que ha de entenderse cuando se habla de analogía:

La palabra analogía, (según la hemos recibido de los griegos) significa proporción o proporcionalidad. Sin embargo, este concepto es tan extenso y tan vario que llamamos abusivamente análogos a muchos nombres, y si reuniéramos todas las distinciones, se crearía una confusión. Mas, para que el sentido directo no se vea entorpecido por el sentido indirecto, y para que no se nos acuse de simpleza en la forma de expresión, comprendemos todos sus significados en una clasificación de tres miembros, y procederemos de lo menos propiamente análogo a lo verdaderamente análogo. Todos los análogos se reducen, pues, a tres clases de analogía: a saber, a la analogía de desigualdad, a la analogía de atribución y a la analogía de proporcionalidad. (I, 2-3)

Distingue, pues, tres tipos de analogía: la analogía de desigualdad, la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad, que divide en dos: analogía propia y analogía metafórica.

La analogía tiene por característica que las cosas análogas sean idénticas en cierto sentido pero en otro no, que sean simultáneamente idénticas y diversas, pero en términos relativos y formales:

Analogata sunt quorum nomen est commune et ratio secundum illud nomen est aliquo modo eadem, et aliquo modo diversa, seu secundum quid eadem et secundum quid diversa. (Tractatus super librum de ente et essentia Sancti Thomae Aquinatis, II, q. 3)

Las definiciones que maneja Cayetano en *De nominum analogia* (Igual L., V. 1989, traducción de la edición Scripta Philosophica. *De nominum analogia. De conceptu entis*. 1952. Roma, Institutum Angelicum) son:

a) Analogía de desigualdad:

Se llaman análogas por desigualdad todas aquellas cosas cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es completamente la misma, pero desigualmente participada. Así hablamos de desigualdad de perfección: cuerpo es nombre común a los cuerpos inferiores y superiores, y la razón significada de todos los cuerpos (en cuanto que son cuerpos) es la misma. (I, a. 4)

Cayetano sostiene que son unívocas para la Lógica porque considera las intenciones de los nombres, y equívocas para la Filosofía ya que ésta considera las naturalezas, menciona que Santo Tomás de Aquino llama a esta analogía según el ser solamente.

b) Analogía de atribución:

Análogas por atribución son aquellas cosas cuyo nombre es común, sin embargo la razón significada por ese nombre es la misma según el término y diversa según las relaciones a él: como sano que es un nombre común a la medicina, a la orina y al animal; pero la razón por la cual se llaman sanas todas estas realidades implica diversas relaciones a un término (es decir a la sanidad). (II, 8)

Cayetano precisa cuatro condiciones para que se cumpla esta analogía de atribución, a saber:

1ª. Que siga una denominación extrínseca de manera que sólo el primer analogado sea formal y el resto de manera extrínseca:

Todo nombre análogo por atribución, en cuanto tal, o en cuanto que es análogo, es común a los analogados y conviene al primero formalmente y a los demás con denominación extrínseca. (II, 10)

2ª. Que exista unidad numérica que permita que los analogados se tomen de dos maneras, universalmente y particularmente.

3ª. Que el primer analogado esté siempre presente en la relación de los demás según el nombre análogo.

4ª. Que el nombre análogo no tenga un significado cierto común a los diversos analogados (cfr. II, 10-15). Cayetano menciona que Santo Tomás la divide en analogía de dos a un tercero, y analogía de uno a otro (vid. II, 17, 18).

Cayetano señala que, con respecto a la forma adecuada de entender la analogía de atribución y evitar confusión, el término analogado puede convenir de manera extrínseca pero también, materialmente, puede convenir de modo intrínseco, y para mayor claridad él mismo proporciona dos ejemplos, los términos “ente” y “bien”:

El ente aunque convenga formalmente a todas las sustancias y a los accidentes etc., que se denominan entes en la medida que tienen una cierta relación con el sujeto de existencia en cuanto tal, solamente lo es la sustancia: las demás cosas se denominan entes, porque son afecciones o generaciones del ente etc., aunque también pueden llamarse entes formalmente por otra razón. Y de forma parecida ocurre con lo bueno. Aunque todos los entes sean buenos, por las bondades formalmente inherentes a ellos, se denominan buenos por la bondad primera que es su causa eficiente o ejemplar. Todas las demás cosas se llaman buenas solamente con denominación extrínseca: por aquella misma bondad, por la cual Dios es formalmente bueno en sí mismo. (II, 11)

En el primer ejemplo todas las sustancias son entes, mientras que los accidentes se llegan a denominar entes también pero por la relación que guardan con la sustancia, por ser afecciones de ella, sin embargo, en el orden de lo formal, sólo la sustancia es ente pues ella subsiste en sí misma. En el segundo ejemplo todos los entes son denominados buenos porque se generan de la bondad primera, ésta es su causa ejemplar.

Todas las cosas y seres se denominan buenos con denominación extrínseca por participar de la Bondad perfecta que es Dios.

c) Analogía de proporcionalidad:

Se llaman análogas según la proporcionalidad aquellas cosas cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es proporcionalmente la misma. O también: se llaman análogas según la proporcionalidad aquellas cosas cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es semejante según la proporción. (III, 23)

Divide ésta en analogía propia (según el ser) cuando el nombre común se dice de ambos analogados sin mediación de metáforas. Se emplea en los asuntos de la metafísica ya que con ella se conocen términos como “ente”, “virtud” y “verdad”, entre otros (III, 29), contrario a lo que sostiene Francisco Suárez, quien presenta su analogía de atribución intrínseca. Cayetano piensa que si se emplea la analogía de proporcionalidad propia para predicar la perfección o perfecciones de un ser a partir de la absoluta y eterna Perfección del Creador, se avanza notablemente en un acercamiento a Él. Comprender el mundo y los seres se da a partir de la comprensión analógica de la perfección divina.

Y es analogía metafórica cuando el nombre común tiene absolutamente una razón formal en la que un analogado es formal y el otro se dice metafóricamente (III, 25).

Cayetano entiende por proporcionalidad a toda semejanza de relaciones (III, 27-28) y muestra que la primacía de entre los tipos de analogía es la de proporcionalidad por dos motivos:

1º. Por su dignidad, porque se hace según el género de la causa formal (mientras que las otras se hacen según la denominación extrínseca.

2º. Por su nombre mismo, ya que, propiamente, sólo se le llama análogo a lo que guarda proporción, ya que Aristóteles, cuando estudia la unidad y la analogía, emplea dos expresiones: el uno por analogía y el uno por proporción (*Meth.*, V, c. 6).

La importancia de la analogía de proporcionalidad, que es superior a la analogía de atribución, se observa en la metafísica, ya que:

Según esta analogía conocemos las entidades, las bondades, las verdades, etcétera, intrínsecas de las cosas, lo cual no se conoce por la anterior analogía. De donde, sin el conocimiento de esta analogía, los procesos metafísicos se dice que están hechos sin arte. (III, 29)

En la interpretación hecha a las *Sentencias* (d. 19 q. 5 a 2) se puede observar esta preferencia. Luciani Rivero cuestiona este énfasis en la proporcionalidad y su error al no concederle importancia y validez a la analogía de atribución:

El Cayetano, al interpretar desde un punto de vista meramente lógico la analogía de atribución...no puede considerar cualquier relación intrínseca entre los analogados. Para él la analogía corresponde a un problema que pertenece sólo al orden del decir, a las relaciones de razón y nunca al orden del ser. De ahí su dificultad en aceptar una analogía de atribución intrínseca. (Luciani Rivero, *op. cit.*, 2002: 42)

II. La cuestión analógica en Cayetano

Estudiando a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino, Tomás de Vío elabora su estudio sobre la analogía.

Según el estudioso en tomismo Franco Riva, de Aristóteles cuenta con dos fuentes principales:

Il Gaetano difende la scienza dell'analogo richiamando alcuni testi, di Aristotele esplicitamente e di Tommaso d'Aquino in modo implicito. Di Aristotele si richiama soprattutto *Elenchi Sof.*, 33, 182 b 13, dove si avvisa dei pericoli di equivocità nascosti nei paralogismi. Il Gaetano ne approfitta per sottolineare che il concetto analogo deve essere inteso nella sua unità proporzionale, onde non confonderlo con un semplice caso di univocità. La citazione del Gaetano, di nuovo, è ambigua e accomodata: non acaso essa compare anche, nel capitolo successivo, tra le fonti contrarie. La seconda fonte aristotelica richiamata dal Gaetano è *Analitici Post.*, II, 14, 98 a 20-23 e 17, 99 a 16. Il primo testo è già stato sfruttato due volte dal Gaetano nel corso del *De nominum analogia*: al n. 28 —la denominazione dell'analogia di proporzionalità— e al n. 54 —l'astrazione dell'analogo—. (1995: 386)

Sin embargo, todo el trabajo de Tomás de Vío sobre la analogía en el *De nominum analogia*, está directamente basado en la lectura que hace del texto de Santo Tomás de Aquino en una obra de juventud, el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*:

Algo se predica analógicamente de tres maneras: o según la intención solamente y no según el ser; y esto ocurre cuando una intención se refiere a muchos con orden de prioridad y posterioridad y, sin embargo no tiene ser más que en uno sólo, como la intención de sanidad se refiere al animal, a la orina y al alimento de diversas maneras, en orden de prioridad y posterioridad, pero no según diverso ser, porque el ser de la sanidad no se da más que en el animal. O según el ser y no según la intención; y esto acontece cuando varios se unifican en la intención de un nombre común, pero eso común no tiene ser de la misma manera en todos, como todos los cuerpos se unifican en la intención de corporeidad. De donde el lógico, que considera la intención solamente, dice que este nombre cuerpo se predica unívocamente de todos los cuerpos; pero el ser de la naturaleza común no es de la misma razón en los cuerpos corruptibles y en los incorruptibles. Por lo cual, para el metafísico y para el físico que consideran las cosas según su ser, ni este nombre cuerpo, ni otro alguno se dice unívocamente de los corruptibles y los incorruptibles como aparece claro en el lib. X de la Metafísica, text. 5 del Filósofo y del Comentador. O según la intención y según el ser; y esto sucede cuando ni se unifican en la intención común ni en el ser, como el ente se dice de la sustancia y del accidente; y por lo que atañe a éstos es necesario que la naturaleza común tenga algún ser en cada uno de los que se predica, pero difiriendo según la razón de mayor o de menor perfección. Y de forma semejante digo, que la verdad, la bondad y otras cosas parecidas se dicen analógicamente de Dios y de las criaturas. (d. 19, q. 5, a. 2 ad 1)

Así pues: “según la intención solamente y no según el ser” (*secundum intentionem tantum et non secundum esse*) es lo que Tomás de Vío consideró como la analogía de atribución; “según el ser y no según la intención” (*secundum esse et non secundum intentionem*) fue equiparado a la analogía de desigualdad; y “según el ser y según la intención” (*secundum esse et secundum intentionem*) equivale a la analogía de proporcionalidad. Los expertos en este tema de las correspondencias que hace Cayetano sobre Tomás de Aquino intentan todavía establecer si son fieles o no.

McInerny sostiene que hay ciertas inconsistencias en su opúsculo, pues:

Cajetan...has a tendency to identify what he calls attribution with metaphor. It will be appreciated that if discussions about whether or not the analogates intrinsically possess the perfection signified by the name are incidental to the analogy of names as such, and nor merely to what Cajetan calls attribution, the major basis for a distinction between attribution and proportionality will disappear. (1971: 17)

Leyendo el *De Veritate*, Tomás de Vío entiende que la analogía de proporcionalidad intrínseca es la base para la unidad del concepto de ser, en la que tanto la esencia como la existencia participan de una relación de semejanza en todos los seres, en efecto, “sólo en el *De Veritate* la analogía es llamada analogía proportionalitatis” (Igual, 1989: 48).

El mismo Vicente Igual señala que haber colocado la analogía de proporcionalidad como superior y la más importante por encima de la analogía de atribución no es conforme a las ideas de Santo Tomás, sin embargo surge una cuestión que precisaría un análisis:

Referirse a la analogía como instrumento metódico del quehacer metafísico, exige entenderla como *analogía proportionalitatis* y no como *analogía attributionis*. Concebirla según este segundo modo significaría, por un lado, no tomar en cuenta la distinción del “en sí” y del “con respecto a nosotros”. Por otro lado, significaría situarse gratuitamente en el ámbito de la afirmación del ser absoluto e infinito, fundamento de todos seres, sea por vía de la demostración o por vía de intuición. Por último significaría que el tema de la analogía no tendría fuerza metodológica como guía y camino de descubrimiento en el campo de la Metafísica, sino que sólo se plantearía como instrumento explicativo de los seres creados, una vez demostrada la existencia de dios y su plenitud infinita. (*Op. cit.*, 58)

Hay que considerar a la analogía de atribución como necesaria en el conocimiento de la unidad en la diversidad de seres, y a la analogía de proporcionalidad en la relación y orden que existe entre los seres.

En la revisión de E. J. Ashworth sobre *The Logic of Analogy* (1961) y *Studies in Analogy* (1968), señala que MacInerny proporciona tres reflexiones en torno a la analogía y la forma en que se debe entender:

First, a careful distinction must be made between the analogy of being and analogy as a logical notion. The analogy of being is captured by the metaphysical doctrine that reality has both hierarchical and a horizontal ordering. On the one hand, there is the Great Chain of Being, which culminates in God, whose very essence is existence. On the other hand, there is the relationship between substances, which exist in their own right, and accidents, which exist only as pertaining to substances. As a logical notion, analogy involves the doctrine that some words, notably the word “being”, are used in different but related senses. Although Aquinas held the metaphysical views just described, all his references to analogy are references to the logical notion. Second, McInerny insists on the difference between the Greek sense of the word “analogy”, which involved a comparison between two proportions (e.g., as four is to two, so six is to three), and the wider medieval sense according to which an analogical term is said of two things related *per prius et posterius*. For instance, a dog is healthy in the prior or central sense of “healthy”, but its food is healthy only in the secondary sense of contributing to the dog’s health. Third, McInerny takes issue with the view that Cardinal Cajetan, whose book *On the Analogy of Names* was completed in 1498, is the proper interpreter and systematizer of Aquinas’s views on analogy. In particular, McInerny criticizes Cajetan’s division of analogy into three types, the first of which, involving genus terms, is not analogy at all, the second of which is analogy in the wider medieval sense, and the third of which is analogy in the Greek sense, said by Cajetan to be the only true analogy. McInerny argues that Cajetan misunderstood Aquinas and that the supposed divisions of analogy are not divisions at all. Even if Aquinas does appear to make distinctions, their general function (with one exception) is to show that the linguistic phenomenon of analogy is compatible with a variety of real situations, rather than to show that the linguistic phenomenon must itself be divided into types. (“Aquinas and Analogy, by Ralph McInerny”, in *Speculum*, vol. 74, no. 1, Jan., 1999, 215-217. Published by Medieval Academy of America. <http://www.jstor.org/stable/2887329>)

De acuerdo a McInerny el término en latín “analogía” no fue entendido de manera cabal por Cayetano al leer el trabajo de Santo Tomás de Aquino sobre la analogía del nombre, provocando con esto una falacia:

Io però intendo criticare Caietano, non lodarlo. E la mia critica si rivolge esclusivamente alla sua presentazione della dottrina di S. Tommaso sul l’analogia dei nomi. La mia critica si concentra anche se non vi rimane confinata, sul *De nominem analogia*, la cui struttura poggia su quelli che Caietano chiama tipi, o generi, di nomi analogici. È essenziale comprendere che

egli si trova fundamentalmente in errore quando parla, a suo modo, di generi di nomi analogici. La distinzione, che troviamo nella sua piccola opera, riposa su una fallacia. La triplice (o cuadruplic) autorevole divisione dei nomi analogici operata dal Caietano si fonda, cioè, su un errore che vicia quel che egli ha da dire su di essi, nell'opuscolo e dopo. (1999: 25)

Según McInerny el texto del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* fue confundido por Cayetano quien consideró el término genérico bajo el aspecto de analogía:

Cajetan imagines that in this sense any genus could be called an analogous term. “*Omne enim genus analogum hoc modo appellari potest*” (n. 5). Why? Because the differences that divide the genus are related as *habitus* and *privatio*, e. g. rational and irrational, and are ordered *per prius et posterius*. It is, Cajetan suggests, because ‘to be named analogously’ and ‘to be named *per prius et posterius*’ have become all but synonymous (n. 7) that we have this odd situation of a generic and thus univocal term being called an analogous one. (*Aquinas and Analogy*, 1996: 7-8)

McInerny expresa que “*per prius et posterius secundum esse*” y “*per prius et posterius secundum intentiones*” no son dos géneros de analogía, pero sí dos usos de la analogía, “*l’uno per riferisi al modo in cui un nome comune è condiviso, l’altro per riferisi a ineguaglianze che non hanno nulla a che vedere coi nomi condivisi*” (1999: 26).

La perfección primera se participa en todos los entes creados; hay un doble sentido en la participación, ontológico en cuanto la perfección del Ser se manifiesta en los demás seres, y lógico, como lo afirma Santo Tomás:

Los nombres son impuestos por nosotros según el conocimiento que tenemos de las cosas. Así como aquello que en la naturaleza es posterior y más evidente a nosotros, sucede con frecuencia, que en la imposición del nombre entre dos cosas, el nombre de la cosa significada exista primero en otro; como es claro de los nombres que se atribuyen a Dios y a las criaturas. (*De Ver.*, q. 4 a. 1.)

El *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás de Aquino en el que basó, y con el que construyó todo el *De nominum analogia*, tuvo una lectura errónea; no hay distinción

**entre analogía de atribución y analogía de proporcionalidad en Santo Tomás de Aquino.
McInerny presenta un esquema para aclarar el error de Tomás de Vío:**

Let A = an analogous name

U = a univocal name

and X an inequality among things named that does not affect the way the common name is applied

The objector says this:

a is an example of A and a has X. Therefore, b, which is A, has X

In replying to this, Thomas says there are three situations.

I. Sometimes there is A and X

II. Sometimes there is U and X

III. Sometimes there is A but not X

From this schema we would conclude that X does not affect something's being A, and this conclusion is even clearer when we note that something can be U and have X. Clearly these are not three ways of being A. (*Op. cit.*, 1996: 12-13)

Al hablar Cayetano de la analogía de desigualdad cae en un abuso según lo expresa McInerny, el cual “*deriva dall’identificazione di “esser detto analogicamente” e di “esser detto per prius et posterius” (1999: 27).*

El texto de Santo Tomás de Aquino, afirma McInerny:

...non intende fornirci una triplice divisione di tali nomi. Se si fosse accorto di ciò, egli avrebbe scritto un opuscolo molto diverso e la storia dell’interpretazione tomista sarebbe stata differente e, presumibilmente, corretta. Non si tratta solo del fatto che Caietano intese male un membro della divisione tommasiana, e che ci è possibile riconoscere ciò —che il nome generico non è un nome analogico secondo qualunque uso o abuso che possa citarsi— e rimanere con gli altri due tipi di nomi analogici di cui scrisse. Il fraintendimento del testo delle Sentenze, su cui egli basò il *De nominum analogia* discredita la sua triplice divisione come tale. In poche parole, non vi è distinzione in S. Tommaso d’Aquino tra analogia di attribuzione e analogia di proporzionalità. (*Op. cit.*, 1999: 28)

La visión de McInerny sobre el tema de la analogía se da en un terreno sobre todo lógico:

R. McInerny en su escrito de 1971 otorga prioridad absoluta a una interpretación sólo lógica de la noción Tomista de analogía, hasta parecer desligarla de su fundación ontológica. Él afirma que “lo relevante en la analogía de los nombres es que hay un orden entre las cosas en cuanto conocidas. Cualquiera que sea la fundación de la semejanza en la realidad –que no necesita ser determinado como causa/efecto— pierde importancia ante el hecho de lo que significa para las cosas el poder ser nombradas analógicamente”. Sin embargo, el mismo autor señaló luego – aunque no se puede decir que lo asumiera totalmente— la fundación ontológica de toda analogía de los nombres. (Luciani Rivero, *op. cit.*, 2002: 49-50)

José Miguel Gambra coincide con Luciani Rivero al afirmar que:

Quien ha demostrado mayor interés entre los logicistas ha sido, sin lugar a dudas, el norteamericano McInerny en dos obras de doctrina muy substanciosa. Considera este comentarista del Aquinate que, si bien en la analogía se esconde una cuestión metafísica, es anterior el aspecto lógico de la misma. Por supuesto que, si las cosas no están relacionadas entre sí de alguna manera, no se les pone a propósito un nombre común. Con todo, la cuestión de la analogía no sobreviene al tratar de las cosas en cuanto existen, sino en cuanto conocidas y denominadas. Por esto compara Santo Tomás la analogía de los nombres con la equivoicidad y univocidad. Las tres son intenciones segundas. También señala que no hay contradicción al afirmar que los nombres análogos son de primera intención, y la analogía de segunda. Al contrario; ambos puntos de vista, el lógico y el metafísico, se complementan en virtud del carácter análogo del nombre “analogía”. Mas, como toda analogía, a ojos de McInerny, ha de poseer un primer análogo, también habremos de encontrar aquello de lo que ante todo se dice la voz analogía: la analogía como *intentio logica*, que en nuestro autor puede interpretarse ora como analogía de los nombres (en la significación, de la que también se ocupa la lógica), ora como predicación analógica. (2002: 82-83)

Según Gambra, el propio Tomás de Vío busca la analogía desde un ámbito lógico aunque su estudio sea planteado e iluminado en la base de la filosofía primera:

La primacía de la lógica para el ilustre Cardenal se confirma cuando convierte los criterios de esta ciencia en tribunal competente para juzgar lo que pertenece o es ajeno a la analogía. En

virtud precisamente de esta instancia desecha la analogía de atribución y de desigualdad del legítimo seno de la proporción, pues para la lógica son respectivamente equivocidad y univocidad. (*Op. cit.*, 2002: 79)

En efecto, se lee en el *De nominum analogia* capítulo I, 5:

A las cosas análogas por desigualdad, el Lógico las llama unívocas, en cambio el Filósofo las llama equívocas, porque aquel considera las intenciones de los nombres, sin embargo éste considera las naturalezas.

Y en el capítulo II, 19, afirma de la analogía de dos a un tercero y de la analogía de uno a otro:

El Lógico llama a estos análogos equívocos, como se explica en el principio de las Categorías, c. 1, en donde se dice del animal que es equívoco al animal verdadero y al animal pintado. Pues al animal pintado, no puramente equívoco, se llama animal por atribución al animal verdadero; y, en razón de ello, en cuanto es animal, está claro que se toma por animal verdadero.

Finalmente el *De nominum analogia* expresa las leyes que rigen los nombres análogos:

Y cómo hay una ciencia de estos nombres análogos, y cómo de ellos se hacen objeciones, demostraciones, consecuencias y otras cosas semejantes, se ve claro a partir de las palabras y de la costumbre de Aristóteles. Es necesario, pues, distinguir primero los diversos significados (por esta razón, estas cosas se llaman ambiguas entre los Árabes), y después proceder del primero hacia los demás, como del centro se procede a la circunferencia a través de diversos radios. (II, 22)

En suma, el estudio de la analogía desde la metafísica, su propósito principal, no significa que perdiera intrerés por la parte lógica, una posible razón por la que da prioridad a la analogía de proporcionalidad por sobre la de desigualdad y la de atribución.

Aquellos que están por el lado de la metafísica, como Cornelio Fabro, M. T. L. Penido, George P. Klubertanz, Bernard Montagnes y J. F. Anderson argumentan que la base para el estudio de la analogía es la metafísica pues sólo se logra conocer la unidad y la

diversidad de los seres, sus relaciones de semejanza y no-semejanza por los modos de ser, no por los modos de predicación. La Metafísica se ocupa del ente real fuera del alma, la Lógica del ente en el intelecto, o ente de razón, Gandra establece que *“la cuestión...se reduce a saber si la analogía es primaria y propiamente una segunda o una primera intención”* (op. cit., 85). El tema sigue generando debates y lo cierto es que todavía no se da una respuesta que satisfaga a lógicos y a metafísicos.

McInerny, por su parte, cuestiona a Enrico Berti quien al contrastar el estudio sobre la analogía entre Aristóteles y Santo Tomás de Aquino presupone elementos en el Aquinate que nunca elaboró y establece un posible eslabón con el neoplatonismo:

But Berti, like other recent writers on the role that analogy plays in the thought of Aristotle, proceeds within the ambience of the presumed position of St. Thomas. That is, the division of analogy set forth by Cajetan is accepted as good money, and then such questions as the following arise:

Do we find both analogy of attribution and analogy of proportionality in Aristotle?

Which of these takes pride of place?

Do we find the analogy of being in Aristotle, or is it rather of Neoplatonic origin?

And so on. (1996: 43-44)

San Agustín introduce su concepto de *analogia entis* según el cual los seres son participación (*methexis*) de Dios, el hecho mismo de la Creación implica que se puede encontrar al Creador de forma participada o análoga en cada creatura. San Agustín divide en cuatro tipos esta participación de Dios en los seres creados: *indicia Dei*, *vestigia Dei*, *imagines Dei* y *similitudes Dei*. De esta manera toda la creación posee atributos análogos del original, Dios, pero no con una igualdad en la esencia, sino con una relación proporcional o análoga.

Así pues, se observa que no hay total acuerdo entre los estudiosos y comentaristas de la obra de Santo Tomás, se dice que unos, los cayetanistas, hicieron una lectura errónea del texto del *Comentario a las Sentencias*; que otros, los lógicos, señalan que las relaciones analógicas se dan entre los seres en tanto que son comprendidos; mientras que los metafísicos informan que los conceptos análogos se dan objetivamente en el ser y en las relaciones de los modos unívoco, equívoco y análogo en el ser.

4.- Mauricio Beuchot

La división de analogía de Tomás de Vío es retomada por Beuchot quien señala que sigue la traducción del *De nominum analogía* de Cayetano (*cfr.* 2004e: 14). La divide de la siguiente manera:

a) La analogía de desigualdad, que hace referencia *“a todas aquellas cosas cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es completamente la misma, pero desigualmente participada”* (“Sobre la analogía y la filosofía actual”, 61).

b) La analogía de atribución o analogía de proporción simple, la cual *“se atribuye de manera privilegiada a un analogado principal y de manera menos propia a causa de él o por parecido con él, a los analogados secundarios”* (Tomás de Vío, *De nominum analogia*, cap. II, a, 10; Beuchot, 2004e: 14-18).

c) La analogía de proporcionalidad (de proporción múltiple o compleja) que presenta dos modos:

Primero: La analogía de proporcionalidad propia que *“trata de recoger los diversos contenidos noéticos y los diversos sentidos del término con más igualdad, sin un analogado principal y otros secundarios”* (2005d: 55); es el modo más perfecto de la analogía dado que:

...en ella el nombre común se dice de ambos analogados sin metáfora, y respetando proporcionalmente las diferencias de uno y otro...es la analogía más perfecta y principal porque se hace según la causa formal intrínseca...ya que en la de atribución sólo el analogado principal tiene denominación intrínseca, y en resta de proporcionalidad propia la tienen todos los analogados. (2004e: 17)

Segundo: La analogía de proporcionalidad impropia o metafórica y que se caracteriza por un predominio de lo diverso, en la línea de la equivocidad, presentándose su aplicación *“a uno de los términos relacionados, pues sólo uno recibe la denominación o la predicación de manera literal, mientras que el otro la recibe de manera metafórica”* (“Sobre la analogía y la filosofía actual”, 65-66).

Siguiendo a Cayetano, Beuchot reconoce tres elementos en la analogía: *“un nombre común a varias cosas, una razón o concepto significado por ese nombre, y unas relaciones que tienen las cosas analogadas con esa razón significada”* (2004e: 14).

El siguiente cuadro describe una comparación en los tipos de analogía que conciben Aristóteles, Tomás de Vío, el Aquinate y Mauricio Beuchot.

Aristóteles	Santo Tomás de Aquino	Tomás de Vío, Cayetano	Mauricio Beuchot
<p>* Lo que es uno según el número</p> <p>* Lo que es uno según la especie</p> <p>* Lo que es uno según el género</p> <p>* Lo que es uno según la analogía</p>	<p>* De proporción o atribución</p> <p>* De proporcionalidad:</p> <p>a) Propia</p> <p>b) Metafórica</p>	<p>* De desigualdad</p> <p>* De atribución</p> <p>* De proporcionalidad:</p> <p>a) Propia</p> <p>b) Metafórica</p>	<p>* De desigualdad</p> <p>* De atribución o proporción simple</p> <p>* De proporcionalidad o proporción múltiple o compleja:</p> <p>a) Proporcionalidad propia</p> <p>b) Proporcionalidad impropia o metafórica</p>

1.2. El papel de la analogía en la hermenéutica de Mauricio Beuchot

I. Beuchot

Para Mauricio Beuchot la hermenéutica es una teoría de la interpretación de textos que tiene como finalidad la búsqueda del significado, y que usa la analogía para su estructuración. Se tiene por tanto que seguir el rastro de la analogía tal y como la concibe Beuchot y cómo la inserta en la hermenéutica.

En el pensamiento beuchotiano la analogía es una forma de pensamiento, un orden, un método, una proporción y además es *“casi una racionalidad en la que se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad”* (“Sobre la analogía y la filosofía actual”, en *Analogía*, año X, núm. 1, México, 1996, 61). La analogía *“es una semejanza proporcional, más inclinada a la diferencia que a la homogeneidad”* (2004e: 77), como también lo es la iconicidad, ya que ésta es:

...la representación (siempre analógica) de una cosa con base en sus cualidades, de modo que requiere buscar las semejanzas (que con cualitativas) y ser conscientes de las diferencias (que son cualitativas también). (*Ibidem*, 77)

El orden analógico no es unívoco o equívoco totalmente, interpretar precisa una relación proporcional entre el texto y la semántica, así pues para Beuchot la importancia de la hermenéutica analógica radica en que esa proporcionalidad pone límites a la interpretación, vale decir, la ordena, en un sentido semejante al del Llano Cifuentes cuando sostiene que *“la analogía salva los fenómenos en tanto que la univocidad los hace desaparecer y la equivocidad se mueve en un caos fenoménico inasible”* (*op. cit.*, 146).

El concepto y el término analógico se predicán en parte igual y en parte diferente, predominando esto último. Beuchot señala que el término analógico puede ser *“metafórico, de atribución, de proporcionalidad o de desigualdad física”* (2004e: 23). Por su parte, la argumentación analógica es unívoca si hace referencia a la Lógica y a la Matemática, mientras que con las demás ciencias:

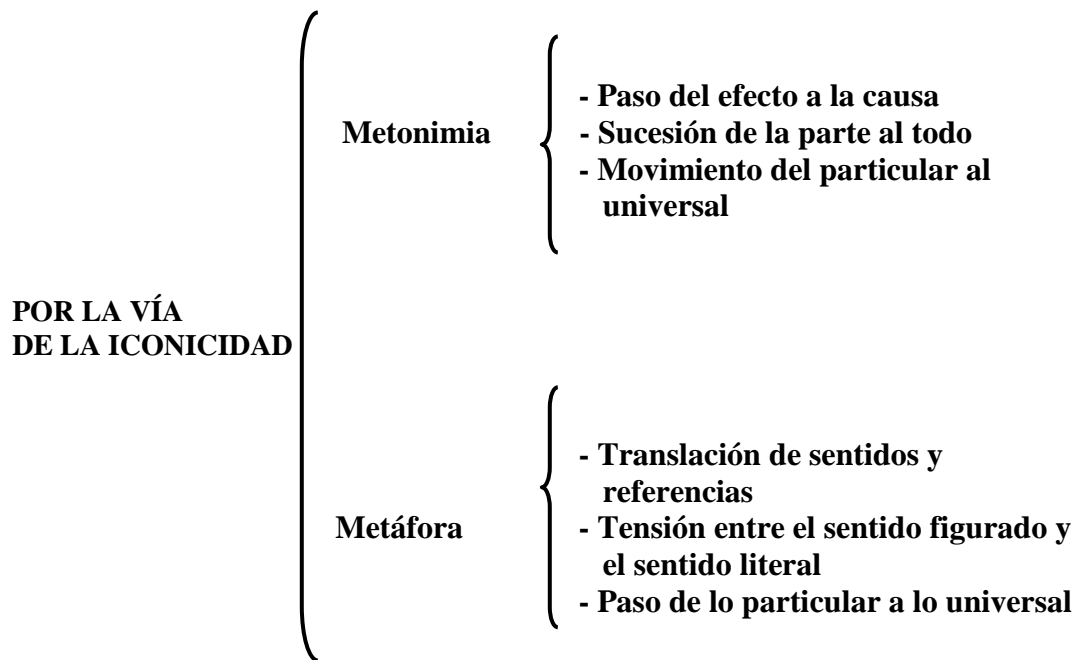
Puede abarcar desde lo metafórico, como se hacía en la Edad Media con la hermenéutica bíblica y en la poesía, pasando por la atribución metafísica de un primer analogado, y por la universalidad proporcional de la ética, hasta la analogía de desigualdad de la física, en la que se consideraba que el acercamiento a la univocidad era correlativo a los grados de contingencia que se acercaban a la necesidad, es decir, lo que era contingente pero se daba las más de las veces (*lo contingens ut in pluribus*). (*Ibídem*, 23)

En *Hermenéutica, analogía y símbolo* Beuchot muestra algunas características y funciones de la analogía: es una perspectiva, una manera de pensar inscrita en la Lógica, un método, por ser un instrumento lógico es un modo de pensamiento, una racionalidad, ordenadora, relacional, capaz de estructurar, vincular, distinguir y, sobre todo, es dialogal (*vid.* 14).

El la hermenéutica de Beuchot los tropos retóricos y poéticos tienen una unión de fundamento. Hay un párrafo interesante en el que Beuchot muestra la forma teórica que siguió para encontrar la hermenéutica justa que él buscaba:

Buscando una hermenéutica que no tuviera sólo a la metáfora como modelo del acto interpretativo, sino que viera dicho acto de manera más compleja y abarcadora, incluyendo la metonimia, me puse a investigar algunos de sus aspectos y de sus interconexiones, y todo ello me conduce a algo que abarca —sólo que de manera indirecta, no evidente y fácil— a esos dos aspectos de la discursividad humana, a saber, la analogía. Metonimia y metáfora se me muestran como los dos aspectos de la analogicidad. Por supuesto que no son privativos de ella. La metonimia pertenece a la univocidad y la metáfora se siente más a gusto en la equivocidad. Pero en la analogía se equilibran. Tal vez lo mejor sería decir que la metonimia es la parte de la analogía que tiende a la univocidad, y la metáfora la parte de la analogía que tiende más a la equivocidad; aunque en el seno de la analogía viven de su tensión, y se moderan. (Beuchot y Velasco, 2001: 77)

Tanto lo metonímico como lo metafórico llevan a lo universal, tienen una cualidad analógica e icónica:



II. El estudio de la analogía en Cayetano y Beuchot a la luz del tomismo

Veremos a continuación la estrecha relación que siempre ha existido entre Mauricio Beuchot y Cayetano a la luz de la filosofía tomista sobre el tema de la analogía, tan importante para Beuchot que él mismo expresa que *“trata de aplicar el tomismo a la teoría de la interpretación en su Tratado de hermenéutica analógica”* (2004b: 112), una de sus más importantes obras.

Como ya había mencionado, en el *De nominum analogia* Cayetano hace una lectura al *Libro Primero de las Sentencias* expresando que Santo Tomás de Aquino menciona tres tipos de analogía: de no-igualdad, de atribución y de proporcionalidad.

Tomistas de todas las épocas han aceptado esta versión, pero es Ramírez quien retomará la auténtica división después de un exhaustivo trabajo (*In I Sent.*, prol, a. 2 ad 2 y d. 35, a. 4; *De Veritate* q. 1, aa. 2-4; y *Summa theologiae* I, q. 16).

Muestra los tres tipos de analogía tomista:

- a) De desigualdad (*secundum esse tantum et non secundum intentionem*)
- b) De atribución en dos modos concretos:
 1. Extrínseca (*secundum intentionem et non secundum esse*)

2. Intrínseca y formal entre el primer analogante y los analogados secundarios (*secundum intentionem et secundum esse*)

c) De proporcionalidad de dos a dos y de muchos a muchos (*duorum ad duo vel plurium ad plura*) que puede ser:

1. Propia

2. Metafórica (*cfr. también La analogía, Vicente Iguar, 46-47*).

Para Ramírez, Cayetano hace una lectura muy personal del *Libro de las Sentencias* prefiriendo la analogía de proporcionalidad propia, y los cayetanistas rechazan la analogía de atribución intrínseca de la que el Aquinate hizo referencia clara.

José Miguel Gamba lleva a cabo una interesante reflexión sobre desde qué horizonte de trabajo –metafísico o lógico— aborda Cayetano la analogía, quien escribió en su *De nominum analogia*, 7, 72, una referencia más lógica de la analogía:

Utor autem ly sic, quoniam de propriis nominibus proportionum ad esse in actu exercito eas importantibus disputare nolo ad praesens; quoniam Metaphysici negotii opus hoc est, et exemplariter hic de ente loquimur.

También Cayetano señala (*De nom. an., II, 22*) que los analogados se asumen desde leyes lógicas a partir de “demostraciones”, “consecuencias”, “objeciones”. Contra esto Gamba expresa que:

...para comprender la analogía no cabe prescindir de las cosas analogadas, en cuanto que sólo a través de ellas puede percibirse la diversidad parcial con que se dice de sus inferiores. Es inevitable, por tanto, que entren los entes reales en la definición de la analogía, si no queremos convertir la distinción entre análogos, unívocos y equívocos en palabrería inoperante. Nuestro tema tiene, pues, que ser tratado por la ciencia del ente real, la metafísica. (2002: 83)

Así, puesto que hay una diferencia entre la metafísica y la lógica en sus objetos de estudio –ente real y ente de razón, respectivamente— se pregunta Gamba si la analogía es propiamente una primera o segunda intención, dado que los partidarios de la lógica asumen la analogía desde una reflexión y comparación respecto de los modos de la

analogía, lo cual nos colocaría en del terreno del universal lógico, no metafísico. Gamba responde que:

Por tanto, la analogía se parece más a los conceptos transcendentales que a los conceptos genéricos (unívocos), de forma tal que tendrá más de universal directo o metafísico que de universal reflejo, lógico o de segunda intención. (*Op. cit.*: 91)

La analogía es por tanto el método propio de la metafísica y se define con base a su analogado principal.

¿Dónde se ubica Beuchot en este tema? Se incorpora de lleno en el horizonte metafísico de la analogía. Su hermenéutica analógica tiene como fundamento la metafísica y ésta es concebida por Beuchot no sólo como un elevado conocimiento intelectual sino como una ciencia por cuanto alcanza las causas últimas, y una sabiduría por cuanto es intelecto de los primeros principios.

Beuchot es cercano a Santo Tomás de Aquino, en su obra más representativa, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, menciona en este orden los tipos de analogía: de desigualdad, de proporción “*impropia o trópica, que es la metáfora*”, de atribución y de proporcionalidad propia (pp. 51-52), que son precisamente las que incluye el Aquinate.

El estudio del ente tomista, que es por igual “abstractísimo y concretísimo” (*Summa theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3) le ha permitido a Beuchot desarrollar tanto su metafísica como analizar el papel de su hermenéutica analógica en disciplinas como la ética, el derecho y la psicología, entre otras. Beuchot considera a la metafísica no como un agregado de cavilaciones vacías sobre el ser, sino que “*tiene que ser significativa para el ser humano, y no un saber de abstracción vacía*” (2004f: 151). Cuando habla Beuchot de esta necesidad de ver en la vida concreta las grandes aportaciones de la ciencia primera se refiere a que la metodología analógica de la metafísica puede esclarecer incógnitas y aportar soluciones a problemáticas históricas, en su libro dedicado al tomista Francisco de Araújo expresa:

Ciertamente lo que interesa es el pensamiento metafísico vivo, que avanza más allá de sus textos fontales. Por eso es muy aprovechable el contexto social en el que se mueve Araújo, y su

intento de preservar y evolucionar el bloque Aristóteles–Santo Tomás frente a los corruptores anteriores y de su tiempo, con lo que esto le obliga a añadir de precisiones y de búsquedas. La coyuntura histórico–filosófica se prestaba para ambas cosas: retener y desarrollar. Ejemplo que siempre hemos de seguir. (1987b: 6)

No hay separación conceptual entre el Aquinate y Beuchot, filósofo convencido del modelo tomista de explicación de la realidad. Me parece que –interesante acto analógico— las contribuciones de Tomás de Aquino a Beuchot le han permitido a éste, a su vez, aportar desde su propuesta hermenéutica analógica interesantes lecturas del tomismo. Lo ha dado a conocer, lo mantiene actuante y al hacer esto lo dota de nuevas significaciones. El que contribuyó es ahora el que recibe la contribución de quien preserva sus enseñanzas.

Al acercar la obra de Santo Tomás de Aquino a nuestra época, Beuchot tiene la finalidad de enriquecer los modelos científicos y humanísticos en sus tareas metodológicas de explicación de los fenómenos naturales y sociales.

Las ciencias empíricas pueden enriquecerse de la hermenéutica analógica por la vía de proporcionalidad propia.

Por su parte, las disciplinas que abordan temáticas literarias y psicológicas se enriquecen por la vía de proporcionalidad metafórica, mientras que las ciencias humanísticas lo hacen por la vía de atribución.

Al hacer al tomismo vivencial, la hermenéutica analógica, que se alimenta de él, descende al hombre, al mundo y al lenguaje para proponer un modelo del ser y el saber estable y equilibrado. Ejemplo de esto son las físicas aristotélica y moderna. La física del siglo XX, dice Beuchot, tiene semejanzas significativas con lo que había pensado Aristóteles de las causas formal y eficiente y la substancia. Es decir, el esquema conceptual de las causas por parte de la física moderna y de la aristotélica son parecidos, lo que cambia son las metodologías, los instrumentos y el desarrollo de cada una. Empero, Beuchot ve una vigencia sobre el estudio de las causas: *“El esquema causal aristotélico-tomista ciertamente debe ser actualizado con elementos tomados de las ciencias en su estado contemporáneo”* (1992a: 93). Aunque la ciencia actual considera necesario el mutuo diálogo con la ciencia de las causas aristotélicas falta algo, dice Beuchot:

Esto que falta...es el reconocimiento de su carácter metafísico: la necesidad estricta del nexo causal, la analogía entre las causas (i. e. diferentes tipos de determinismo metafísico), el carácter explicativo–fundante de la causa formal, y, sobre todo, de la causa final, que es la causa de causas. (*Op. cit.*: 95)

Así pues, la causalidad más efectiva será la que incluya, de manera esencial, la metafísica, y no de manera accidental la necesidad.

III. Actualidad de la analogía

Y no sólo en Beuchot juega un papel fundamental, la importancia de la analogía en las ciencias es fundamental, muchas teorías y estudios serían mejor dilucidados, aclaradas muchas dudas y resueltas confusiones en los campos teórico, experimental y social. José Miguel Gambra ofrece incluso unas interesantes líneas en las que medita la necesidad que tiene hoy el estudio de una racionalidad analógica:

...los modelos intuitivos —de gran utilidad para el descubrimiento de nuevos aspectos de una realidad determinada— se reducen a una analogía de proporcionalidad, donde una de las proporciones nos resulta más conocida, y, por ello mismo, adecuado umbral para el conocimiento de la otra. Así, la teoría cinética de los gases fue representada por medio de un conjunto de bolas de billar en desordenado movimiento. Este modelo familiar, tenía sin duda sus diferencias respecto del objeto que pretendía representar (las bolas son rojas o blancas, y tiene una dureza y brillo que no pertenece a las moléculas gaseosas). Sin embargo había notorias semejanzas, en lo que al movimiento y choque entre las partículas se refiere. Finalmente había propiedades que se desconocía si son comunes a lo representado y al modelo, o son privativas de éste último. Y era precisamente en estas propiedades donde se hallaba potencialmente el descubrimiento de las cualidades desconocidas del movimiento de los gases. Un modelo de este tipo es, en parte igual y en parte diverso, a la realidad representada y, mientras permanezca esta indeterminación, es útil para el descubrimiento. En cuanto se conozca con precisión qué conjunto de propiedades es común y cuál no, desaparece la analogía junto a la utilidad del modelo, pues se habrá obtenido una noción genérica respecto del modelo y la realidad que representa. (2002: 287)

Gambra observa que en el campo de las ciencias de la naturaleza existen por lo menos tres modelos en la relación ciencia–analogía que podrían ser de gran utilidad pues en ellos confluye tanto el elemento formal como el práctico:

El homomorfismo es comparable a una analogía de atribución, al basarse de una semejanza de uno a otro, pero sin reciprocidad; y el isomorfismo a la proporcionalidad, al ser recíproca y carente, por tanto, de un primero. En esta clasificación cabrían también los modelos sensibles o intuitivos (metáfora) y los modelos no intuitivos, semejantes, acaso, a la proporcionalidad propia. (*Ibidem*, 287)

Me interesa, para cerrar este breve estudio de la analogía, dejar como reflexión una cita de Vicente Igual en la que muestra la necesidad de una apertura, en el panorama filosófico, al momento de considerar el papel del conocimiento analógico:

Estas discusiones de escuela sobre la primacía del tipo de analogía que conviene aplicar al ente, por más importantes que hayan sido y sean para clarificar y precisar el sentido de la analogía, corren el peligro de cerrarse en sí mismas y de pretender exclusivismos de interpretación y de autenticidad de un alcance bastante relativo. Desde el inicio de la Edad Moderna, el hombre occidental ha ido transitando por las sendas de modelos ontológicos univocistas y equivocistas, en función de los cuales ha ido estructurando su mundo. La tarea que se le ofrece al pensamiento analógico es la de entrar en un diálogo crítico, no tanto consigo mismo, sino con los otros métodos de acceso a lo real, a fin de ofrecer una alternativa de comprensión y de acción más coherente con la misma realidad que, en su unidad y multiplicidad, es siempre mucho más de lo que el hombre piensa conceptualmente o percibe sensorialmente de ella. (*Op. cit.*, 61)

1.3. Breve repaso del estudio de la hermenéutica en algunos pensadores

El origen de la reflexión sobre el lenguaje se encuentra en el griego clásico y surge de la filosofía, y en el sánscrito de los hindúes, que escribieron los Vedas, cuyos cuatro libros contienen la sabiduría y la ciencia reveladas por la tríada compuesta por los dioses Agní,

Indra y Suria. De éstos el *Rig-veda* fue escrito con las primeras palabras del ancestral protoindoeuropeo pensadas por el hombre.

Grecia concibe la hermenéutica como arte de interpretar, anunciar y traducir (*hermeneutiké*).

Hermes–Psicopompo es la figura central, además de ser mensajero es intérprete, artesano, guía e inventor. Es, según Michel Serres:

Constructor de relaciones, de objetos, conductor tras la muerte, dios de los mensajes y los pasajes productivos, se adivinaba su presencia silenciosa y translúcida en los dos crepúsculos de la aurora y de la noche. En suma, Hermes había podido pasar por el arcángel de todas las maniobras de salida. (2004: 192)

Beuchot lo mira desde el horizonte de lo limítrofe, desde el mestizaje:

Hermes, del que según la tradición toma su nombre la hermenéutica, era un dios dual, del límite. Limítrofe entre los dioses y los hombres, por ser mestizo de un dios y de una mujer terrenal. No tenía reino propio, pues casi todo le había tocado a su hermano mayor Apolo; pero le correspondían los caminos, los cruces, los límites, era un dios del límite. Y, como dios del límite, podía conocer tanto una cosa como la otra, lo divino y lo humano (por eso era el heraldo y el traductor de los dioses hacia los hombres, el intérprete) [...] Y creo que también podría igualmente Hermes, la hermenéutica, conocer en el límite el lenguaje y el ser, donde se tocan, que es en el hombre, y servir de mediador entre uno y otro, para conectar de manera adecuada la semiótica y la metafísica. Para no privarse. (Beuchot y Sanabria, 1997: 22-23)

Relaciones entre letras y signos de escritura no sólo con el aquí y ahora sino con el mundo del más allá, pues habrá de ser guiada nuestra alma por Hermes Psicopompo a nuestro final y un interlocutor no dará a conocer su mensaje.

1) Pāṇini (s. IV a. C.) es considerado el primer gramático del mundo. Escribe su gramática *Ashthādhyāyī (Tratado en Ocho Libros)* que consta de cuatro mil *sutras* o aforismos y la concibe como una indagación formal y meticulosa sobre el sánscrito, lenguaje de los dioses, es por esta razón que la gramática de Pāṇini constituye un

esfuerzo por preservar la tradición oral y escrita del sánscrito, poniendo énfasis especial en la pronunciación pues cada letra, palabra, y sonido permiten un contacto adecuado con las divinidades.

En la Enciclopedia del lenguaje de la Universidad de Cambridge podemos leer lo siguiente:

The motivation for the Indian work was quite different from the speculative matters that attracted Greek and Roman thinkers, though they did not ignore those topics. The Hindu priests were aware that their language had diverged from that of the oldest sacred texts, the Vedas in both pronunciation and grammar. An important part of their belief was that certain religious ceremonies, to be successful, needed to reproduce accurately the original form of these texts. Change was not corruption, as in Greece, but profanation. Several ancillary disciplines (Vēdanga, ‘limbs of the Vedas’), including phonetics, etymology, grammar, and metrics, grew up to overcome this problem.

Their solution was to establish the facts of the old language clearly and systematically and thus to produce an authoritative text. The earliest evidence we have of this feat is the work carried out by the grammarian Pāṇini, sometime between the 5th and 7th centuries BC, in the form of a set of 4,000 aphoristic statements known as sūtras (‘threads’). The *Ashthādhyāyī* (‘Eight books’), dealing mainly with rules of word formation, are composed in such a condensed style that they have required extensive commentary, and a major descriptive tradition has since established. The work is remarkable for its detailed phonetic descriptions: for example, places of articulation are clearly described, the concept of voicing is introduced, and the influence of sounds on each other in connected speech is recognized (the notion of sandhi). Several concepts of modern linguistics derive from this tradition. (1987: 405)

2) Platón (ca. 427-347 a. C.) desarrolla en el *Crátilo*, quizás el primer tratado completo de semántica, la idea de que los nombres no se dan por las convenciones sociales sino que, de forma totalmente natural, expresan la idea de los objetos y seres. Hermógenes alude al consentimiento de los hombres, a la ley, al uso, al hábito que se tiene al emplearlos. Sócrates afirma que es posible decir de un objeto o ser lo que es de lo que no es mediante el discurso, idea que ya había desarrollado en el *Eutidemo*, dado que cada ser tiene una esencia estable, existe en sí mismo según su naturaleza, que no es cambiante, variable o sujeta a capricho, y dado que el habla es una acción, sería un error y algo contrario a la

verdad que su habla estuviera regida por el desorden y el gusto del momento. La verdad es entonces reconocer que el habla posee una naturaleza propia, estable, fija, si es que se quiere ser consecuente con uno mismo y su acción de nombrar.

Esta acción de nombrar es *“un instrumento propio para enseñar y distinguir los seres”*. Sócrates hace entonces converger nombre con nombrador: el *nomotetes* es quien forma con sílabas y con sonidos el nombre que de manera natural corresponde a cada cosa, él es *“el buen instituidor de nombres”*, todas las denominaciones provienen de este *onomatourgos* que es el *“forjador de palabras”* (424a).

El nombre tiene una propiedad fundada en la naturaleza y no importa si se le añade o quita letras o sílabas, lo importante es que la cosa nombrada persista en su esencia, que no sea producto de la casualidad porque la propiedad del nombre es que representa lo que cada cosa es, su forma (*eidos*). El nombre tiene una virtud: enseñar; gracias a la palabra surge el arte de enseñar la esencia, la inmutable idea de las cosas.

El *Crátilo* es un adelanto de lo que será la teoría de las Ideas de Platón, que se podrá ver ya madurada en el *Fedón*, donde la doctrina de las Formas establece nítidamente la separación de éstas del mundo de las apariencias sensibles. Al establecer que la palabra surge de las sílabas y las letras y que éstas constituyen la materia sensible, y que esta materialidad empírica reproduce el *eidos* o *“la forma de la denominación que corresponde a cada cosa”* (390a), Platón permite un análisis del lenguaje que no está sujeto a capricho, a los meros convencionalismos de moda, sino que el *onoma*, el nombre, la palabra, no sólo posibilita el conocimiento de los seres a través del diálogo, es además la expresión de las verdades más altas y perennes. Lo que inicia Platón en el *Crátilo* va a ser tema que harán de abordar todos los filósofos después de él.

3) Aristóteles (384-322 a. C.) considera en la *Metafísica* la relación que existe entre lenguaje y conocimiento. El acto de hablar se encamina a nombrar el ser sustancial, si cada palabra significara cualquier cosa el acto de comunicar sería imposible:

El nombre tiene un significado y un significado único. Porque, si hay algo que es precisamente la esencia del hombre es una sola cosa lo que significaba, y esta es substancia de algo. Y el significar substancia equivale a decir que no es ninguna otra cosa su esencia o los atributos de un ser determinado sino también una naturaleza definida. (Libro IV, 4, 1006b 10-15; 1007a 20-30)

El uso de las metáforas es fundamental para que se pueda hablar de sentidos y elementos de comprensión de la realidad.

Según Chantal Maillard la metáfora se define como:

Es el núcleo hermenéutico que nos permite diseñar mundos posibles, y la actividad metafórica, la condición de posibilidad de toda producción creadora a la vez que de la apertura comprensiva que permite dicha producción...mediante la tensión que se establece al simultanear y superponer dos imágenes dispares, forzando connotativamente sus límites. (*Diccionario de Hermenéutica*, Lanceros y Ortiz–Osés, 2001: 525)

En Aristóteles, la metáfora es una *epífora* (*Poet.*, 1457 b, 7-32), y enumera cuatro clases de ésta:

La metáfora consiste en dar a un objeto un nombre que pertenece a algún otro; la transferencia puede ser del género a la especie, de la especie al género, o de una especie a otra, o puede ser un problema de analogía. (*Poet.*, 21, 1457b)

De las cuatro, la analogía o proporción es la más demostrativa y argumentativa ya que las tres anteriores tienen una cualidad unívoca que no permite establecer semejanzas. También dirá el Filósofo: “De todas las metáforas, que son en número de cuatro, son especialmente estimadas las que se fundan en la analogía” (*Ret.*, III, 10, 1411a1).

¿Qué hace, pues, la metáfora? No es un mero ejercicio de la creatividad poética sino que:

Pone las cosas muy delante de los ojos, pues así, el que ve, descubrirá muy claramente lo conveniente, como si estuviera delante de los hechos mismos. (*Ret.*, III, 10, 1411a26 ss., y *Poet.*, 21, 1457b 6ss.)

Es por tanto una forma de conocimiento inductivo. El descubrir lo conveniente es entrar en contacto con lo que de más esencial tiene el ser que está delante de los ojos, esto es, delante de la capacidad cognitiva.

Platón hace siempre de lo divino lo más elevado, lo abstracto está en un plano más elevado que lo concreto, de ahí que la *hermeneutiké* sea una *téchne*.

Aunque la hermenéutica queda relegada a una especie de ciencia inferior, el diálogo pseudo-platónico *Epínomis* da cierto valor al arte de conversar, refutar e interrogar. Es la ciencia de los números la más elevada y la propia del ejercicio del sabio, producto de un dios, el cielo, Olimpo o mundo, y junto con las matemáticas ocupan un lugar de preeminencia intelectual la astronomía, la geometría y la música, todas propias para alcanzar la verdad, pero al referirse al habla, al hecho del lenguaje, “*se reduzcan siempre las especies a los géneros. De todos los métodos empleados por los hombres en el examen de lo verdadero, este es el primero y más precioso*” (975c).

El problema del ser no se ubica en los universales en Aristóteles, como era el caso de Platón, se ubica en la proposición, es decir el *λόγος αποφαντικός*, o bien enunciado declarativo. En Platón el lenguaje se centra en la faceta semántica mientras que en Aristóteles el lenguaje va más allá, busca adentrarse a los terrenos lógico y ontológico. La tríada realidad-notas mentales-signos (lingüísticos) que desarrolla es precisamente derivación de esa búsqueda.

La analogía posee una sólida participación en el conocimiento:

Todas las cosas tienen entre sí cierto parentesco, y constituyen una unidad analógica. En cada categoría del ente se da, en efecto, lo análogo: como lo recto en la longitud, así es lo plano en la latitud, y quizá lo impar en el número, y en el color, lo blanco. (*Metaph.*, XIV, 6, 1093b 17-21)

La razón recurre no a la univocidad ni a la homonimia (*πρός ἕν*) sino analogando los datos para alcanzar la unidad de los varios significados y notas del ente que permitan alcanzar a un conocimiento total de éste.

Cuando Aristóteles habla de la analogía se refiere a la analogía de proporcionalidad propia y la analogía de proporcionalidad metafórica, sin embargo también emplea otro sentido, más amplio, la homonimia (*ἀπόδιανοίας*). En su planteamiento una buena metáfora es producto de la capacidad de percibir las semejanzas (*Vid. Poet.*, XXII 1459 a 4-6) dado que ésta “*es la translación de un nombre ajeno*” (*Poet.*, XXI 1457 b 6-8).

4) Para los caligrafistas árabes el *qalam*, la tinta, el papel y la escritura poseen alma pues Al-lāh es a quien va dirigido cada alfabeto y cada palabra. La caligrafía es el espejo de su orden, de ahí su papel místico, mágico y filosófico.

El cuento “El segundo monje” de *Las mil y una noches* (*Alf layla wa-laylah*) relata la historia del príncipe-mono, hechizado por el ifrit Ẓir̄yis por haberse enamorado de la bella hija del rey de las islas de Ébano, Ifítamo. El mono rasga con sus uñas y crea estos hermosos versos que escribe en diferentes caligrafías, que celebran la unidad entre escritura y humanidad:

Juré, quienquiera que me use para escribir,
Por el Dios Único, Infalible y Eterno,
Que nunca negaría a ningún hombre
Con un trazo de la pluma su vida

El copista, el iluminador y el escriba que usan el cálamo están lejos de Al-lāh en la medida en que están cerca de sí, pues de Al-lāh es la palabra y ella es la vía para invocarlo. El lenguaje es así el círculo eterno que sale y retorna.

En *Arte islámico*, Robert Irwin enlista las seis escrituras que empleó el hombre-mono: *riqa*, *muhaqqaq*, *rayhami*, *naşjí*, *thuluth* y *tumar* (cfr. 1997: 117), que guardan relación con las seis caligrafías del gran escriba Abu Ali Muhammad Ibn Muqla (886-940). Hablando de escrituras y filosofías, “La busca de Averroes” de *El Aleph* motiva a Jorge Luis Borges a realizar un trabajo hermenéutico cuando relata las posibilidades que tiene el sabio Abū l-Walīd Muhammad ibn Rushd –Averroes—, de traducir la aristotélica *Poética* y su impotencia al no entender el significado de los términos tragedia y comedia. En Salónica y después en Éfeso, a mediados del siglo XIV, el gramático Salomon ben Elijah Sharbiṭ ha-Zahab realiza impecables traducciones del persa al hebreo y de un tratado de Ptolomeo sobre el astrolabio. Su trabajo más importante es *Ḥesheḳ Shelomoh*, un tratado sobre gramática (se encuentra en París, Bibliothèque Nationale MS N ° 1042), y, según el estudioso de Sharbiṭ ha-Zahab, David Kohen, su poema litúrgico *Otiyyot ha-Ḳodesh Meribot Zu 'im Zu* es una pieza magistral de virtuosismo gramatical.

5) En Islandia, el historiador y literato Snorri Sturluson (1178/9-1241), considerado el primer gramático de Europa, deseaba que la tradición de la poesía escáldica (*skald*) no pereciera. Esta poesía cortesana nació en el siglo IX y era el resultado de un trabajo muy cuidadoso y formal por parte del poeta en la depurada composición de versos complejos y muy bellos, ricos en metáforas. La Edda Prosaica tiene un refinado sentido pedagógico, fue compuesta para que los islandeses leyeran y escribieran así como desarrollaran un pensamiento rico para entender las metáforas y aliteraciones de los versos. La Edda de Snorri termina con un apéndice que contiene cuatro tratados de gramática.

La Enciclopedia de Cambridge ilustra un pequeño pasaje del primer tratado del apéndice, traducido al inglés del islandés antiguo por el lingüista Einar Ingvald Haugen en 1972. Es interesante porque su autor es desconocido y en su escrito explica la razón de su obra, la necesidad de perfeccionar el conocimiento del alfabeto latino para incorporarlo a su lengua, la más rica en sonidos vocales, con profusas observaciones sobre la fonética y la búsqueda por hallar símbolos que expresen el contraste de sonidos. A este autor los expertos le han llamado el primer gramático, en efecto, escribe una obra que se va a anticipar a los estudios de la teoría fonética que se habrán de desarrollar hasta el siglo XX:

I have written an alphabet for us Icelanders also, in order that it might become easier to write and read...I have used all the Latin letters that seemed to fit our language well and could be rightly pronounced, as well as some other letters that seemed needful to me, while those were taken out that did not suit the sounds of our language. Some of the consonants of the Latin alphabet were rejected, and some new ones added. No vowels were rejected, but a good many were added, since our language has the greatest number of vowel sounds. (1987: 406)

Por su parte, Jorge Luis Borges escribe:

Snorri Sturluson escribió su manual, la Edda Prosaica, para los poetas y para los lectores de versos. En el prólogo leemos: “Esta clave se dirige a los principiantes que quieren adquirir destreza y mejorar su provisión de figuras con metáforas tradicionales, o a quienes buscan la virtud de entender lo que se escribió con misterio. Conviene respetar esas historias que

bastaron a los mayores, pero conviene que los hombres cristianos les retiren su fe”. (1965: 100-101)

Y del autor misterioso:

La Edda Menor de Snorri Sturluson termina con el Háttatal. Algunos manuscritos incluyen una lista de escaldos, y una serie de tratados gramaticales...Gustav Neckel y Felix Niedner han traducido al alemán el primero de estos opúsculos. Se presume que el autor era un sacerdote. El contenido versa sobre ortografía y fonética; en el segundo párrafo se lee: “Con los ingleses tenemos el idioma en común, aunque éste haya variado mucho en una de las dos naciones, o algo con ambas”. No sólo con el inglés (con el anglosajón) compara el autor al islandés; lo compara asimismo con el latín, pues entiende que todas las lenguas proceden de una lengua madre. (*Ibidem.*, 109-110)

Son las anteriores gramáticas obras que nacen de la preservación. Hay una trascendente motivación por estudiar y profundizar un lenguaje que comunica con realidades superiores: en el caso de Pāṇini con la religión védica, el conocimiento que tuvieron los antiguos y venerables sabios por la revelación que Dios les hizo; en el caso de Sturluson con la idea de la importancia de conocer la mitología escandinava que da unidad al pueblo y los misterios de la aliteración y la metáfora, que son las *kenningar*, figuras de retórica que consisten en nombrar un objeto o ser con una palabra que está asociada con algo real. Así, al hablar de la batalla dirán que es: “*asamblea de espadas*”, “*tempestad de espadas*”, “*encuentro de las fuentes*”, “*vuelo de las lanzas*” “*canción de lanzas*”, “*fiesta de águilas*”, “*lluvia de los escudos rojos*”, *fiesta de los vikings*”; la cabeza es: “*poste del yelmo*”, *peñasco de los hombros*”, “*castillo del cuerpo*”; el corazón: “*manzana del pecho*”, “*dura bellota del pensamiento*”; finalmente, del pecho dirán: “*casa del aliento*”, “*nave del corazón*”, “*base del alma*”, “*asiento de las carcajadas*” (cfr. Borges, 1965: 87-95).

6) En la decimotercera centuria Tomás de Aquino (1224/1225-1274) señala que “*entre nosotros, palabra se dice en sentido propio de tres maneras. Una cuarta manera incluye el sentido impropio o figurativo*” (S. Th., I-I q. 34a. 1).

Son cuatro elementos: la palabra interior, que es la concepción interna de la mente; la palabra exterior, que es la voz que expresa lo que se concibió internamente; la imagen que forma la voz; y lo que se hace o se dice con la palabra:

Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur, secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa, tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur...Dicitur autem figurative quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur; sicut consuevimus dicere, hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. (S. Th., I–I q. 34 a. 1 co.)

[“Por lo tanto, se llama palabra a la voz exterior por expresar la palabra interior concebida en el entendimiento. Así, pues, en primer lugar y principalmente se llama palabra a la concepción interior de la mente; en segundo lugar se llama palabra a la misma voz que expresa lo concebido en el interior; en tercer lugar se llama palabra a la misma imagen que forma la voz”[...]. “La palabra tiene un cuarto modo, correspondiente al sentido figurativo, y se refiere a lo que se expresa o se hace con la palabra. Así acostumbramos a decir: ‘Esta es la palabra que te dije’, o ‘Esto es lo que mandó el rey’, para dar a entender algo pasado, bien sea algo simplemente del que lo dijo, o del que lo mandó”].

Dado que la forma humana de conocer está siempre moviéndose entre acto y potencia es imposible en el ser humano: primero, comprender la totalidad de la realidad; segundo, expresar esa totalidad de lo real en una palabra; tercero, abarcar todo lo real en un solo acto de comprensión. Ni pensando, ni hablando ni conociendo podrá el hombre llegar a la aprehensión perfecta de todos los seres. Tendrá entonces que analogar para comprender los seres que su propio entendimiento le mueva a hacer según sus necesidades e intereses, el lenguaje es por tanto un proceso cognitivo de apropiación de lo real.

Pero en Tomás es también de encuentro con el misterio de Dios, Aquél que es, piensa, expresa y crea en un solo, simple y perfecto acto. La esencia de Dios, su simplísimo y

total acto de pensamiento, su conocimiento infinito del todo, su palabra, su diálogo con y en las otras dos Personas que con Él son Uno, son todos hechos dados de una vez absolutamente. Mientras que el pensamiento humano necesita el proceso de conocer lo real, pensarlo, crear palabras, expresarlas, darles un significado y esperar de un oyente la respuesta: *processio intelligibilis* más *processio operati*, en Dios es pura *processio intelligibilis*: en Él no hay nada diferente a su propio Ser. En el tema del lenguaje el hombre, para Tomás de Aquino, necesita pensar para producir verbos, en Dios entendimiento, palabra y creación son hechos indivisos.

Para el hermeneuta humano la realidad es siempre mayor a su decir, en cambio el salmista se refiere así del Hermeneuta: “*Lo dijo, y se hizo*”: todo el decir, todo el pensar y toda la realidad está contenida en su Ser porque es su propio Ser.

El lenguaje implica buscar la reflexividad, la discursividad y la operabilidad en la realidad humana para alcanzar la Palabra eterna, sin embargo, dado que la palabra humana pose grandes limitaciones en el orden del pensar, el expresar y el operar, se necesita de la analogía. El ser pertenece a Dios en tanto primer analogado y Causa de él, como al segundo analogado, el hombre, que participa de él. La analogía se refiere a la *res significata* en múltiples *modi significandi*. Hay muchas formas de expresar un ser, surge algo muy interesante: cuando habla una persona nunca una palabra que diga va a coincidir unívocamente de manera perfecta con aquellas cosas a la que se refiera. Su entendimiento, al entrar en contacto con la realidad y apropiarse de ella será el que le mueva a expresar según entienda, de ahí que para Tomás no exista ni univocidad perfecta ni equivocidad pura, sino una constante tensión entre una y otra.

El lenguaje analógico se da *respectum ad unum*, de las diversas comprensiones a la comprensión primera: “*Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur* (S. Th., I–I q. 16 a. 6 co.).

[“Pero cuando algo se dice de muchos análogamente, aquello mismo se encuentra en uno solo de ellos propiamente, por el que son denominados todos los demás”].

Haciendo una corrección a Anselmo, quien –asegura el Aquinate— confunde los términos ‘decir’ y ‘conocer’, expresa que una cosa es el conocer (*intelligere*) y otra el

decir (*dicere*). El conocer es la simple relación entre el sujeto que conoce y la cosa conocida, el decir, en cambio, al ser la expresión del verbo, establece una unidad entre la palabra, lo que se conoce y aquél que se muestra en su decir:

Anselmus vero improprie accepit dicere pro intelligere. Quae tamen differunt. Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae. In Deo autem importat omnimodam identitatem, quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum, ut supra ostensum est. Sed dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum nihil enim est aliud dicere quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona quae profert verbum, est dicens in divinis, cum tamen singula personarum sit intelligens et intellecta, et per consequens verbo dicta.

(*S. Th.*, I – I q. 34 a. 1 ad. 3)

[“Anselmo aquí también usa impropriadamente *decir* por *conocer*. Pues se diferencian; ya que *conocer* entraña sólo la relación entre el que conoce y lo conocido, en lo cual no hay ninguna razón de origen, sino sólo cierta información para nuestro entendimiento en cuanto que nuestro entendimiento está en acto por la forma de lo conocido. En Dios, en cambio, hay total identidad, en el Ser Supremo el conocimiento y lo conocido son completamente lo mismo, como ya se demostró. Pero *decir* expresa relación principalmente con la palabra concebida; pues decir no es más que pronunciar la palabra. Pero, mediante la palabra, *decir* presupone relación con lo conocido, que, en la palabra pronunciada, se manifiesta al que lo conoce. Así, en Dios sólo la persona que pronuncia la palabra es el que la dice; aun cuando, sin embargo, cada persona sea conocedor y conocido, y, consecuentemente, incluida en la palabra pronunciada”].

Vayamos ahora al campo del decir, Tomás ofrece una ordenación que va de lo múltiple a lo primero y se da en tres movimientos: *magis et minus; per prius et posterius; simpliciter et secundum quid*.

Al hablar lo hacemos según *magis et minus*, es decir del grado de perfección al grado menor o secundario. Tomás da como ejemplo el que de Dios no se dice que posee bondad,

pues no es un atributo de Él: en Dios la bondad es Él, no hay división como en el hombre. Así pues, el hablar de los hombres se ordena a la perfección del Ser de Dios, hay grados que están orientados a lo uno, en mayor y en menor medida.

Al hablar lo hacemos *per prius et posterius*, esto es, todo lo que decimos presupone una razón, una inteligencia primera que ordena todas las razones secundarias:

Respondeo dicendum quod in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys., necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus. (S. Th., I – I q. 13 a. 6 co.)

[“Respondo diciendo que todos los nombres que se dan a muchos analógicamente, es necesario que todos sean dados por su referencia a uno; y así, es necesario que tal uno entre en la definición de todos. Y porque el concepto expresado por el nombre es la definición, como se dice en IV *Metaphysica*, es necesario que aquel nombre sea dado antes a aquello que entra en la definición de lo otro, y después sea dado a los otros siguiendo el orden establecido por la relación más o menos estrecha que guarden con aquél”].

En el orden del habla la perfección del ser está, es y procede de Dios, y puesto que existe en Dios se dice primero de Él, posteriormente, y por participación, el hombre habla de los atributos de cada ente creado. Un ejemplo concreto lo da el mismo Tomás cuando usa las palabras con que se refiere a Dios y al hombre: del primero dice *Ipsum esse subsistens, ens proprie, ens per se, ens simpliciter, ens principaliter*, lo que nos muestra la categoría de absoluto de Dios, mientras que del segundo dice *ens per posterius, habens ens, ens secundum quid*.

Puesto que Dios habla y crea en un solo momento, indiviso –su hablar es su creación y viceversa— de Él es la superioridad, la primacía ontológica y por supuesto lingüística. Hay en cambio en el hombre una prioridad lógica en el habla para nombrar la realidad, el lenguaje humano impone el nombre según su conocimiento del mundo y de las cosas:

Dicendum quod nomina imponuntur a nobis secundum quod cognitionem de rebus accipimus (De Ver., q. 4. a. 1.).

Al hablar lo hacemos *simpliciter et secundum quid*, esto es, en razón de la proporcionalidad, dado que las cosas y los seres del mundo poseen determinaciones: son de una manera u otra, tienen o no tienen, poseen o no ciertas cualidades o atributos, a diferencia de Dios que simplemente Es. El hombre no puede hablar de manera *simpliciter* pues no conoce de manera absoluta la realidad ni del mundo ni la divina, sí en cambio puede llegar a conocerlas a través de la analogía, es decir *secundum quid*.

7) Antonio de Nebrija (1441-1522) escribe la primera gramática en lengua española “*en un contexto internacional formado por el humanismo, la tradición gramatical vernácula y el impulso hacia la hegemonía mundial de Europa*”, dice Manuel Alvar (*Introducción a la Lingüística española., 2000: 70*).

Al final de la Edad Media los pensadores judíos y árabes escribían en español, idioma que les resultaba más práctico que el latín, de ahí que la gramática de Nebrija haya impulsado la escritura de ciencia en idioma español.

La gramática está dividida en cinco libros, el primero trata de la *ortographia*, el segundo de la prosodia y sílaba, el tercero de la etimología y dicción, el cuarto de la sintaxis y orden de las diez partes de la oración y el quinto de las introducciones de la lengua castellana “*para los que de estraña lengua querrán depender*”.

Antes de Nebrija nadie había analizado la diferencia entre las formas gramaticales del latín y las españolas. Nebrija escribe:

Dice nuestro Quintiliano en el primero libro de sus Oratorias Instituciones, que el que quiere reducir en artificio algún lenguaje, primero es menester que sepa si de aquellas letras que están en el uso sobran algunas, y si por el contrario, faltan otras. Y porque las letras de que nosotros usamos fueron tomadas del latín, veamos primero cuántas son las letras que están en el uso de la lengua latina, y si de aquellas sobran o faltan algunas, para que de allí más ligeramente vengamos a lo que es propio de nuestra consideración. (*Gramática de la Lengua Castellana. Libro I, cap. IV*)

Grandes contribuciones se le deben a Nebrija según Manuel Alvar:

Los méritos de esta primera gramática son numerosos. Descubre que el castellano es distinto del latín, estructuralmente –por la pasiva, el número de conjugaciones, las palatales— e incluso tipológicamente, porque el castellano no sufre el hipérbaton latino. Percibe que hay preceptos naturales, fundados en la razón (como la concordancia) y otros particulares y, a veces, contrarios a la razón, como la falta de concordancia en los tratamientos, pero el uso es la última instancia. Define las partes de la oración –que no son las mismas del latín— con criterios formales y semánticos, pero también funcionales. (2000: 70-71)

Nebrija da un enfoque por primera vez formal a su gramática, así como una serie de consideraciones lingüísticas metódicas en las que se observa un tratamiento científico en el estudio de la lengua.

8) Francisco Sánchez de las Brozas (1523-1600) se inclinará por la racionalidad como condición necesaria para llevar a cabo el estudio de la gramática. La obra trascendental del Brocense, *Minerva siue de causis linguae latinae* (1587) tiene un fundamento absolutamente teórico que es el eje de la obra:

Quoniam res de qua agimus ratione primum, deinde testimoniis et usu est comprobanda, nemo mirari debet, si magnos interdum uiros non sequamur. Nam quantacunque auctoritate mihi grammaticus polleat, nisi ratione propositisque exemplis, quod dixerit, confirmauerit, nulla in re, praesertim grammatica, fidem faciet. Grammatici enim, ut inquit Seneca, sermonis latini custodes sunt, non auctores. Neque sexcentorum grammaticorum auctoritas mihi persuadebit, ut uapulo a praeceptore, exsulo a praetore et ego amo Deum et alia huiusmodi latini dicantur.
(Lib. I, cap. II)

[“Puesto que el tema de que tratamos ha de ser demostrado primero con la razón, después con testimonios y con el uso, nadie se debe extrañar, si no sigo a los hombres ilustres. Y es que, por muchas autoridades en que se apoye el gramático, si no demuestra lo que dice con la razón y con ejemplos, no será digno de crédito en nada, y menos en gramática. Los gramáticos, en efecto, como dice Séneca, son los guardas de la lengua latina, no sus creadores. Ni la autoridad siquiera de seiscientos gramáticos me

convencerá de que frases como *uapulo a praeceptore, exsulo a praetore* y *ego amo Deum* y otras similares son de uso latino”].

El elemento más importante y creativo del Brocense en su gramática racional, teórica, es la introducción de la elipsis como figura primordial de construcción gramatical. En el libro IV de la *Minerva siue de causis linguae latinae* que está dedicado al análisis de las “figuras de construcción” señala que “*la elipsis es la falta de una o varias palabras para que exista una frase construida según la norma*” y refuerza su definición apoyándose en Platón y Aristóteles:

Plato in dialogo De ente asserit sine nomine et uerbo nullam effici posse orationem. Multa enim nomina, ut leo, canis, capra, nihil indicant, quemadmodum nec multa uerba, ut currit, ambulat, mouetur. Idem docet Aristoteles, 2 Peri her.: Quare uerbum sine supposito nihil significauit.

[“Platón afirma en el diálogo *Sobre el ser* que no puede haber oración sin nombre y verbo. Muchos nombres, en efecto, como *leo, canis, capra*, no indican nada; y lo mismo ocurre con muchos verbos, como *currit, ambulat, mouetur*. Lo mismo enseña Aristóteles, en *Peri hermeneias 2*: “Así pues, un verbo sin sujeto no significará nada”].

La actividad elíptica es tan antigua como interesante, pone al hablante frente al mundo de lo que no se dice, de lo que está supuesto, la razón es capaz de intuir los implícitos del lenguaje y cubrir los vacíos.

Las aportaciones de este humanista son la base para el desarrollo posterior de la gramática de Port-Royal. En su pensamiento está también la reflexión sobre la gramática general. ¿Tendrán todas las lenguas una base, un origen común? ¿La palabra está basada en principios universales lógicos operados por el pensamiento?

9) La Controversia de los Universales

Al traducir Boecio (ca. 480-524) del griego al latín la *Isagogé* de Porfirio de Tiro (232-304 a. C.), copia:

Sobre los géneros y las especies declinaré hablar tanto de si subsisten o son puros y simples pensamientos, como de si son subsistentes corpóreos o incorpóreos, como también de si están separados o si son subsistentes en las cosas sensibles y dependen de ellas, por ser el tratamiento de todo esto profundísimo y requerir un examen mayor. (García Norro y Rovira, traductores, 2003: 2, 3)

Este texto va a constituir un asunto que habrá de recorrer toda la historia de la Filosofía y que va a confrontar líneas de pensamiento como el realismo, el nominalismo, el conceptualismo y el idealismo.

Pedro Abelardo (1079-1142) sostiene una posición moderada frente al problema de los universales: por principio afirma que el universal está fundado en la realidad: es *fundamentum in re*, y a partir de esto los universales son ‘fuera’ de la mente como *res concepta*, y son ‘en’ la mente como *conceptio mentis*. La palabra posee un contenido semántico y el universal se atribuye a la palabra, no a la cosa.

Los universales se conciben según su esencia y según su no-diferencia: *essentialiter* es cuando la diferencia se une al género para formar la especie; e *indifferenter* es cuando, al no ser el universal en su esencia, lo es en su indiferencia, es decir, la especie puede entenderse o bien en su extensión o bien en su comprensión (intención).

Contrario al nominalismo de Jean Roscelin de Compiègne (1050-1121) y al realismo de Guillermo de Champeaux (1070-1121), piensa que los universales surgen de las conceptualizaciones y se expresan mediante las palabras dado que los universales como el género y la diferencia específica, por ejemplo, no son cosas con existencia propia. Como lógico, sabe que la intelección de las cosas se hace desde la vía del análisis de las proposiciones lógicas.

Quisiera hacer un apunte muy breve sobre su obra *Sic et Non*, que es un antecedente del método escolástico de la *questio*. En ella da un eminente papel al análisis lógico frente a la contradicción. Las proposiciones teológicas pueden contener al mismo tiempo ‘pros’ y ‘contras’ y se hace necesaria una posición racionalista para determinar la verdad o falsedad de cada cuestión de fe, en este sentido es un pensador que transita los linderos de la fe religiosa y de la libertad y autonomía de la razón. Citando a Étienne Gilson en su obra *The spirit of Mediaeval philosophy* (New York, 1936: 352, 476) dirá Richard M. Morse:

Abelardo, pues, preanuncia dos nociones que son fundamentales para cualquier consideración de la civilización occidental: la de ciencia, que aplica los primeros principios del intelecto en el orden teórico, y la de conciencia, que los aplica en el orden práctico. (1982: 31)

En su libro *El problema de los universales* (1981) Beuchot centra su estudio en la Edad Media y la época actual, y divide en tres categorías, que denomina “líneas”, a los filósofos tratados según sean realistas extremos, nominalistas y realistas moderados.

1. Edad Media

A) Realistas extremos:

San Agustín de Hipona, la Escuela de Chartres y San Buenaventura

B) Nominalistas:

Jean Roscelin de Compiègne, Pedro Abelardo y Guillermo de Ockham

C) Realistas moderados:

San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y Tomás de Vío, Cardenal Cayetano

2. Filosofía Analítica actual

A) Realistas extremos:

Charles Sanders Peirce, Gottlob Frege, George Edward Moore, Bertrand Russell y Rudolf Carnap

B) Nominalistas:

Ludwig Wittgenstein, John Langshaw Austin, Peter Frederick Strawson, Willard Van Orman Quine y Nelson Goodman

C) Realistas moderados:

Gustav Bergmann, Roderick Chisholm y David Armstrong

Beuchot se ubica en el sistema de la metafísica aristotélico-tomista y se cuestiona cuál es la mejor: *“Aquella que sepa sobrepasar el nivel de la expresión y dar cuenta de lo expresado por su volver a él”* (cfr. *op. cit.*: 441). Propone así una metafísica de base reflexiva que parte de la realidad y vuelve a ella.

Para Beuchot el problema de los universales debe dejar muy claramente establecida la existencia de una objetividad del nombrar y del clasificar pues se corre el peligro de

llevar el lenguaje al terreno ideológico quitándole su base ontológica donde todo nombre sería un artificio sin sustrato en la realidad. La clasificación debe tener un nexo real con las cosas y un fundamento objetivo en los universales para llegar a un conocimiento adecuado de la distinción de las propiedades esenciales o substanciales que son el constitutivo de la cosa y de las accidentales que son una pertenencia a la cosa. Esta diferenciación es clave, por ejemplo, para aclarar a los materialistas el error en el que caen al decir que sin materia no existe la substancia. Beuchot, en consonancia con la línea aristotélico-tomista por la que la materia tiene un principio de permanencia y uno de individuación mientras que la forma determina y da el ser a la materia y lo hace inteligible, dirá que existe un nexo real y objetivo entre materia y substancia y muestra un ejemplo:

Un caballo es una substancia individual...el empirista dirá que sin la materia no quedará nada del caballo...Trataré de responder con la siguiente consideración: la substancia individual que es un caballo es una porción de materia organizada; pues bien, la organización de esa porción de materia constituye la forma. (*Op. cit.*: 496)

Los universales tienen una conexión de razón entre el concepto y la cosa. Por eso Beuchot no ve ninguna contradicción entre el tomismo y los postulados de la lógica actual, pues una forma con su materia prima informe (hilemorfismo) funciona exactamente igual que la lógica matemática cuando hace referencia a un cierto individuo mediante una variable “*x*”. La variable es de suyo informe y está representando las notas de ese individuo concreto, material, con signos.

Guillermo de Ockham (c. 1280/1288-1349) se muestra contrario a aceptar los universales, no existe en el hombre diferencia entre el intelecto agente y el intelecto posible, ni categorías absolutas, sino particulares. El mundo de las ideas, de las formas puras, de las esencias son sólo abstracciones, sólo los individuos existen, “*no es necesario imaginar que por encima de los individuos existan entidades tales como las especies*” (Cooper, 2007: 251).

Mientras los realistas sostienen que existen enunciados objetivos que proporcionan certeza debido a la unidad que guardan con la realidad, los nominalistas apoyan la tesis de los nombres como realidades.

Ockham estudia el signo aceptando a Aristóteles para quien el primer elemento lógico es el término, que genera a su vez una proposición y de ésta se alcanza un razonamiento (*Anal. Pr. 1, c. 1, 24a 12*). El signo es:

...aquello que hace llegar al conocimiento de alguna otra cosa, y es apto naturalmente para suponer por ello o para añadirse en una proposición, como son los sincategoremas y las palabras y partes de la oración que no tienen significación definida, o lo que surgió para estar compuesto de los anteriores, cual es la oración. Y tornando así al signo, la voz no es signo natural de nada. (*Suma de lógica*, lib. I, c. 1, p. 16)

El *signum* es un símbolo de la realidad, la palabra puede representar, en este sentido, a la cosa, es la *suppositio* (propiedad fundamental del término junto con la *significatio*) o capacidad del nombre de estar en lugar de la cosa representada en una proposición, es “aquello que hace las veces de...”, y que divide en personal, cuando se refiere a algo concreto y que es real (primera intención); simple, cuando el término ocupa el lugar del concepto pero no tomado en su significado; y material, al referirse a un término que se utiliza como signo ya sea verbal o escrito (segunda intención).

Para Beuchot la división de la suposición que hace Ockham representa novedades importantes puesto que:

...la amplía por encima de los solos signos arbitrarios, convencionales o artificiales, a saber, los orales y los escritos, haciéndola también una propiedad –incluso primordialmente– de los signos lingüísticos mentales o conceptuales, que serían signos naturales [...] dando lugar –aun sea veladamente– a la posibilidad de que se tomara como propiedad suya extra–proposicional. Nadie antes que él había aseverado con tanta energía el que la suposición es una propiedad del término, que se encuentra en el seno de una proposición. (1991b: 158)

Beuchot sostiene que la división de Ockham tiene un sustento analógico puesto que el primer analogado es la suposición personal “*por ser ella en la que el término suponer ejerce con mayor plenitud su función significativa*” (*cfr. op. cit., 160*), que consiste en referir individuos reales.

Los universales son *intentiones animæ*, referencias a cosas individuales. El universal es tan sólo un término que nombra en todo caso a los individuos de una pluralidad y no posee existencia física.

Marx W. Wartofsky menciona que: “*Los realistas mantenían que “Universalía sunt realia” (“Los universales son reales”) los nominalistas argüían que “Universalía sunt nomina” (“Los universales son nombres”)* (1983: 333). Wartofsky sin embargo considera que los universales no tienen realidad por sí misma ya que la experiencia sólo alcanza a entender singulares, no universales, y que éstos son sólo una convención lingüística para nombrar cosas en común (nunca realidades universales) y da un ejemplo:

una ley tal como $s=(1/2)gt^2$ es también un nombre, que no hace referencia a ningún universal “real”, sino sólo a la colección de casos singulares en que un objeto singular y en un lugar singular, cae de tal forma que su tiempo de caída se relaciona de cierta manera con la distancia de caída. (*Ibidem.*, 1983)

Volviendo al signo, éste se entiende de dos formas: amplio, si se refiere a signo en general, y estricto, si se refiere a signo lingüístico. En su sentido amplio el signo trata del objeto que al ser aprehendido (sensible e intelectualmente) trae a la mente algo distinto de lo que es. La tarea del signo es estar en lugar de la cosa designada, el signo no es la cosa, sólo la significa.

Anthony Kenny resalta dos momentos en la evolución que se da en Ockham con respecto a su idea de relación entre lenguaje y los seres del mundo: en un primer momento ve esta relación como “ficciones”, imágenes universales que tenían un parecido común a muchas cosas; con el tiempo deja la idea de ficción para llamar “actos de pensamiento” a los nombres del lenguaje mental que son “*instantes en la vida psicológica de un individuo*” (*cfr.* 2005: 228).

Por su parte Julio Quesada propone una relación entre Ockham y el proyecto aristotélico de orden y rigor en el quehacer intelectual:

...organizar bien nuestro propio lenguaje antes de entrar en materia. Se trata de una nueva lógica: los signos describen y comunican y sólo tienen esa función, servir de señal o símbolo de realidades distintas a ellos. Es una invitación a hablar bien, a utilizar los términos de

acuerdo a su función y sin perder de vista la realidad que ellos designan; de esta forma habría que evitar que la filosofía acabara hablando de proposiciones sin echar un vistazo afuera. Ordenar el pensamiento, aclarar el lenguaje y exigir realismo al saber. (2008: 111)

Estas líneas apuntan también a un proyecto para el posterior esfuerzo que hará la ciencia en su búsqueda de los fundamentos de la realidad.

10) Lo mismo que sucede con el misterio del tiempo, la hermenéutica nunca fue olvidada del todo, y así se colocó nuevamente a la vanguardia como un quehacer importante gracias a Friedrich Schleiermacher (1768-1834), iniciador de la hermenéutica moderna, teólogo y filósofo alemán que concebía la hermenéutica como posibilidad real para comprender el texto exactamente como lo había concebido su autor.

Para Schleiermacher la interpretación debe abordarse desde dos métodos: uno es el método comparativo, dedicado más al aspecto lingüístico de la interpretación, el otro es el método llamado “divinatorio” (del francés *deviner*, ‘adivinar’, ‘conjeturar’) basado más en el aspecto psicológico de la interpretación.

Lingüísticamente se trabaja con el uso de las palabras y las reglas derivadas de éste mientras que psicológicamente se coloca el intérprete frente a sí mismo y su mundo emocional y vivencial; lo lingüístico es abordar el lenguaje desde su ámbito convencional, común, lo psicológico se enfocará a la individualidad y especificidad de una persona concreta.

11) Wilhelm Dilthey (1833-1911) retoma el pensamiento de Schleiermacher y depura el círculo hermenéutico para expresar la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias humanas o del espíritu, ya que cada ciencia posee una narrativa peculiar; las primeras explican lo real en términos causales mientras que las segundas se refieren a lo real en términos de una profundidad en el pensar. Se dedicó a la búsqueda de una metodología aplicable a las ciencias del espíritu (cuyo libro iba a llevar por título *Crítica de la razón histórica*).

En su trabajo es posible encontrar la importante contribución que hace al estudio de la hermenéutica, especialmente con un trabajo:

...el tratado de 1895, “*Über erklärende und beschreibende Psychologie*” (*Sobre psicología explicativa y descriptiva*)...Con este estudio se genera también la historia de la hermenéutica. Para explicar su génesis, Dilthey retoma en 1900, incluso en buena medida literalmente su trabajo más largo de 1860...Allí se formula por primera vez la idea de que la hermenéutica debe dotarse de reglas generales de interpretación, que podrían estar en la base de todas las ciencias del espíritu, ya que todas ellas se apoyan en un conocimiento interpretativo. (Grondin, 2002: 25)

Esto va a tener importantes repercusiones en la filosofía, ya que Dilthey se va a alejar un tanto del positivismo y se va a centrar en un interés por la facticidad histórica de la vida y en el apoyo de la hermenéutica como fundamento para el estudio de las realidades que abordan las humanidades.

12) Charles Sanders Peirce (1839-1914) ve cuatro condiciones esenciales en el signo: representativa, presentativa, interpretativa y triádica, ésta última formada por signo (o representamen), objeto (o existente) e interpretante, continuamente relacionados entre sí. El signo está relacionado con el pensamiento y en igual medida se relaciona con otros tantos signos y con las cosas que Peirce llama *suppositum*.

Los signos son divididos en iconos, índices y símbolos, como se afirma en *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*:

I define an Icon as a sign which is determined by its dynamic object by virtue of its own internal nature...I define an Index as a sign determined by its dynamic object by virtue of being in a real relation to it...I define a Symbol as a sign which is determined by its dynamic object only in the sense that it will be so interpreted. (1958: 228)

Los iconos pueden ser de tres tipos: imagen, diagrama y metáfora.

Sebastià Serrano se refiere al primer “esquema triádico” diciendo que un ejemplo de icono es una postal o una fotografía de la Sagrada Familia de Gaudí, dado que el icono es:

...el signo que se refiere al objeto que denota en virtud de sus propias características...La postal representa el monumento en virtud de una similitud de hecho. En el icono, entre el

vehículo del signo y el objeto que representa, existe una relación cualitativa con el objeto denotado. (1981: 54)

Un índice sería la pisada que descubrió Robinson Crusoe en la playa puesto que:

El índice es un tipo de signo que opera por contigüidad fáctica entre el vehículo de signo y el objeto. Entre el índice y el objeto representado existe o ha existido una contigüidad vivida, de naturaleza existencial...Los índices son identificadores de personas, de instituciones, de grupos, de fenómenos naturales, de enfermedades...El humo, un vestido, una sortija, una tos, un tono de voz, un gesto, pueden ser signos indiciales. (*Op. cit.*: 54-55)

Un símbolo sería un gesto, un olor como el del incienso, cualquier palabra, pues:

...el símbolo opera por contigüidad instituida, aprendida, entre el vehículo del signo y el objeto...La palabra Catalunya es un símbolo en sentido estricto, porque establece una relación puramente convencional, que no depende de la presencia o ausencia de una similitud, como en el caso del icono, ni de una contigüidad física, como en el caso del índice. (*Op. cit.*: 57)

Tomando como influencia su estudio sobre Peirce, Serrano señala la importancia de la analogía ofreciendo una caracterización propia, dada por los siguientes valores:

U = Universo de discurso

N = Conjunto de objetos naturales / sociales

A = Conjunto de artefactos concretos

C = Objetos conceptuales, conceptos y teorías

Las combinaciones analógicas que propone son las siguientes:

$R_1 \subset N \times N$. Relación de analogía establecida entre cosas y cosas (ambas concretas). Por ejemplo, la migración de iones y la migración animal. O una “sociedad” de hormigas y una de hombres.

$R_2 \subset N \times A$. Los análogos son una cosa y un artefacto (en el sentido del dominio fijado). Un ejemplo puede ser el de un organismo y un autómata. El autómata puede simular el organismo.

$R_3 \subset N \times C$. Analogía de una cosa con una construcción conceptual. Así, por ejemplo, un organismo y una teoría. Una sociedad y una teoría social. Un dominio cualquiera de la realidad y una teoría sobre este dominio.

$R_4 \subset A \times A$. Analogía artefacto – artefacto. Ejemplo, barcos – aviones.

$R_5 \subset A \times C$. Analogía entre artefactos y construcciones conceptuales, como por ejemplo entre un autómata y una teoría de autómatas.

$R_6 \subset C \times C$. Analogía entre construcciones conceptuales. Entre, por ejemplo, la concepción atomística de Demócrito y la teoría del átomo de Bohr. Entre una teoría sobre el origen de las especies (Darwin) y una sobre el origen de la lengua. (1981: 74–75)

En la teoría de la significación peirceana, un tema esencial es el de la abducción. Cuando hay un suceso “anómalo”, extraño o fuera de lo común en el existente surge entonces la abducción, una hipótesis encargada de indagar causas, dice Peirce; acudo de nuevo a los *Collected Papers*:

Accepting the conclusion that an explanation is needed when facts contrary to what we should expect emerge, it follows that the explanation must be such a proposition as would lead to the prediction of the observed facts, either as necessary consequences or at least as very probable under the circumstances. A hypothesis then has to be adopted, which is likely in itself, and renders the facts likely. This step of adopting a hypothesis as being suggested by the facts, is what I call abduction. (§ 6, 122, 202)

La abducción es la base sobre la que descansa el pragmatismo peirceano, es un razonamiento formado por premisas cuyas inferencias pueden ser demostradas, pero la abducción, a su vez, tiene además un sustento analógico, ya que emplea relaciones entre hechos de manera prudencial o proporcional, tomo el ejemplo silogístico de Peirce:

M tiene, por ejemplo, las marcas varias P', P'', P'''

S tiene la proporción r de las marcas P', P'', P'''

De ahí que, probable y aproximativamente, S tiene una semejanza r con M

(*Op. cit.*, 2, 706)

La abducción es una preparación, el primer paso para un razonamiento científico, no debe ser confundida con la inducción dado que, aunque se relacionan de alguna manera, están sin embargo en polos opuestos en el campo de la razón. La abducción inicia ciertamente con los hechos, pero se mueve en el argumento de que es necesario explicar los hechos sorprendentes, mientras que la inducción, al estudiar las hipótesis, sugiere el empleo de experimentos que arrojen luz sobre los hechos que aquéllas han señalado, por eso la abducción busca la teoría mientras que la inducción busca los hechos (*cfr.* § 8, 136, 218).

13) Gottlob Frege (1848-1925) sostiene que tanto los nombres como los enunciados (es decir los signos) poseen sentido y referencia, (*Sinn - Bedeutung*). El sentido es la manera de presentarse el objeto, la referencia es lo designado por el signo, la entidad que denota. Cuando el sentido de una expresión es captado no siempre, ni necesariamente, se conoce la referencia, en otras palabras, si algo posee sentido, eso no implica a que posea un referente. Michael Dummett dice:

An expression can have sense but lack any reference. This is one of Frege's best known doctrines; and it is one of the hardest to hold in position in his philosophical system taken as a whole. (1981: 160)

Frege tomará como ejemplo los nombres propios y dirá que éstos tienen sentido, pero no referencia, como si dijéramos, por ejemplo: “el castillo del séptimo cielo”. Frege se coloca, según Wenceslao J. González, en un realismo:

En lo relativo al sentido, Frege adopta una postura realista, porque atiende a cómo es el mundo, de modo que al hablar de la verdad de una oración no se queda en el mero significado convencional...Al asociar los valores semánticos particulares a las expresiones, incorporamos la realidad en la explicación de la verdad de la oración y, al mismo tiempo, aceptamos un supuesto metafísico: la realidad tiene una existencia objetiva con independencia de nuestro conocimiento. (1986: 28-29)

14) Ferdinand de Saussure (1857-1913), gran estudioso del indoeuropeo, caracterizó su pensamiento por una gran precisión lingüística. Trabaja con pares de ideas y una tríada de conceptos. La diacronía y sincronía del lenguaje se refieren a su cualidad de ser, respectivamente, histórico en el tiempo e histórico en un momento. Una de sus grandes aportaciones consiste en que el acto de significar ya no estará sujeto a los parámetros de la lógica sino que lo va a llevar directo al terreno de la lengua. Influye notablemente en el pensamiento de Vilém Mathesius y Roman Jakobson del Círculo Lingüístico de Praga, y en Louis Hjelmslev del Círculo Lingüístico de Copenhague, que derivarán en un funcionalismo del lenguaje fundado en su doble finalidad social y comunicadora.

En el *Curso de Lingüística General* define signo lingüístico en dos términos, como *símbolo* y *significante* (cfr. 1976: 127-134), es “una entidad psíquica de dos caras” y se forma del par *significante–significado*, es decir de una imagen acústica y un nombre:

La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla “material” es solamente e este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto. (1976: 128)

De Saussure reemplaza “*concepto*” por “*significado*” e “*imagen acústica*” por “*significante*”.

Una sentencia es una secuencia de signos; si esos signos aparecen en una secuencia lineal se llaman sintagmáticos, mientras que cuando un signo se coloca en una relación de contraste con otros signos del lenguaje la relación es paradigmática o asociativa, ejemplo: es sintagmática la sentencia si:

él + debe + estudiar + lengua + francesa

Mientras que es paradigmática si:

/él/ /ella/ + /debe/ /quiere/ /puede/ /desea/ + /estudiar/ /soñar/ /leer/ + /lengua/ +
/española/ /indoeuropea/ /maya/

La tríada *langage-langue-parole* es el estudio del lenguaje, el cual comporta la distinción entre *langue* y *parole*, lengua y habla:

El estudio del lenguaje comporta, pues, dos partes: la una, esencial, tiene por objeto la lengua, que es social en su esencia e independiente del individuo; este estudio es únicamente psíquico; la otra, secundaria, tiene por objeto la parte individual del lenguaje, es decir, el habla, incluida la fonación, y es psicofísica.

Sin duda, ambos objetos están estrechamente ligados y se suponen recíprocamente: la lengua es necesaria para que el habla sea inteligible y produzca todos sus efectos; pero el habla es necesaria para que la lengua se establezca; históricamente, el hecho de habla precede siempre. ¿Cómo se le ocurriría a nadie asociar una idea con una imagen verbal, si no se empezara por sorprender tal asociación en un acto de habla? Por otra parte, oyendo a los otros es como cada uno aprende su lengua materna, que no llega a depositarse en nuestro cerebro más que al cabo de innumerables experiencias. Por último, el habla es la que hace evolucionar a la lengua: las impresiones recibidas oyendo a los demás son las que modifican nuestros hábitos lingüísticos. Hay, pues, interdependencia de lengua y habla: aquélla es a la vez el instrumento y el producto de ésta. (*Op. cit.*, 1976: 45-46)

Aunque en el dicho de Coşeriu, fue Hegel el primero en hablar de *Rede* y *Sprache* (cfr. *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, 1977: 132), Ferdinand De Saussure tiene el mérito de establecer correctamente la no confusión entre habla y lengua:

Sin duda, ambos objetos están estrechamente ligados y se suponen recíprocamente: la lengua es necesaria para que el habla sea inteligible y produzca todos sus efectos; pero el habla es necesaria para que la lengua se establezca. (*Op. cit.*, 1976: 64)

La lengua es un acto social sometido a reglas, un sistema gramatical, mientras que el habla es un acto individual, un acto personal de la inteligencia de un ser humano, de ahí que la lengua sea perdurable mientras que el acto del habla es efímero.

15) Para Edmund Husserl (1859-1938) el método del análisis intencional que busca ir “a la cosa misma”, al hecho trascendental es el método fenomenológico que requiere una

reducción eidética, por ella se entra de lleno en el *eidōs*, esencia inalterable, forma pura más allá de toda referencia empírica, que permite encontrar la verdad.

La ciencia es intuitiva e histórica (*Meditaciones Cartesianas*, § 5), busca descubrir certezas absolutas a partir de la constante revisión de sus verdades. Las cogitaciones precisan de expresiones lingüísticas pero a éstas se llega fenomenológicamente, no hermenéuticamente. La fenomenología trascendental husserliana estará en una oposición con la hermenéutica fenomenológica heideggeriana, entre la visión puramente gnoseológica, eidética e intuitiva del yo pienso con la visión histórica, antropológica y existencial del yo soy. “*Das Dasein*” no es un yo trascendental, un yo puro que conoce las esencias mediante la descripción fenomenológica abstracta, sino un yo que interpreta el mundo, que habla de él, que requiere un lenguaje cercano a la experiencia concreta es la *Faktizität*, la “facticidad de la existencia”.

Los signos matemáticos, por ejemplo, son perfectos, completos en sí mismos, no susceptibles a experiencia sensoriales, pero sucede algo diferente con el yo trascendental a la hora de colocarse frente a hechos concretos, a realidades fácticas en el mundo. La pregunta que surge es: ¿puede el yo husserliano en su camino fenomenológico llegar a las esencias, a ese mundo imperturbable de lo gnoseológico si hay vaguedad, imprecisión, ambigüedad conceptual? ¿Cómo resuelve la fenomenología trascendental el hecho de que no existen definiciones para ciertas realidades? Husserl le da cierta consideración a la relación pensamiento lenguaje al convenir que los juicios intelectuales más elevados, que son los de la ciencia, tienen que llevarse a cabo con el apoyo de la expresión verbal:

Sea o no sea necesario por fundamentos esenciales, el enlace entre el pensar y el hablar; sea o no necesario, por fundamentos esenciales, el modo de manifestarse el juicio conclusivo en la forma de la afirmación, es lo cierto en todo caso que los juicios que pertenecen a la esfera intelectual superior, sobre todo a la científica casi no pueden llevarse a cabo sin expresión verbal. (*Inv. Log.*, 1967: 292)

Para Husserl el lenguaje, es decir la esfera expresiva, está en relación con una realidad prelingüística, algo anterior al habla, la intuición de las esencias.

Así, los términos sentido y significación (*Sinn y Bedeutung*) son empleados, en las *Investigaciones Lógicas*, para referirse a la capa verbal (*Bedeutung*) o significación, y a la

vivencia intencional (*Sinn*) o sentido, siempre anterior a lo expresivo, por tanto hay una relación pensamiento y habla, pero Husserl deja claro que el sentido no necesariamente precisa del ámbito lingüístico. Esto constituye quizás algo que Husserl nos debe, pues habría sido muy iluminador y profundo si hubiera trabajado sobre la idea de que lo lingüístico es dador, de hecho, de sentido, al ver, por ejemplo, el papel que juega el lenguaje en la clarificación de las formas y realidades más esenciales.

16) Bertrand Russell (1872-1970) se inclina por un lenguaje formal, basado en lo que él denominó “atomismo lógico”, un lenguaje formal, desligado del psicologismo, ideal; el significado está determinado lógicamente y por tanto se encuentra libre de errores de interpretación y ambigüedad.

La teoría de las descripciones, en la que Russell trabaja su “paradoja del rey de Francia”, es estudiada en su obra *On Denoting (Sobre la denotación)*. En ella sostiene que las frases son denotativas cuando se dan en función de su forma y son de tres tipos: a) denotativas que no denotan nada (“el actual rey de Francia”); b) denotativas que denotan un objeto determinado (“el actual rey de Inglaterra”); c) denotativas que son ambiguas (“hombre”). Las frases denotativas deben tener entonces tanto significado como denotación, pues si una frase no posee denotación causa ambigüedades.

Russell pone como ejemplo el “rompecabezas” (así lo llama) *del rey de Francia*, que su teoría de la denotación es capaz de resolver: O bien *A es B* o bien *A no es B* debe ser verdadero, así pues si se dice “el actual rey de Francia es calvo” es verdadero; pero si se dice “el actual rey de Francia no es calvo” es también verdadero; ahora bien, si se enumeran en la lista 1 todos los objetos que son calvos y luego en la lista 2 todos los objetos que no son calvos, resulta que el actual rey de Francia no aparece en ninguna de las dos. Para resolver esto Russell sostendrá que la relación entre significado y denotación no es tan sólo de tipo lingüístico sino formal, lógico, así concluye que el significado denota la denotación. Para sostener esta aseveración Russell alude a los conceptos de *ocurrencias primarias* y *ocurrencias secundarias* en las frases denotativas. La *ocurrencia primaria* es el nombre, y no más que el nombre. La *ocurrencia secundaria* es aquella en la que *la frase ocurre en una proposición p que es una mera parte constitutiva de la proposición y por tanto la sustitución debe efectuarse en p, no en la proposición considerada en su totalidad*. Por lo tanto:

“el rey de Francia no es calvo” es falso
si la ocurrencia de “el rey de Francia” es primaria;
y
“el rey de Francia no es calvo” es verdadero
si la ocurrencia de “el rey de Francia” es secundaria.

Toda proposición en la que “el rey de Francia” tenga ocurrencia *primaria* va a ser falsa pues la negación de todas (se refiere a esas proposiciones) es verdadera, de ahí que en esas proposiciones “el rey de Francia” necesite verse desde una ocurrencia *secundaria*. Por eso Russell dirá que la diferencia entre *A* y *B* posee denotación cuando *A* y *B* difieren, pero no posee denotación en ningún otro caso.

Propongo que se haga un alto y se analice una frase que pasa desapercibida entre tanta explicación teórica, me refiero a aquella en la que Russell escribe que “*en la lógica simbólica es desde luego fácil de evitar*” esta confusión.

Strawson va a mostrar su desacuerdo con respecto a *On Denoting*, para refutar las ideas russellianas escribe sus objeciones en *On Referring (Sobre el referir)* a su teoría de la denotación, sosteniendo que comete un error porque la frase “el actual rey de Francia” no es denotativa en realidad, pues no se refiere a nada, es una frase simplemente carente de sentido. Al usar la expresión “el actual rey de Francia” se puede decir de ésta que es falsa o verdadera sólo:

...cuando la usamos para hablar acerca de alguien, cuando al usar la expresión “el rey de Francia” mencionamos en efecto a alguien. El hecho de que la oración y la expresión, respectivamente, sean significativas es precisamente el hecho de que la oración podría ser usada, en ciertas circunstancias, para mencionar a una persona particular; y conocer su significado es conocer qué clase de circunstancias son éstas. De esta manera, cuando emitimos la oración sin mencionar de hecho a nadie mediante el uso de la frase “el rey de Francia”, la oración no deja de ser significativa; simplemente no logramos decir nada verdadero o falso porque no logramos mencionar a nadie mediante este uso particular de esa frase perfectamente significativa. Es, si se quiere, un uso espurio de la oración, aunque podamos (o no) creer erróneamente que se trata de un uso legítimo. (1983: 23)

La problematización de las ideas russellianas de la teoría de la denotación tienen un alcance que se percibe en toda su amplitud en el reconocimiento de que nuestro cotidiano lenguaje no necesariamente se da en términos lógico-formales sino, casi siempre, incluye elementos que se refieren a nuestros estados mentales, como las frases emocionales; psicológicos, como las frases subtextuales; y alegóricos, como las frases simbólicas, realidades que tienen el tratamiento de “no-entidades”, de frases denotativas que no poseen significación alguna, según Russell.

Umberto Eco menciona que, entre otros, Russell, quien simpatizaba con el esperanto, es un indagador de una “lengua filosófica a priori”:

Russell (*The Philosophy of Logical Atomism*, 1918-1919) recordaba que en un lenguaje lógicamente perfecto las palabras de un enunciado deberían corresponder una por una a los componentes del hecho correspondiente (excepto los conectores). El lenguaje de los Principia Mathematica, que escribió junto con Whitehead, poseía solamente una sintaxis pero, indicaba Russell, con el añadido de un vocabulario sería un lenguaje lógicamente perfecto (aunque admitía que este lenguaje, si se pudiera construir, sería inadmisiblemente prolijo). (2005: 214)

17) Ludwig Wittgenstein (1889-1951) sostiene que “nos hacemos representaciones de los hechos” (*Tractatus Logicus Philosophicus*, 2.1) pensando que cada elemento de la realidad guarda relación con cada elemento del lenguaje y es la lógica la que va a determinar esta relación. Este es el orden que Wittgenstein sigue en el *Tractatus*: realidad– lenguaje–lógica.

La realidad está compuesta de “estados de cosas”, el conjunto de todas las cosas dadas las denomina “mundo”, así pues una expresión verdadera será la que exprese estados de cosas existentes. La lógica, que “llena el mundo”, hace que todo gire en torno suyo: estado de cosas, pensamiento, mundo y lenguaje.

Será más tarde cuando Wittgenstein depure su pensamiento, entre el *Tractatus* y las *Investigaciones Filosóficas* hay un cambio, el *Tractatus* afirmaba con certeza que el sentido de enunciados, proposiciones y palabras se podía determinar con toda claridad. El *Tractatus* era entonces un perfecto aparato lógico para explicar el mundo y el lenguaje que lo representa. Las *Investigaciones*, por el contrario, se basan más en los análisis lingüísticos y a mi juicio son más libres y plurales, su conclusión es que no se puede

trazar un límite unívoco al lenguaje porque cada lenguaje se expresa en su uso y en las actividades que se le son propias:

Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros. E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida. (*Inv. Phil.*, 19)

Wittgenstein se dedica entonces a mostrar su noción de “juego de lenguaje”, que es un conjunto de palabras y expresiones estrechamente relacionadas con actividades; un número, una cosa, una emoción y el concepto de Dios son en sí mismos un juego de lenguaje. Wittgenstein escribe:

Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos «juegos de lenguaje» y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje.

Y los procesos de nombrar las piedras y repetir las palabras dichas podrían llamarse también juegos de lenguaje. Piensa en muchos usos que se hacen de las palabras en juegos en corro.

Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado. (*Inv. Phil.*, 7)

Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. (Una figura aproximada de ello pueden dárnosla los cambios de la matemática).

La expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida. Ten a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes

Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas

Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo)

Relatar un suceso

Hacer conjeturas sobre el suceso

Formar y comprobar una hipótesis

Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas

Inventar una historia; y leerla
Actuar en teatro
Cantar a coro
Adivinar acertijos
Hacer un chiste; contarlo
Resolver un problema de aritmética aplicada
Traducir de un lenguaje a otro
Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar. (*Inv. Phil.*, 23)

Entre muchas de las consecuencias e influencias que se desprenderán de los estudios de Wittgenstein menciono la que señala María Pía Lara Zavala:

Los trabajos del segundo Wittgenstein dieron pie a la entrada a una dimensión en donde la reflexión se confrontó con los diversos aspectos de las prácticas sociales, éticas y políticas. La visión de una pragmática del lenguaje impulsó el surgimiento de cuestionamientos sobre la acción, las intenciones, las interpretaciones de los diversos juegos lingüísticos. (1992: 29)

18) Martin Heidegger (1889-1976) sostiene que la existencia es comprensión, el “*Dasein*” para existir, para ser en el mundo, requiere comprenderlo, entenderlo, interpretarlo. Ahora bien, la dificultad que existe en dar el paso del comprender como acto del conocimiento al comprender como modo de ser queda superada por una ontología del lenguaje en la que el ser del “*Dasein*” entra en relación con el lenguaje como modo de ser, según propone Maurizio Ferraris:

...la comprensión, que es un resultado de la analítica del *Dasein*, es la misma por la cual y en la cual este ser se comprende como tal. ¿No es, por consiguiente, otra vez *en el lenguaje* mismo que es menester buscar la indicación según la cual la comprensión es un modo de ser? (2010: 248)

Si Dilthey sitúa la hermenéutica en el horizonte de la conciencia comunicadora, a Heidegger se le debe haber entendido la importancia de la hermenéutica como constitutivo óptico–ontológico del “*Dasein*”:

Fue Heidegger quien comprendió el estatuto filosófico de las concepciones diltheyanas, en el sentido de que no consideró la hermenéutica o “el comprender” como un instrumento a disposición del hombre, sino más bien como una estructura constitutiva del Dasein, como una dimensión intrínseca del hombre. (Reale y Antiseri, 1998: 555)

Además de este carácter intrínseco, esencial de lo humano, en el plano de la acción comunicativa, Heidegger concibe el lenguaje como el más inocente de los bienes, pero también como el más peligroso. Es bueno el lenguaje cuando muestra el ser en tanto ser, el ser en su máxima expresión de verdad, peligroso cuando manipula y convierte lo real en mera apariencia. El hombre (“*das Dasein*”) es “*el pastor del ser*”, es decir, lo cuida, lo protege; como protector del ser emplea la palabra, que es la “*morada del ser*”, con la que comprende. Ella es lo más grande que posee el hombre, porque es la que posibilita lo auténtico.

Heidegger señala que el proceso de la interpretación del ser se da en un “círculo hermenéutico” por parte del hombre: *Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff*. El “*Dasein*”, como ser-en-el-mundo, entra en contacto con él y con los demás seres y busca indagar, interrogar, dialogar, comprender, se encuentra así en un estado de pre-apropiación (*Vorhabe*), cuando el hombre se levanta de esta comprensión pre-teorética y empieza a preguntarse directamente, pues ha entablado un diálogo frontal consigo y con los seres a través del lenguaje, al que define como “*la casa del ser*”, se da en él la capacidad de ver la unidad en el Todo (*Vorsicht*), que le va a permitir tener una clara percepción de las diversas partes que componen el Todo (*Vorgriff*). El *Da-sein* es como ser-en-el-mundo; el ser es lenguaje: tiene algo que decir, y de este diálogo ser-*Da-sein* surge el encuentro entre el hombre y el ser.

La concepción heideggeriana de la hermenéutica es de tipo ontológico, ésta es el núcleo de toda reflexión filosófica y existencial.

La fenomenología es para Heidegger la “*ciencia del ser de los entes*”. Esta fenomenología ontológica aborda el estudio de la ontología fundamental, que estudia al “*Dasein*” en tanto “ente óntica-ontológicamente señalado”, el único que pregunta y se pregunta por el ser. La fenomenología se ocupa del “*Dasein*”, pero su estudio es una interpretación, de manera que Heidegger estima que se trata de una hermenéutica: en lo general se ocupa

de “las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica”, en lo particular se ocupa de la *“interpretación del ser del Dasein”*.

La hermenéutica “permite ver lo que se muestra”, y el *“Dasein”*, al interrogar e interrogarse, lo que hace es buscar esta apertura del ser, que no es otra cosa que la verdad.

Más allá de la hermenéutica de Heidegger, de corte eminentemente ontológico, dos contribuciones de su pensamiento deseo señalar: la primera consiste en su concepto de comprensión, que no es la relación dada entre ser y pensamiento.

Comprender significa para él *“estar al tanto”*, *“estar bien orientado”* en el mundo. Para *“estar al tanto”* es necesario el lenguaje; así, la palabra es la realidad fundante que le permite al hombre orientarse en la vida, colocarse en el puesto que le corresponde dentro del lugar y del tiempo. *“Arrojado al ser”* durante un *“brevísimo tiempo del que él no es ni siquiera dueño”*, el *Da-sein* busca *“entenderse en relación con algo”*, y no tanto para comprender o razonar o averiguar o conocer. Comprender es entonces *“estar a la altura de algo”*. Heidegger dará este ejemplo: *“El que “entiende” (o “sabe”) leer una poesía, no es alguien que conozca algo o que disponga de un método especial, sino alguien que es sencillamente capaz de hacerlo. Se “está a la altura” de las palabras cuando, bien orientado el ser como “ser-en-el-mundo”, sin establecer, por la vía racional, un dominio sobre ellas, se las goza. Este hablar, escribir y soñar palabras, que no es sino, heideggerianamente, un “estar al tanto” de ellas, va más allá del ámbito intelectual, es un simple estar en ellas orientado, con ellas y por ellas, al ser como apertura al mundo. Comprender palabras, profundizarlas, aprehenderlas, es dialogar con ellas, estar con ellas conversando el ser no como *adaequatio* sino como un abrirse por fuera y por dentro a él (cfr. Hölderlin y la esencia de la poesía, *passim*).*

El lenguaje es una cuestión hermenéutica, hablar y escribir son actos en los que la palabra es interpretada, interpretadora e interpretativa, pero esta hermenéutica fundada en el ser busca ir al origen de la palabra, a su alma.

La segunda consiste en la cosificación, en la masificación, en el usar el ser como utensilio a la mano que se desecha cuando ya no proporciona el servicio a la medida de los intereses y necesidades individualistas, una faceta del olvido del ser (*El ser y el tiempo*, p. 48, *passim*) de la que nos advierte Heidegger.

El olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) es para Heidegger la confusión entre lo óntico y lo ontológico, olvido (*Vergessenheit*) que no toma en cuenta la diferencia entre ambos y que da por resultado una transmutación del ser por un ente. Aplicado en el contexto de mi discurso, el existir el hombre en el horizonte de lo óntico genera un sin-sentido del ser de su propio ser y del ser del mundo, este confundir el ser por cosa y darle un tratamiento de objeto manipulable, sustituible, hace del hombre, dirá Heidegger, un *funcionario de la técnica*:

En la medida de que el hombre construye técnicamente el mundo como objeto, se obstruye voluntaria y completamente el camino hacia lo abierto, que de todas formas ya estaba bloqueado. El hombre que se auto-impone es asimismo, quiéralo o no, sépalo o no, el funcionario de la técnica. (“¿Y para qué poetas en tiempos de penurias?”, en *Caminos de Bosque*, p. 264)

El tema del olvido del ser es muy amplio y aquí le he dado un tratamiento ligero que requeriría un estudio profundo que no se puede hacer en este trabajo. He querido mencionarlo desde el punto de vista de una muestra del alejamiento que se da en el ser humano entre lenguaje y ser. Este apartarse de tal manera del ser se da por una doble ausencia: falta de comprensibilidad, que es un existenciario original del “estado de abierto” del “ser-ahí”, referido al mundo; y falta del “encontrarse”, que constituye el habla que da la palabra.

El “comprender” posibilita la interpretación mientras que el “encontrarse” constituye esa comprensibilidad expresada como habla (*cfr. El ser y el tiempo*, §34, “El *ser ahí* y el habla. El lenguaje”). Usamos de tal manera las palabras que en ocasiones las llegamos a desprestigiar y desgastar. Este hablar por hablar es un hablar que no habla, no habla porque no nombra, es un hablar que no dignifica, no va a lo humano del hombre, pretende dominar, no dialogar, someter, no sugerir, dogmatizar, no proponer, sugestionar, no decir el ser como es. Olvidamos el ser porque lo hemos distorsionado, hemos hecho de él un ente a la medida de cada uno. El lenguaje, la palabra, se han distanciado del ser porque se han relativizado y reducido, no hablamos para mostrar, para dialogar vinculándonos por y en la palabra, para buscar la verdad, hablamos para usar y usarnos unos a otros, manipulando el ser según el gusto y el humor del momento,

hablamos buscando nuestro beneficio sin pensar en los demás, olvidándonos del bien de los otros y quitando, así, bien a la palabra.

Este bien de la palabra consiste en que existe un *esse* (ser) y un *actus essendi* (acto de ser) en ella, ella es y obra, y por ella el apalabrador, al apalabrarse, crece en su ser y en su obrar, que es decir palabras.

Otra importante aportación de Heidegger a la tarea de la hermenéutica es la fusión que hace entre filosofía y poesía. Ambas nacen del ser y se perfilan a la comprensión de la verdad:

Transforma el lenguaje tradicional de la filosofía, modelándolo de otra forma mediante estilemas alusivos o introduciendo en el lenguaje mismo elementos explícitamente metafóricos; por otro lado, busca en la poesía las huellas de cuanto el pensamiento ha olvidado o malentendido a lo largo de su historia. Por una parte, transforma el ejercicio de la filosofía en una interpretación, incluso de las palabras dichas originalmente por los poetas; por otra, hace esto siempre de la mano de una cuestión filosófica bien precisa, y poniéndose en una perspectiva propia del pensamiento, no de la poesía. (Fabris, 2001: 27)

Poetas como Hölderlin, Trakl, Rilke y Benn son estudiados a profundidad proporcionándole a Heidegger una riqueza de significados y sentidos a la palabra como apertura del ser en relación al acto poético.

19) Hans Georg-Gadamer (1900-2002) propone el acercamiento al texto como si fuera un tú; acercarse a un tú es acercarse a otro-yo, y esto requiere espíritu de encuentro. El texto propicia acercamiento, compañía. La hermenéutica es una comprensión histórica, individual y colectiva, que ha de tomar en cuenta no sólo la objetividad sino lo que hay de subjetivo en la persona. Es Gadamer quien sienta las bases para que la hermenéutica deje de ser un método o, mejor dicho una técnica como quería Dilthey, sino un saber que busca la comprensión, retomando la idea primitiva de la hermenéutica como *sermo* y como *verbum*.

Gadamer expresa que la hermenéutica es a la vez teoría de la comprensión y quehacer, actividad humana que tiene eminentemente un *ethos*, un colocarse la conciencia frente al horizonte de comprensión; el hacer humano no está determinado por la naturaleza de

semejante manera que los animales, en el caso del hombre su hacer es ético, para Gadamer es una “*prohairesis*” (προαιρεσις), que:

Significa anticipación y elección previa. Saber preferir lo uno sobre lo otro y elegir conscientemente entre las posibilidades es la única y especial característica que distingue al hombre...ahí se da la praxis humana en el sentido más eminente de la palabra. (1981: 61)

El horizonte de la comprensión del mundo es, en Heidegger, ontológico, y en Gadamer, lingüístico. La comprensión de algo no es la comprensión de la cosa “en sí” sino la comprensión concreta, específica de una realidad, no la ley general sino el modo en que un hecho se ve en toda su patencia.

Gadamer enseña que la tarea hermenéutica no es una búsqueda por descubrir una logicidad absolutizadora, pues ni la razón lo abarca todo ni el lenguaje es un todo (cfr. *Mito y razón*, 1997: 70), lenguaje y razón no son clausura sino aperturas. Sería interesante detenernos en el título de su obra más importante, el propio Rorty señalaba que éste debió haber sido, por ejemplo, *Más allá del método*, pues Gadamer tiene a la vista en realidad una exposición extra-metódica, dado que la hermenéutica es no un conglomerado de supuestos y fórmulas sino la expresión, dada por el tiempo, entre intérprete y obra, y la temporalidad no es de ninguna manera un dato objetivable del todo, un a priori de tipo kantiano. El propio Gadamer dirá en *Verdad y método* que:

La hermenéutica que aquí se desarrolla no es tanto una metodología de las ciencias del espíritu cuanto el intento de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias más allá de la autoconciencia metodológica; y sobre todo lo que las vincula con nuestra experiencia del mundo. (2005: 25)

En *Mito y razón* reconocerá Gadamer el papel fundamental de Heidegger en la profundización del lenguaje, y alude a Husserl quien, si bien se acercó al tema, se quedó en la estructura cartesiana de su fenomenología trascendental, mientras que Heidegger, al pensar en el *ser-ahí* como ser en su concreción histórica, se abre de lleno al horizonte del lenguaje:

Sólo cuando el joven Heidegger dejó tras de sí el fantástico e idealizado ego trascendental y habló de los “mundos” del mundo de la vida, sólo entonces, con la dimensión historiográfica, puso en el centro del nuevo planteamiento de la pregunta por el ser el problema del tiempo y, con ello, también el lenguaje. Esto provocó un nuevo giro. (1997: 69)

20) Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) señala que el lenguaje permite al hombre abrirse como ser y estar en el mundo, él es la posibilidad de que un yo se ponga frente a otro como un yo mismo que se disuelve en el lenguaje de quien le habla y celebra la trascendencia, pues el lenguaje se abre a un más allá que es el otro y El Otro. Merleau-Ponty no acepta el lenguaje puro, eidético –“el fantasma del lenguaje puro” le llama— es el algoritmo cerrado en su propio sistema de significaciones que de alguna manera desactiva las relaciones vitales entre hombres:

El algoritmo atribuye a unos signos escogidos unas significaciones definidas a propósito y con toda precisión. Fija un cierto número de relaciones transparentes; instruye, para representarlas, símbolos que por sí mismos no dicen nada, que por lo tanto no dirán nunca más que lo que se ha convenido hacerles decir. Habiéndose sustraído así a los deslizamientos de sentido que dan origen al error, en principio se halla seguro de poder, en cada instante, justificar completamente sus enunciados recurriendo a las definiciones iniciales. (1971: 27)

Si este lenguaje puro se coloca frente a modelos versátiles, cotidianos, cosas o situaciones que son “de otra forma”, como las llama Merleau-Ponty, entonces el algoritmo tendrá que apresurarse a controlar su rigor de lenguaje estableciendo mecanismos para que las relaciones, anteriores y nuevas, queden debidamente agrupadas en su sistema de comprensibilidad, en su razón unívoca. Pero así no es el mundo. El hombre, que ha creado todo tipo de lenguajes, no ha creado uno que lo explique a él del todo, uno que posea los elementos, medios, mecanismos y modelos suficientes para hallar los sentidos más primeros de él y del mundo.

Lo que hace único a un ser humano es su capacidad de sentirse en un estado de difusión, el yo se difunde por el mundo y descubre al otro. ¿Cómo llega ese otro?:

El otro no se halla en ninguna parte en el ser, se desliza en mi percepción por detrás: la experiencia que llevo a cabo de mi aprehensión del mundo es lo que me hace capaz de

reconocer otra experiencia y de percibir a otro yo mismo, sólo con que, en el interior de mi mundo, se esboce un gesto semejante al mío. (1971: 198)

Entendemos a otro ser humano porque nuestra existencia no es un acto absoluto y único, nuestra corporeidad, que es la relación de sincronización con el mundo, es una significación transferible, una comunicabilidad en la que el *otro* no es otro tan sólo, es *otro yo mismo*. Merleau-Ponty piensa que la relación entre percepción y mundo es análoga a la relación lenguaje y mundo.

Puesto que todos los seres humanos tenemos una pertenencia común en el mundo, todos tenemos también en común la palabra, una general, social, sujeta a las expresiones que viene de una misma institución, pero además está esa otra palabra, la que llega por ese *detrás* que menciona Merleau-Ponty.

Se diría que el lenguaje social ofrece al yo otro visto desde lo general, pero el lenguaje subjetivo abre a ese yo en toda su dimensión como una presencia completa de sentido para explorar.

La palabra, sea formal y algorítmica o subjetiva y misteriosa “*construye lo universal con lo singular, y el sentido con nuestra vida*” (1971: 28).

En su obra *Signs (Signes)* dice que el error del pensador francés F. de Saussure fue tener una visión dualista de la diacronía del lenguaje y de la sincronía del habla. En cambio, en cuanto somos capaces de distinguir la juntura entre una ciencia objetiva del lenguaje y una fenomenología del habla estamos en camino de abrir nuevas posibilidades que nos van a permitir reconocer que no podemos mirar separadamente la sincronía y la diacronía como si se tratase de dos realidades separadas:

At first the “subjective” point of view envelops the “objective” point of view; synchrony envelops diachrony...In another connection, diachrony envelops synchrony...We have to find a meaning in the development of language, and conceive of language as a moving equilibrium...History is the history of successive synchronies and the contingency of the linguistic past invades even the synchronic system. (1964: 84-89)

21) Paul Ricœur (1913-2005) tendrá siempre presente en sus reflexiones el mito, la metáfora y el símbolo, éste último tiene una triple dimensión: cósmica, onírica y poética. La cósmica representa la relación entre lo sagrado que se vuelve a las cosas a través de lo

simbólico de la palabra; la onírica es la relación entre lo sagrado y la psique que se da cuando, al explorar la propia sacralidad, se está de alguna manera explorando la sacralidad del mundo; la poética es un encuentro entre lo sagrado que *“brota del surtidor del lenguaje, en el instante en que pone el lenguaje en estado de emergencia de alumbramiento”* (cfr. 1982: 175-177).

La filosofía del lenguaje tiene dos vertientes, dice en *Sí mismo como otro*: *“la vía de la referencia identificante y la de la reflexividad de la enunciación”* (2006: 33). En la primera se trata de uno que habla y al que se le atribuyen predicados tanto físicos como psíquicos, la segunda trata de quien se caracteriza por su papel de ser “pareja” del que habla sobre un tercero que no está presente. Pero Ricœur desea llegar al núcleo del estudio del lenguaje, es decir, a la relación íntima que dos hablantes crean, y lo hace a través de la dialéctica del *idem* y del *ipse* que es la creación de una verdadera comunidad en la que prevalece el valor de una auténtica “solicitud” por el otro en la que el *yo* y el *tú* no son ya dos realidades distintas sino que se reconocen mutuamente como dos *yo-tú*.

Parecidamente, Martin Buber escribe en *Yo y tú* tres cualidades en la palabra: expresiva, porque *me* dice, *te* dice; comunicativa, porque *me* dice a *ti*, *te* dice a *mí*; significativa, porque toca el ser que *te* sostiene, que *me* sostiene. Si revela es expresiva; si une y abre, escucha y participa es comunicativa; si anhela lo infinito y busca la otredad más otra es significativa.

El estudio que hace Ricœur en *Sí mismo como otro* encuentra en una frase todos sus alcances: *“aspirar a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas”* (2006: 186).

En términos de Ricœur, no se puede hablar de una “vida buena” si ésta no incluye *“el hermoso nombre de “solicitud”* (*ibídem*).

Así pues, la vida es una narrativa que debe ser contada. El mundo, la realidad, los seres y las personas encuentran un sentido, un arraigo por el lenguaje que:

...por otra parte, reúne las condiciones suficientes para asegurar este arraigo en lo real. Los demostrativos, los adverbios de tiempo y de lugar, los pronombres personales, los tiempos verbales y, en general, todos los indicadores “deícticos” u “ostensivos” propician el arraigo del discurso en la realidad circunstancial que rodea la instancia discursiva. (1999: 62)

La génesis de la metáfora se halla en la palabra, ésta, además, es su hogar. La palabra permite el cambio como experiencia que abre y posibilita la identidad como relación en el descubrimiento de la mismidad como diferencia y ésta como mismidad.

Entiende Ricœur a la hermenéutica como un proceso que implica la distancia, esto es, debe existir una separación entre el que emite el lenguaje y el que lo recibe, ya que el que emite el mensaje se separa de él, para que permita al receptor apropiarse del mensaje. Al comunicar, entregamos al otro algo nuestro que, en el momento de entregarlo deja de ser nuestro, dándole la oportunidad no sólo de recibirlo sino de hacerse dueño de él. Esta idea la maneja en literatura Jorge Luis Borges, quien decía que el lector rescribe la obra del autor cuando la lee, tema de su novela *Pierre Menard, autor del Quijote*.

22) Eugen Coșeriu (1921-2002) afirma que la creación lingüística se da en un nivel material del lenguaje al que le corresponde el cambio fónico y en el nivel el contenido significativo al que le corresponde el cambio semántico, o en ambos a la vez.

Para que un lenguaje sea categorizado como tal se requiere de signos que son instrumentos que están dados por ideas, conceptos o sentimientos y evocan conceptos dados de manera convencional. Pero además es preciso que esos signos sean simbólicos.

Al analizar el fenómeno del lenguaje se presentan dos corrientes, la logicista, que se aboca a un lenguaje abstracto, fuera de su consideración histórica, se ocupan del estudio de un lenguaje científicamente útil totalmente apegado a la expresión de ideas pero no de concreciones; y la psicologista, que considera el hecho psíquico no sólo como una realidad lingüística sino una condición para ésta.

El lenguaje es para Coșeriu una “*forma fundamental de la actividad cognoscitiva*” que se manifiesta en los signos lingüísticos, que refieren realidades extralingüísticas (Cfr. www.artnovela.com.ar que cuenta con una reproducción íntegra de *Introducción a la lingüística*, p. 53), de ahí que sea necesaria la relación lenguaje y lógica:

Es evidente que no es posible prescindir de la lógica en el examen del lenguaje: los signos, en cuanto símbolos, son producto de una actividad que bien puede llamarse “lógica”, y sirven como instrumento para otra actividad, también “lógica”. (*Ibidem.*, 54)

Además de la logicidad del lenguaje se cuenta con la *“investigación cultural acerca del lenguaje”*, que para Coşeriu debe hacerse a cada palabra por separado, ya que cada palabra posee su propia y peculiar historia. Una vez que se ha realizado esta tarea se podrán establecer *“isoglosas lingüístico–culturales”* que se encargarán de revelar las interacciones entre las lenguas y las palabras (*ibídem.*, 66).

Coşeriu muestra también la estrecha relación que ha existido entre el lenguaje y la religión, a ésta se debe la preservación de la cultura lingüística de una sociedad determinada. Menciona los casos del quechua, empleado como *“lengua franca”* por los misioneros en su *“actividad evangelizadora”*; el sánscrito, *“que nos ha revelado muchas de las relaciones genéticas entre las lenguas indoeuropeas y que fue en sus orígenes lengua literaria de la clase sacerdotal de la India”*; el gótico, *“que lo debemos a la traducción de la Biblia que a ese idioma hizo el obispo godo Ulfilas; lo que se llama paleoeslavo o antiguo eslavo eclesiástico (alem. Altkirchenslavisch) es, en sus orígenes, un dialecto del búlgaro antiguo empleado por Cirilo y Metodio en la evangelización de una parte de los eslavos, y que se convirtió después en una especie de koiné religiosa de los eslavos pertenecientes a la Iglesia Oriental”*; el avéstico, *“la lengua del Avesta, del texto sagrado de la religión zoroastriana”*; el umbro, *“lengua de un pueblo antiguo de Italia, que se conoce por las llamadas Tabulæ Iguvinæ (Tablas Eugubinas), que contienen el texto de un ritual sagrado”*; el copto, que procede de Egipto y que *“se mantuvo como lengua litúrgica de aquella parte del pueblo egipcio que había adaptado la religión cristiana”*; el árabe, *“que se difundió en Asia y África por la religión islámica”*; y el alemán moderno, *“empleado por Lutero para la traducción de la Biblia”* (1990: 5.1, 5.2., 57-58).

23) Karl-Otto Apel (1922) desarrolla la ética de la comunidad comunicativa y a ésta le designa, como lo hiciera Habermas primeramente, ética del discurso. De ella dice que su papel en la actual comunidad de hombres es fundamental, las razones que da son:

La ética del discurso parecería constituir hoy por hoy la única vía de solución para el problema de una ética de la responsabilidad posconvencional: es decir, la cooperación solidaria de los individuos ya en la fundamentación de normas morales y del derecho susceptibles de consenso, tal y como ésta es, en principio, hecha posible por medio del discurso argumentativo. (1992: 12)

Para Apel el principio del “yo pienso”, tal y como lo pensaron Descartes, Kant y Husserl no permite una fundamentación trascendental de la ética, ni una constitución del sentido de la ley moral porque ésta obtiene su sentido en las relaciones intersubjetivas de la multitud de sujetos, no hay una trascendentalidad del hecho intersubjetivo, por ejemplo, la comunicación entre los yos con otros yos no se da entre sujetos y co-sujetos, no hay trascendentalidad porque el otro yo no es un co-yo, otro sujeto, sino un ser objetivado. Apel dirá que no son “*seres racionales trascendentales*” sino “*seres racionales puros metafísicamente inteligibles*” (cfr. 1992: 14-18). Se está situado en un reino de puros objetos, incluidas las relaciones intersubjetivas, el diálogo y el entendimiento basado en el acto lingüístico de la comunicación, y por consiguiente la eticidad como garante de libertad.

Se necesita no una visión *a-priori* de la ética sino, según argumenta Apel, de:

...normas ideales y universalmente válidas que son la corresponsabilidad, la igualdad de derechos, la susceptibilidad de un consenso universal donde reside la implementación del sentido y la concreción de la determinación kantiana de la adecuación como ley en el plano de la intersubjetividad. (1992: 21)

Apel ve en esta visión ética el reconocimiento de una acción comunicativa fundada en una razón que sostiene la ley moral como un real hecho discursivo.

24) Michel Foucault (1926-1984) explica en *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* cuatro similitudes en la forma del pensamiento: “*conveniencia, emulación, analogía y simpatía*”, las cuatro dicen lo que el mundo refleja y precisan de una “*signatura*”, es decir una “*marca legible clara y distinta*” que hace la función de semejanza, similitud. Así pues el signo de la simpatía reside en el signo de la analogía, el de la analogía en el de la emulación y éste en el de la conveniencia. Foucault dirá entonces que el conocimiento se va dando al seguir el camino de la similitud hasta que la semejanza se haga suficientemente visible. Esta idea va a estar implícita en todo su libro ya que la semejanza en el pensamiento no es una realidad estática, se determina en el desarrollo mismo de las cosas y de los acontecimientos.

En el siglo XVI la similitud iba del lenguaje al lenguaje, se buscaba esa palabra primera fundacional a partir de la cual toda otra palabra adquiriría su expresión perfecta, el lenguaje y sus ordenamientos son manifestación del orden del mundo, la función del lenguaje es, por tanto, representativa. En el siglo XVII el régimen de los signos se vuelve de tipo binario, el lenguaje se constituía por un significante y un significado. En el siglo XIX aparece en toda su expresión el análisis del ser del lenguaje, que va a trazar su recorrido “*sin punto de partida, sin término y sin promesa*” (cfr. *Las palabras y las cosas*, 2005: 26-52).

Foucault sigue este movimiento al hablar sobre el signo, que para él tendrá también sus etapas en el ámbito de los conocimientos empíricos: en el siglo XVI eran depositados en las cosas, no era necesario conocerlos pues se daba por hecho que la realidad se formaba de ellos, así pues tocaba al lenguaje, no el conocimiento, el sacarlos a la luz y darles su estatus de significantes. En el siglo XVII el signo se inserta en la relación dada entre certeza y probabilidad, no se le aborda desde la perspectiva de una adivinación sino dentro del conocimiento mismo. El espíritu es capaz de conocer signos y hay entendimiento de signos pues el espíritu ha sido dotado de ellos; Foucault da como ejemplo la escuela de Port-Royal:

Quando la *Logique* de Port-Royal afirmó que un signo podía ser inherente a lo que designa o estar separado de ello, mostró que el signo, en la época clásica, no está ya encargado de acercar el mundo a sí mismo y hacerlo inherente a sus formas, sino por el contrario, de desplegarlo, de yuxtaponerlo según una superficie indefinidamente abierta y de proseguir, a partir de él, el despliegue infinito de sustitutos según los cuales se lo piensa. Y por ello, se ofrece a la vez al análisis y al arte combinatoria y se le hace ordenable de un cabo a otro. El signo, en el pensamiento clásico, no borraba las distancias y no abolía el tiempo: por el contrario, permitía desarrollarlos y recorrerlos paso a paso. Gracias a él, las cosas se hacen claras y distintas, conservan su identidad, se desatan y se ligan. La razón occidental entra en la edad del juicio. (*Op. cit.:* 67)

En el siglo XVIII la relación entre la teoría de los signos y la representación dará el giro hacia la “Ideología” o “*análisis general de todas las formas de representación desde la sensación elemental hasta la idea abstracta y compleja*” (*op. cit.:* 73, 75).

Foucault piensa que el tiempo está inserto en las lenguas mismas, no es un tiempo externo que deba buscarse junto a la historia o al fechamiento externo creado según las convenciones y normatividades sino dentro de los idiomas mismos. Citando los trabajos del Abate Pluche (Noël Antoine Pluche, *La Mécanique des Langues*) y de Claude Buffier (*Grammaire française*) dice:

Por lo que respecta a la historia misma de los idiomas, no es más que erosión o accidente, introducción, reencuentro y mezcla de elementos diversos; no tiene ni ley, ni movimiento, ni necesidad propios. ¿Cómo se formó, por ejemplo, la lengua griega? "Son los mercaderes de Fenicia, los aventureros de Frigia, de Macedonia y de Iliria, los gálatas, los escitas, los grupos de exilados o de fugitivos, los que cargaron el primer fondo del idioma griego con tantas especies de partículas innumerables y tantos dialectos.". En cuanto al francés, está formado de nombres latinos y godos, de giros y de construcciones galos, de artículos y de cifras árabes, de palabras tomadas de los ingleses y de los italianos, en el curso de los viajes, de las guerras o de las transacciones comerciales. Las lenguas evolucionan por el efecto de las migraciones, de las victorias y de las derrotas, de las modas, de los cambios; pero no por la fuerza de una historicidad que llevarían en sí mismas. No obedecen a ningún principio interno de desarrollo; son ellas las que desarrollan a lo largo de una línea las representaciones y sus elementos. Si existe, con respecto a los idiomas, un tiempo positivo, no hay que buscarlo en el exterior, del lado de la historia, sino en el ordenamiento de las palabras, en el hueco del discurso. (*Op. cit.*: 95-96)

Conceptos que son transportados de otras ciencias e insertados a las ciencias humanas y los modelos constitutivos de la biología, la economía y el estudio del lenguaje, que datan del siglo XIX, son cuestionados por Foucault:

En efecto, han cubierto todo el devenir ya que puede seguirse desde hace más de un siglo la dinastía de sus privilegios: primero el reinado del modelo biológico (el hombre, su psique, su grupo, su sociedad, el lenguaje que habla existían en la época romántica como seres vivos y en la medida en que viven en efecto; su modo de ser es orgánico y se lo analiza en términos de función); después viene el reinado del modelo económico (el hombre y toda su actividad son el lugar de los conflictos de los que son, a la vez, la expresión más o menos manifiesta y la solución más o menos lograda); por último, así como Freud viene después de Comte y de

Marx, comienza el reinado del modelo filológico (cuando se trata de interpretar y de descubrir el sentido oculto) y lingüístico (cuando se trata de estructurar y de sacar a luz el sistema significante). Una gran deriva ha llevado, pues, a las ciencias humanas de una forma más densa en modelos vivos a otra más saturada de modelos tomados en préstamo al lenguaje. (*Op. cit.*: 349)

Por eso dirá Foucault que el debate sobre el nombre de ciencias humanas es árido y fútil, ni siquiera son ciencias, han cometido dos errores: el primero es tomar modelos de otras ciencias y transferirlos a su dominio, el otro error es causa de la cultura occidental que ha determinado que el hombre y sus realidades debe ser dominio positivo del saber y de ninguna manera objeto de ciencia.

25) Noam Chomsky (1928), al postular su teoría de la gramática generativa transformacional, inicia con una pregunta:

What is the nature of a person's knowledge of his language, the knowledge that enables him to make use in the normal, creative fashion? A person who knows a language has mastered a system of rules that assigns sounds and meaning in a definite way for an infinite class of possible sentences. (*Language and Mind*, 2006: 91)

De esta manera la persona puede elaborar una cantidad infinita de frases a partir de una cantidad finita de reglas. La gramática generativa del lenguaje permite la comprensión de un estudio profundo del conocimiento del lenguaje. Así dice Chomsky:

To summarize: the generative grammar of a language specifies an infinite set of structural descriptions, each of which contains a deep structure, a surface structure, a phonetic representation, a semantic representation and other formal structures. The rules relating deep and surface structure –the so-called “grammatical transformations”– have been investigated in some detail, and fairly well understood. (*Op. cit.*: 97)

Sobre su afirmación de que existe una “gramática universal” Chomsky expone que hay principalmente dos razones para creer esto:

There are two kinds of evidence suggesting that deep-seated formal conditions are satisfied by the grammars of all languages. The first kind of evidence is provided by the study of a wide range of languages...investigators have repeatedly been led to rather similar assumptions as to the form and organization of such generative systems. But a more persuasive kind of evidence bearing on universal grammar is provided by the study of a single language. (*Op. cit.*: 99)

Propone entonces que para dilucidar este asunto se considere las capacidades de la mente que hacen posible la adquisición de un lenguaje, es decir, Chomsky sostiene que con pocas palabras se puede lograr una inconmensurabilidad de frases porque en el hombre el conocimiento es innato y las lenguas tienen principios comunes como ya lo habían pensado antes que él Platón, Humboldt y Descartes, entre otros. George Steiner dice, a este respecto, que el trabajo de la lingüística ha cambiado dramáticamente las dos últimas épocas:

La antropología y la etnolingüística discuten la existencia probable no sólo de un pequeño número de nodos lingüísticos, a partir de los cuales se derivan todas las lenguas subsiguientes, sino de la posibilidad de un Ur-Sprache, esa habla primordial que los lingüistas positivistas y los historiadores de la cultura rechazaron como una quimera. Ur, este prefijo alemán intraducible, que connota las inmensidades de la introspección y la localización de un “primero” o “primordial” “absolutos”, se está convirtiendo en una palabra clave, la sintonía de nuestros nuevos manuales. (2005: 23)

26) Jürgen Habermas (1929), creador de la teoría de la acción comunicativa y estudioso e impulsor del pensamiento postmetafísico, propone cuatro elementos que estructuran la comunicación humana: inteligibilidad, verdad, rectitud, veracidad. Estos principios son los que posibilitan una auténtica comunicación, que permite a los seres humanos entender al otro y entenderse, ayudarse, proponer, tolerar, juzgar con inteligencia.

La acción comunicativa se subdivide en tres tipos: conversación, acción dirigida por normas y acción dramaturgica. La primera es una acción de tipo social orientada al entendimiento a partir de la exposición de situaciones de vida. La segunda está basada en las diversas reglas que constituyen la red de relaciones intersubjetivas y precisa dos cosas, el conocimiento de las normas y los mecanismos para actuar de conformidad con

ellas. La tercera se refiere al mundo subjetivo y son la huella personal del que comunica, se basa en el reconocimiento de las personas.

Cuando Wittgenstein aborda los juegos del lenguaje en su contexto de acciones, de actividades, instaura una nueva forma de abordar el lenguaje que será de tipo pragmático. Habermas va a ser uno de los filósofos que, a partir de los estudios de Wittgenstein, se dedicará a abordar el lenguaje no en su contexto puramente lingüístico y la relación, teórica siempre, entre signo y significado, sino que se orientará a la reflexión entre ellos y el ser humano concreto en su dimensión de hablante y clarificador del “*mundo de la vida*”. Este mundo de la vida está compuesto de cultura, sociedad y estructuras de la personalidad, y cada uno queda materializado, dice Habermas, “*de formas simbólicas –en objetos de uso y tecnologías, en palabras y teorías, en libros y documentos no menos que en acciones— si se trata de cultura; “en órdenes institucionales, en normas jurídicas o en entramados de prácticas y usos normativamente regulados”, si se trata de la sociedad; y “en el sustrato que es el hombre mismo”, si se trata de la personalidad humana (1990: 101). Estos componentes del mundo de la vida no son sistemas que deban abordarse de manera externa unos a otros, antes bien, los tres se referencian mutuamente y se logra “porque quedan entrelazados entre sí por el medio común que representa el lenguaje ordinario” (op. cit.: 102).*

27) Jacques Derrida (1930-2004) centra su trabajo en el lenguaje, al pensar la deconstrucción muestra que la escritura es una realidad cambiante, posee muchas formas de abordarse, muchas interpretaciones, por tanto muchos significados, de la misma manera que está en transformación social e histórica el creador del texto. El logocentrismo de Occidente ha derivado en una forma de ideología, que constriñe los sentidos del habla. Desde los griegos hasta nuestros días, todo es explicado en términos de razón, esto reduce, limita, encasilla el habla, ¿qué hacer?, deconstruir el lenguaje para descentralizar el *logos* que le pone límites.

La “*palabra soplada*” es aquella que ha sido sustraída, robada para ser puesta en un orden, en un sistema bien delimitado; es la palabra alejada de toda su vitalidad, es el lenguaje que ha dado la espalda a sus otras fuerzas; pero Derrida ya tiene una propuesta:

Habría que despertar, pues, la onomatopeya, el gesto que duerme en toda palabra clásica; la sonoridad, la entonación, la intensidad. Y la sintaxis que regula el encadenamiento de las palabras—gestos no será ya una gramática de la predicación, una lógica del “espíritu claro” o de la consciencia cognoscitiva. (1989: 260)

Este carácter abierto, plural y multicultural, defensor de la otredad en el lenguaje y de las variadas formas de ver, entender y abordar el hecho lingüístico se aprecia claramente en *De la gramatología*, cuando analiza las observaciones de Claude Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* en la que aborda las diferencias entre pueblos con escritura y pueblos sin escritura, diciendo que esa diferencia debe ser retenida cuando se tenga que admitir que los primeros progresan y llegan a sus metas mientras que los segundos están destinados a la falta de conciencia de un proyecto perdurable. Sosteniendo que las reflexiones de Lévi-Strauss encierran una cierta violencia y contrario a los que piensan como él afirmará Derrida:

Que el neolítico, al que efectivamente se puede atribuir la creación de las estructuras profundas en las que aún vivimos, no haya conocido algo como la escritura. Es aquí donde el concepto de escritura, tal como lo utiliza un etnólogo moderno, parece singularmente estrecho. Hoy la etnología nos ofrece informaciones masivas sobre escrituras que han precedido al alfabeto, otros sistemas de escritura fonética o sistemas muy próximos a fonetizarse. El carácter masivo de esa información nos dispensa de insistir. (2005: 168)

No puedo dejar de pensar en el triple exergo que el propio Derrida anota al iniciar *De la gramatología*. Creo que encierra todo el pensamiento de esta obra: un escriba exaltando a Šamaš, el dios Sol acadio (Utu, en sumerio) que escruta el mundo como la totalidad de signos cuneiformes; y el enaltecimiento de la escritura alfabética por parte de Rousseau y Hegel.

Derrida pretende que el lector haga un alto y piense en otros términos, no desde la oposición sino desde la necesidad de un acercamiento al lenguaje que sea más libre de un *logos* que termine conteniéndolo todo. En cambio, es a la metafísica a la que hay que cuidar, perderla sería perder la deconstrucción, según lo afirma Beuchot:

El pensar de la presencia, que es la metafísica, tiene que perdurar, para que el pensar de la ausencia pueda delimitarlo; y ambos constituyen el pensar de la diferencia, ineludiblemente. (Beuchot y Sanabria, 1997: 16)

28) Richard Rorty (1931-2007) sostiene que el de la filosofía es un lenguaje más en el inmenso abanico lingüístico, como el de la literatura. Han existido, en su opinión, tres posturas en la relación hombre–filosofía occidental: la husserliana o científicista, la poética o heideggeriana y la política o pragmatista (cfr. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, 1993: 25).

La literatura es un ámbito de verdadero encuentro con la realidad, con las cuestiones humanas esenciales. En *Contingencia, ironía y solidaridad* afirma Rorty que fue Nietzsche el primero que intenta romper con la idea de que el lenguaje es representación de la verdad, la definición que de ésta hace –“ejército móvil de metáforas”– se refiere a dar pasos a una radicalidad humana en la que el hombre se conoce mejor creando un nuevo lenguaje que no es la forma pura, la idea absoluta, sino la metáfora creadora. Fracasar como ser humano es fracasar como poeta y es fracasar en su relación con el lenguaje, al aceptar que es el otro el que me hereda su descripción de lo real, de la vida y de mí mismo (cfr. 1991: 46-48).

Se pregunta por el lenguaje desde varias perspectivas, ¿es un medio de expresión?, ¿es una representación?, ¿opaco?, ¿transparente? Al hablar de lenguaje como medio es porque se ha aceptado la idea de:

...que hay cosas no lingüísticas llamadas “significados” que es tarea del lenguaje expresar, y, asimismo, la idea de que hay cosas no lingüísticas llamadas “hechos” que es tarea del lenguaje representar. (*Op. cit.*: 33)

El lenguaje tiene que ver no sólo con modelos de significación y representabilidad, con modelos esencialistas y objetivos, no es bueno. El esencialismo ha sido bueno y útil en las explicaciones de modelos matemáticos o naturales dice Rorty:

...pero en ámbitos como la historia, la sociología y la antropología nos hemos vuelto cada vez más suspicaces acerca de su aplicación a los asuntos humanos. Ha sido notablemente estéril el

intento de hallar las leyes de la historia o la esencia de las culturas, el intento de sustituir la narrativa por la teoría como medio para comprendernos a nosotros mismos, a los demás y las nociones que nos presentamos mutuamente. (1993: 102).

La postura de Rorty es la de una ironía que no descubre verdades sino que pone la mira en los problemas, abordando no desde una razón metódica y programada sino desde una libertad de lenguaje, una narrativa intentando siempre de renovar su lenguaje.

29) Gianni Vattimo (1936) concibe el mundo actual como una torre de Babel donde la información desinforma, existe un “pensamiento débil” que es en suma un nihilismo, donde todos dicen, pero nadie dice buscando la verdad. Crítico de la modernidad actual y de la metafísica clásica concibe una hermenéutica como un caminar veraz y comprometido frente a la violencia que actualmente impide al hombre ser un humanista en todo el sentido de la palabra.

La hermenéutica ha venido transformándose a tal punto que actualmente “*ha llegado a asumir el papel de una koiné cultural*”, dice Vattimo en *Ética de la interpretación* (1991: 57), y para que esto funcione debe llevar a cabo un reencuentro con la historicidad, en el sentido de “*una radical concepción de la hermenéutica como momento de la historia del ser*” (*op. cit.*: 71). La hermenéutica puede y debe propiciar diálogos con la cultura actual pues la existencia concreta, la humana, es histórica y plural. Esta *koiné* hermenéutica es el lenguaje donde cada yo incluye a todos los yos, es el “pensamiento débil”, despojado de la angustia metafísica y abordar de una manera nueva, amistosa y distendida la multiplicidad de signos y de significados del mundo y de los hombres. Los meta-relatos de la historicidad y de la metafísica deben ser superados, la hermenéutica de Vattimo es la hermenéutica nihilista que representa una “torsión” de los supuestos metafísicos para acceder a un pensamiento liberado de las posesiones de verdad de la metafísica.

Vattimo ha trabajado últimamente en el pensamiento del monje calabrés Joaquín de Fiore, hermeneuta del siglo XII cuya búsqueda interpretativa se centraba en la caridad frente a la pérdida de sentido espiritual que el mundo y (sobre todo) la Iglesia experimentaban (*cfr. Más allá de la interpretación, 1995*).

1.4. Las propuestas de la hermenéutica analógica

En el horizonte hermenéutico mexicano tenemos a Mauricio Beuchot, filósofo que ha propuesto una hermenéutica analógica, una posición comprensiva e interpretativa que equilibra las posiciones unívocas, metonímicas, con las narrativas de corte equivocista propias del terreno simbólico en aras de una comprensión justa, objetiva e incluyente del hombre y del mundo.

1.4.1. Fuentes

Lo primero que ha de hacerse es establecer los antecedentes conceptuales de la hermenéutica analógica, los filósofos que han influido en el pensamiento de Beuchot y que le permitieron enriquecer su idea hermenéutica y su ideal de hermenéutica analógica. Para esto me apoyo en dos grandes conocedores del sistema beuchotiano:

A) Napoleón Conde Gaxiola permite ver completo el camino seguido por Beuchot y de esta manera entender sus motivaciones:

¿Cuál es la trama categorial beuchotiana...? ¿Cuáles son sus líneas de investigación históricamente relevantes?...Para nuestro autor, su hermenéutica no se reconoce en el marco nociónal heideggeriano ni en la negación de la metafísica, en la ontología de la finitud o en la historia efectual y el *Dasein*. A diferencia de Gadamer, reconoce la metafísica y no se identifica con el autor de *Ser y tiempo*, tampoco acepta la articulación ricœuriana de hermenéutica y fenomenología, ni la impronta hegeliana de la hermenéutica de Emilio Betti. No se identifica con la hermenéutica de Bernard Lonergan ni con el modelo hermenéutico del español Andrés Ortiz-Osés. Entonces, ¿en qué consiste su hermenéutica? Él nutre su pensamiento de la obra aristotélica, del pensamiento medieval agustiniano, de Buenaventura, Eckhart y Tomás de Aquino; de las contribuciones de Baltasar Gracián, Giambattista Vico, Charles Sanders Peirce y de las propuestas hermenéuticas más relevantes desde el Epinomis pseudoplatónico hasta los escritos de Matthias Flacius Illyricus en el siglo XVI, de Schleiermacher y Dilthey a Gadamer y Ricœur. (Beuchot y Velasco, 2003: 99)

B) Enrique Aguayo acertadamente ubica a Beuchot en la línea del tomismo y de la filosofía medieval y novohispana:

En cuanto a la actitud de estudio, de reflexión, de diálogo con otros autores, incluso opuestos al tomismo, para enriquecer a éste, Beuchot es fiel al Aquinate...nuestro filósofo mexicano ha estudiado no sólo la obra del Santo, sino también las demás posturas medievales contemporáneas a él. Ello llevó a Beuchot a profundizar tanto en la filosofía griega como en la medieval y post-medieval. Pero como la escolástica no es exclusiva del medioevo, sino que se prolongó en la Nueva España, Beuchot dirigió su atención hacia la filosofía de la Colonia en México. En ambos casos, del estudio del medioevo y de la Colonia, para enriquecer su propio tomismo. En la obra beuchotiana predomina, pues, el tomismo, lo medieval y lo post-medieval (con sus referencias a lo griego antiguo) y lo novohispano. (2006: 14)

En otra de sus obras escribe Aguayo de la concepción filosófica de Beuchot en lo que a derechos humanos se refiere:

Su estudio encuéntrase inscrito dentro del tomismo, pero lo desborda, pues no sólo reflexiona sobre temas tomistas, sino que también sigue autores ajenos a esa escuela, como Charles S. Peirce y los filósofos analíticos. Toma, desde luego, al de Aquino, a los tomistas de la escuela de Salamanca del s. XVI como los frailes dominicos: Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas y Domingo de Soto, tomistas actuales como Carlos Massini, Héctor Hernández, etc., a los que une su propio pensamiento. De pensadores ajenos al tomismo, encontramos al franciscano Guillermo de Ockham y al jesuita Francisco Suárez, de los que acepta el concepto de derecho subjetivo...También entra en debate con algunos autores...como Norberto Bobbio y otros...como Leo Strauss. Igualmente considera otras interpretaciones del derecho natural tomista, e intenta responder a ellas. Para eso utiliza instrumentos metodológicos tomados de la filosofía analítica, con escritores como J.Finnis, R. Dworkin y D. Wiggins. (2004: 10-11)

1.4.2. Acercamiento

Vivimos en una situación mundana en la que continuamente se enfrentan los discursos literales (metonímicos) y los discursos alegóricos (simbólicos), y parece ser que no llegan las personas a consensos reales cuando se comunican. Esa tensión genera conflictos y

daña las relaciones interpersonales, de ahí su propuesta hermenéutica analógica, esto es, actos de comprender que lleven un cariz analógico, un sentido de proporcionalidad que acerque al hombre a lo objetivo, sin perder de vista el gozo de lo subjetivo.

El proceso de comprensión dialógica se da en el ámbito intelectual y se refiere a la racionalidad crítica, el proceso de interpretación se da en el ámbito volitivo y hace referencia a la razón ética y a los juicios prácticos del deber. Y en esta sana tensión de saberes y discursos unívocos y equívocos puede la persona hallar la analogía, el justo equilibrio que le permita profundizar más y mejor aquellos tópicos vitales de su ser y de su quehacer, puede trabajar en torno a la creación de un marco hermenéutico propio que le permita integrarse en la diversidad de la cultura, no desde la sola univocidad, pero tampoco apelando a la pura equivocidad, sino en un cruce enriquecedor de ambas a partir de la analogicidad, que es la proporción, la armonía. Alejandro Martínez de la Rosa formula una serie de preguntas que reflexionan sobre la importancia de la analogía frente a los sistemas de pensamiento totalizadores que, en definitiva, se pierden de la riqueza de otras formas de pensamiento, acción y aplicación de la realidad:

Pero cabe preguntarse si sólo existe una sintaxis, o sea una coherencia dentro de la lógica humana y, si esto fuera así, ¿cómo se podría entablar una dialógica entre distintas comunidades de hombres? El pensar en una sola forma de sintaxis propone que sólo existe una lógica inmanente a todo hombre. Si la lógica es nuestro instrumento para razonar, ¿por qué entonces llegamos a distintos razonamientos?, ¿todos tendremos la misma lógica?, ¿se puede caer en un univocismo con respecto a la lógica? Parece que lo que cambia es la circunstancia en la cual se da dicha lógica. Si existe dentro de la lógica una semántica, entonces puede haber distintos resultados en nuestros razonamientos, pero ¿se podría postular una lógica o varias lógicas?[...]¿Hasta qué punto el proponer una lógica universal y abstracta no es un acto de hegemonía ante los subalternados? Utilizamos la lógica subjetivamente, pero se verifica concertativamente. Una abstracción fuera de todo sustento en la realidad resulta obsoleta, un juego de la razón que no refleja nada. Tiene que ser analógica. (2003: 49-50)

Es analógica la relación de la persona con el marco de comprensión e interpretación de su yo: al establecer convergencias y divergencias entre su vida personal y la comunitaria está en el fértil campo de posibilidades enriquecedoras en su camino humano, al aportar nuevos conocimientos y valores en su devenir existencial despliega una gama de posturas hermenéuticas analógicas.

Mauricio Beuchot expresa que realismo y relativismo están en pugna, el primero postula al ser como único fundamento de todo lo existente, el segundo sostiene que lo real es poder-ser, y la postura asumida por ambos posee un carácter totalizador. Para Beuchot esto es inadmisibile, pues un realismo acrítico y un relativismo absoluto no proponen nada, no ayudan al hombre en el entendimiento equilibrado, completo, sostenido del mundo y de su lugar en él. Habrá que superar este conflicto y equilibrar en un ejercicio inteligente los elementos que cada visión posee a partir de un realismo moderado, analógico, que permita al hombre entender la realidad de una forma armónica, destacando los aspectos materiales y los simbólicos del mundo, sus seres y fenómenos.

Para Beuchot la analogía es proporcionalidad, equilibrio. La ciencia tiene una base ética que se observa directamente en la técnica, por tanto la construcción de saberes debe descender a una prâxis humanista, la ética debe iluminar ciencia y técnica, conocimiento y metodología de una manera análoga, con proporción.

Una vida humana debe ser metonímica, es decir tener un horizonte de normatividad, de regla, de posiciones bien definidas como ser *en* el mundo, pero también debe ser equivocista, es decir amplia en el reconocimiento de la diversidad de disciplinas y fenómenos, tendiente a alcanzar un equilibrio basado en la razón, la verdad y la objetividad, así como en la consciencia de que con su conocer, su dialogar y su trabajar crea un sentido humanista a su ser *con* el mundo.

La interpretación analógica rescata lo mejor de los discursos metonímico y simbólico para crear conocimientos y vivencias cuya amplitud sea libre sin caer en relativismo, incluyente y que propicie el diálogo.

Beuchot expresa que frente a los modelos de interpretación del mundo, el univocista y el equivocista, se encuentra la hermenéutica analógica. Esta hermenéutica resulta ser un camino seguro para realizar una interpretación prudente, racional y sabia de la realidad:

El modelo analógico de la hermenéutica, en efecto, evita la pretensión univocista de una sola interpretación como la única válida, pero también la vorágine equivocista de las interpretaciones contradictorias entre sí que se consideran todas válidas. Es un modelo intermedio entre lo unívoco y lo equívoco. (2005b: 116)

Siguiendo a Beuchot, rechazar la riqueza de los elementos metafóricos, simbólicos, figurativos y artísticos que fluyen en el ser mismo de la persona y que forman parte de su naturaleza es mutilar su capacidad para comprender e interpretar todos los acontecimientos de su vida. La historia misma de la ciencia nos da claros ejemplos al mostrarnos a un científico que al llevar a cabo su trabajo, que es de suyo metódico, objetivo y metonímico, encuentra elementos que nacieron de una asociación de ideas, de un acto de su imaginación, de un sueño, de una fantasía, es decir, de realidades simbólicas. Cada cosa que hacemos lleva esta doble impronta.

Sebastià Serrano reflexiona parecidamente cuando afirma que:

Mito y ciencia son dos caras, tal vez muy diferentes de un modelo explicativo de la realidad. El mundo es básicamente esto: mundo, no ciencia ni poesía. Mejor dicho, la ciencia y la poesía seguirán siendo una parte del mundo, un pedazo. Es verdad que el mundo, la realidad, ofrece una cierta configuración, aparentemente bien estructurada. Nosotros, hombres y mujeres del mundo anhelamos poder obtener un análogo lingüístico del mundo. Amigo lector, supongo que me darás la razón cuando digo que mitos y teorías son análogos del mundo, y que los poemas pueden ir perfectamente cogidos de la mano de los teoremas. (2005: 69)

¿Qué cualidades ha de poseer una verdadera interpretación hermenéutica? En *Hermenéutica, analogía y símbolo* (2004e: 38-43) Beuchot ofrece ocho condiciones para una correcta interpretación analógica:

Primera. La proporcionalidad del modelo basado en la analogía ofrece un equilibrio a la interpretación.

Segunda. La analogía amplía el horizonte de la verdad interpretativa al evitar la desproporción de una dependencia interpretativa hacia el univocismo o la equivocidad.

Tercera. Un modelo de interpretación analógica posibilita la unión de los opuestos finitud-infinitud que es base del hermetismo y derivadamente de los diversos quehaceres hermenéuticos.

Cuarta. Este modelo interpretativo es dia-lógico porque reúne como condiciones el acuerdo, la propia interpretación, la persona de ciertos dialogantes, la argumentación y la analogicidad.

Quinta. El carácter analógico manifiesta un intento de reducción de las dicotomías para superarlas.

Sexta. El modelo interpretativo analógico tiende con necesidad a una trascendencia de lo literal que derive en una ontología simbólica (también simbolicidad ontológica).

Séptima. La interpretación debe conjugar de manera integral lo literal con lo simbólico creando una ontología dúctil.

Octava. El modelo de interpretación involucra al sujeto hermenéutico y a la intersubjetividad como proceso de desciframiento de la realidad.

En suma, Beuchot propone aprovechar esta doble riqueza metonímica y simbólica en la construcción de saberes y en la realidad cotidiana del ser humano.

Ahora bien, los modelos unívoco, equívoco y análogo tienen un marco de referencia, que es la comunidad de hombres, que al transmitir los variados saberes y conocimientos y al discurrir en torno a éstos, van construyendo los cimientos para el desarrollo de esa comunidad.

Hans-Georg Gadamer expresa claramente este ideal de crear un marco unificador entre teoría (saber), prâxis (poder) y aplicación, o dicho de otra manera conocimiento, práctica y extensión:

La razón solicita la aplicación justa de nuestro saber y de nuestro poder; y esta aplicación está supeditada siempre a fines comunes que son válidos para todos. La comunidad de tales fines empieza a abarcar cada vez más a la humanidad entera. Si esto es así, se trata entonces, de hecho, de la hermenéutica, como teoría de la aplicación, es decir: de la reunión de lo común y de lo individual; una tarea filosófica central. Pues no sólo media entre el saber de lo común teórico y el saber de la praxis, sino que también se mide con los intereses comunes en el establecimiento de la meta de nuestro poder que transmite nuestra propia cultura y la de la humanidad. La hermenéutica reina, de esta manera, en la dimensión conjunta de la convicción humana, y no sólo en la ciencia. (1993: 66)

Por su parte Mauricio Beuchot señala que la hermenéutica no sólo debe abordarse en razón de sus características propias de disciplina, metodología o epistemología, las concibe más allá de esas notas, como un aspecto inherente al ser humano, ya que cada acción que realiza una persona tiene una estrecha relación con las formas de comunicación que emplea para introyectar y proyectar sus fuerzas vitales. Cada acto humano es una narrativa que genera a su vez todo tipo de lenguajes metonímicos y simbólicos. Gracias a que estaba dotado de la capacidad comunicadora y de la palabra el hombre creó cultura, hoy la sigue acrecentando y profundizando mediante múltiples

formas de narrativas que son una vasta expresión de elementos unívocos, equívocos y análogos: educación, filosofía, ciencia, tecnología, arte, sistemas de creencias.

El lenguaje, de suyo, crea relaciones y las posibilita. Esto genera una amplitud dada en códigos, signos, claves, movimientos, texturas, ritmos, pausas, silencios, emociones, que son el terreno de comunicación y vida de la persona.

El humanismo es el principio y el fin de la convivencia dialogante entre las personas, es el proyecto de acabamiento del ser del hombre, acabamiento que consiste en un ir completando con decisiones libres el destino que se ha trazado llevando a cabo actos de conciencia que culminen en acciones de vida concretas que sean inteligentes y buenas para sí y para el otro semejante. Para lograr esto es necesaria la capacidad de interpretar el mundo, de traducirlo y de asumirlo, en suma, de hacer hermenéutica, he ahí la relación entre humanismo y hermenéutica. No existe verdadero diálogo sin cabal comprensión, se aprende hablando, pensando, imaginando, creando: empleando diferentes narrativas, reflexión ésta que guarda relación con lo que estima José María Mardones:

Conocer es comprender e interpretar nuestra realidad. Este modo de ser interpretador de nuestra racionalidad nos indica ya el modo de ser hermenéutico de nuestra condición humana: situada, mundana, proyectada, oyente. El pensamiento moderno es muy consciente de este carácter hermenéutico de la racionalidad y del ser humano. (Lanceros y Ortiz–Osés, *op. cit.*, 694)

En esta unidad entre humanismo y hermenéutica surge el núcleo de la vida: el hombre comunica para ser: la narrativa de la conciencia percola la valoración, la narrativa del intelecto teje las razones, la narrativa de las relación interpersonal comparte el proyecto, la narrativa de la *mímesis* recrea la naturaleza y la cultura, la narrativa de la *póiesis* embellece la creación y la narrativa de la voluntad libre humaniza el acto de proyectar las potencias humanas de su ser en el mundo.

Toda persona es hermeneuta, un ser que se sitúa en su existencia concreta y comprende, discierne, interpreta y juzga. Como hermeneuta, el hombre tiene la tarea de entender el mundo de los seres y fenómenos, su vida interior y el acontecer histórico, es una posibilidad de comprender para entenderse y entender, para traducir habilidades y

destrezas teóricas y prácticas que permitan acceder a un pensamiento veraz, auténtico, justo y equilibrado y poder ofrecer caminos de mejora personal y colectiva.

La sociedad es el lugar idóneo en el que la pluralidad puede permitir acciones consensuadas producto de diálogos tolerantes, donde cada persona resguarda la palabra humana como creadora de verdad, justicia, paz y bien, valores que necesitamos hoy más que nunca. En su ser y hacer dentro y en [la] sociedad el individuo desarrolla sus mejores capacidades y potencialidades, su mundo interno de bienes y valores que constituyen su carácter y su destino, sus ideales y sus acciones, dándolos posteriormente a conocer.

1.4.3. Aceptación y observaciones críticas

A continuación se va a presentar un grupo de autores que han abordado la hermenéutica analógica y lo que han expresado, posturas de quienes están cercanos conceptualmente y de quienes disienten en ciertos elementos. Es imposible que en este trabajo doctoral se aborden de manera exhaustiva, dado que no es la meta propia, pero sí ofrecer algunas ideas dadas por estos pensadores que pueden propiciar futuras reflexiones.

1. En el libro *Hermenéutica y Fenomenología. Primer coloquio*, organizado por la Universidad Iberoamericana en México en 2002, Luis Vergara Anderson, en su artículo “La metáfora y la analogía en Paul Ricœur. Réplica a Mauricio Beuchot”, establece algunas diferencias entre los rasgos analógicos y metafóricos de las hermenéuticas de Ricœur y Beuchot.

Afirma, en principio, que la hermenéutica analógica es más amplia que la hermenéutica metafórica y más completa pues alcanza un espectro rico formado por la metonimia, propia del lenguaje especulativo, y la metáfora, rica en lenguaje equívoco, alegórico:

La hermenéutica analógica permite abarcar y dar cuenta tanto del sentido literal como del figurado, tanto del sentido como de la referencia y tanto de lo sintagmático (oposiciones “horizontales” en relación con la línea sígnica) como de lo paradigmático (oposiciones “verticales” con relación a ella), por lo que su campo de acción abarca tanto al discurso especulativo, como al poético y a los híbridos posibles. (2003: 138)

Vergara Anderson acepta y se suscribe a este pensamiento pero hace dos observaciones: La primera atañe a la denominación “hermenéutica metafórica” con la que Beuchot se refiere cuando aborda a Ricœur.

Vergara señala que dicha expresión no aparece por ninguna parte en las dos obras de Ricœur que, a juicio suyo, Beuchot emplea más, es decir *La metáfora viva* y *La teoría de la interpretación*. Dice así:

...lo que el doctor Beuchot denomina “hermenéutica metafórica de Ricœur” es una especie de reconstrucción —en el sentido en el que en ocasiones emplea el término Jürgen Habermas— de un aspecto del pensamiento de Ricœur en una etapa determinada de su trayectoria, en concreto, la correspondiente a la primera mitad de la década de los setenta. (2003: 138)

Para constatar lo que sostiene Luis Vergara Anderson me di a la tarea de leer con cuidado las dos obras en cuestión y la conclusión a la que llego coincide con la de él, el término “hermenéutica metafórica” es una expresión que nunca aparece en estas dos obras.

La segunda se refiere al hecho por el cual en Ricœur se da un desplazamiento del símbolo como objeto fundamental hermenéutico al del texto, para él la hermenéutica es una teoría de la comprensión que busca interpretar textos, por tanto no es la metáfora, sino el texto en todas sus facetas, el elemento decisivo, según Vergara. Beuchot por su parte afirma que el tema fundamental de *La metáfora viva* es el de “*explicar fehacientemente el funcionamiento de la metáfora*” (2005a: 319), y señala, al referirse a Ricœur, que su interés en el terreno de la interpretación no se centra ni en el ámbito especulativo, que es metonímico, ni en el metafórico, que es simbólico, sino en algo nuevo cuya clave le fue dada por Octavio Paz (*Los hijos del limo: del romanticismo a la vanguardia*), así lo asegura en el libro citado, en su artículo “La hermenéutica analógica y la hermenéutica de Ricœur”:

...ha de notarse que no busqué una hermenéutica metonímica, como opuesta a una hermenéutica metafórica, en la línea de Ricœur. Eso hubiera sido tanto o más reductivo e insatisfactorio. Había que juntar en la hermenéutica tanto la interpretación metafórica como la

metonímica, en un modelo que las abarcara a las dos. Por eso no podía ser un modelo metonímico, que se contrapusiera al modelo metafórico de Ricœur...El que me dio la clave fue Octavio Paz...Él me señaló que lo que abarca tanto a la metáfora como a la metonimia es la analogía. (2003: 133)

Por esto Vergara ve la relación entre Beuchot y Ricœur más “temática que sincrónica”; queda claro que Beuchot buscaba un modelo que no fuera ni metafórico ni metonímico sino algo que los superara al unificarlos.

Vergara alaba el esfuerzo e ideal de Beuchot por unificar la hermenéutica, la ontología y la ética, que ya aparecía en Ricœur, como “interesante” y “provocador”. En esta búsqueda Beuchot disiente de Vattimo, para quien la metafísica es hegemónica y dominadora, por ejemplo, en el caso de los estragos humanos que vivieron millones de personas en la segunda guerra mundial, sin embargo Beuchot señala que sin metafísica el mundo se perdería en una visión inmoral de la vida. Hay, pues, que indagar los mecanismos para integrar la metafísica, la ética y la hermenéutica, pues el ser, el bien y la comprensión son la fuente de la acción humana como lo expresa en la conferencia magistral “El olvido del Ser y la ontoteología. Heidegger y el fracaso de toda metafísica posible”:

Solamente conociendo el Ser conocemos el Bien. En la actualidad, el olvido del ser ha conllevado un olvido del bien, tanto o más terrible porque nos deja inermes frente a los problemas morales. Por eso, ahora que ha querido abandonar o superar la metafísica por motivos éticos, como lo dicen Vattimo y otros, han sido motivaciones éticas las que hacen volver a la metafísica. Si una cierta ontología o metafísica condujo a acciones inmorales, sin metafísica nos hundimos en lo inmoral completo. En efecto, Vattimo ha dicho que su crítica a la metafísica no es tanto teórica cuanto práctica, o ética, pues la metafísica pues la metafísica ha sido violenta o impositiva –ha llevado a Aushwitz—; pero también se ha visto que la antimetafísica es violenta, y acaso más, pues nos conduce a un individualismo y relativismo extremos más peligrosos. (Hernández García, 2007: 19)

En efecto, este esfuerzo integrador, que es uno de los trabajos de la hermenéutica analógica, lo podemos ver en el grande interés que ha suscitado y lo sigue haciendo en

muchos filósofos, politólogos, educadores, académicos y defensores de los derechos humanos y el multiculturalismo.

Además del disentimiento sobre la idea de la metafísica, se aleja de Vattimo en el uso excesivo de equivocidad de los discursos actuales; dice Beuchot:

Yo he tratado de evitar la cerrazón interpretativa de la hermenéutica unívoca (cientificista) y también la desmesurada apertura de la hermenéutica equívoca (relativista) en una hermenéutica analógica (intermedia entre las dos). En un debate que tuvimos en 2004...Vattimo me exhortaba a no tener miedo a la equivocidad...Pero la verdad es que sí me preocupa y trato de ponerle límites, nada más. (“Hermenéutica e historia en Joaquín de Fiore”, en *La Jornada Semanal. Ensayo*, número 938, 24 de febrero de 2013, p. 16)

2. Napoleón Conde Gaxiola, siguiendo con interés el desarrollo de la hermenéutica analógica, considera a un Beuchot cuya hermenéutica abierta reconoce la faceta subjetiva de la interpretación así como la objetiva a la que se llega por el camino de la proporcionalidad.

En su artículo “Hermenéutica y filosofía. El discurso filosófico beuchotiano” del libro que compilaron al alimón Beuchot y Velasco, *Quintas Jornadas Hermenéuticas*, dice Conde Gaxiola que Beuchot ha elaborado una unidad hermenéutica teórica y práctica:

Prefiere hablar de una hermenéutica docens, como teoría general de la interpretación; y de una hermenéutica utens, viva, que va al caso concreto, adaptando de manera proporcional las reglas que ha derivado de su doctrina y de su práctica, según lo que tiene de prudencia o phrónesis. Así, la hermenéutica es primordialmente teórica y derivativamente práctica, porque el que pueda ser práctica se deriva de ese primero ser teórica. (2003: 101)

Conde Gaxiola llama a la necesidad de llevar a la vida cotidiana la hermenéutica analógica, como él mismo lo ha hecho en los quehaceres del derecho, la psicología y la formación docente.

En su artículo “Breve historia del movimiento de la hermenéutica analógica (1993-2003)”, (*Diánoia*. Vol. XLIX, núm. 52, mayo 2004: 147-162), Conde Gaxiola ofrece una completa lista de pensadores de todos los ramos del saber y la forma en que han llevado

a la práctica en sus disciplinas la hermenéutica analógica. Menciona que el pensamiento de Beuchot ha derivado en una amplitud y variedad de tareas, ejercicios y esfuerzos que son los siguientes: a) profundizaciones y aplicaciones, b) discusiones y c) ramificaciones, entre las que se cuentan la hermenéutica analógico-barroca de Samuel Arriarán, la hermenéutica simbólico-analógica de Luis Álvarez Colín, la hermenéutica del equilibrio pulsional de Víctor Hugo Valdés Pérez, el iusnaturalismo histórico-analógico de Jesús Antonio de la Torre Rangel, la hermenéutica analógico crítica de Francisco Arenas-Dolz, Adela Cortina y Jesús Conill, la hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano de Luis Eduardo Primero Rivas y la referencia analógica de María Antonia González Valerio.

En *Hermenéutica, analogía y discurso* Conde Gaxiola observa dos sentidos en la semiótica: la de corte univocista ejemplificada por Umberto Eco y Yuri Lotman “*por su vocación sistémica, su cercanía al modelo científico y su proximidad a las tesis de corte racionalista*”; la de cuño equivocista ejemplificada por Roland Barthes, Jacques Lacan y Jacques Derrida entre otros, “*por el relativismo de sus tesis*”; en Barthes “*porque no hay intencionalidad del autor, sólo libertad del lector*”, en Lacan “*por el supuesto vínculo entre el desplazamiento y la metonimia y la condensación y la metáfora*”; en Derrida “*por su negación a la existencia de los signos y todo tipo de referencia*” de su modelo deconstructivista. Para superar estos opuestos propone la revisión analógica que elabora Beuchot al hilvanar en el saber tres conceptos: la *subtilitas* de John Duns Scotus, la *phrónesis* de Aristóteles y la *prudentia* de Tomás de Aquino y a partir de ellas unificar:

a) la semiótica filosófica o el “*tablado categorial de la filosofía*”

b) el saber hermenéutico o interpretación y comprensión

c) el saber retórico o argumentación y refutación

El fin consiste en proponer una “*retórica analógica hermesemiótica o una hermenéusfera semio-retórica o simplemente hermenéutica analógica*” (cfr. “*Hacia una hermenéusfera semiológica basada en la analogía*”, 2004: 169-186).

3. Enrique Aguayo examina la postura filosófica de Beuchot afirmando que se trata de un realismo moderado que tiene un carácter analógico; éste consiste en el equilibrio de los ámbitos de lo real extramental y lo real intramental a través de lo que Aguayo

denomina un “intermediario conceptual”, una base epistemológica que dinamiza la forma de conocer la realidad, objetiva y subjetiva, no de manera parcial, relativa, sino que, desde su cultura, llegue el exégeta a una comprensión lo más equilibrada posible entre lo unívoco del ser y lo equívoco de su posicionamiento particular. Este marco conceptual le pondrá sin embargo límites, pues la realidad posee esencias independientes a consideraciones de tipo subjetivo, pero gracias a este esquema se desarrolla una base epistemológica que permite transitar el camino despejando la equivocidad de interpretaciones de la realidad, que caen siempre en el recipiente de los relativismos, y así poder llegar a la comprensión de lo absoluto. De esta manera la capacidad cognoscente del individuo se ha movido de lo epistemológico para llegar a la metafísica. Aguayo lo expresa así: *“el realismo analógico opera cuando el “conocer” se considera como “ser” y éste como conocido; ambos se unen en el conocimiento humano”* (2001: 65).

La tarea exegética de Mauricio Beuchot inicia con una totalidad –tradición, mundo—que por ser completa se refiere al ser: a la metafísica. El intérprete del texto, desde su mundo, aspira a la totalidad de lo real, y cuanto más profunda sea la comprensión del mundo más va a abrazar el intérprete la apertura al ser.

Ciertamente ninguna exégesis, por completa que sea, podrá abarcar la totalidad del ser; el intérprete no puede desprenderse ni del contexto espacio-temporal de su cultura, ni de su peculiar idiosincrasia, pero sí esforzarse, a través de una hermenéutica analógica cuyo papel fundamental no es otro que establecer un puente capaz de acercar la diversidad de entes en el mundo en aquello que les es común a todos y cada uno: el ser.

Aguayo, así, reconoce la capacidad de Beuchot no sólo como intérprete, escritos, traductor, pensador, sino el papel que su hermenéutica analógica ha tenido en la vida concreta, en el mundo, en la actualidad. Del impacto que la obra de Beuchot ha tenido en diversas disciplinas dice que:

Muestra de ello son sus estudios sobre ética: enseñarle a la gente, p.ej., a distinguir el bien del mal; sus exámenes sobre los derechos humanos para mostrar cómo emanan del mismo ser de la persona; sus análisis ontológicos para conocer el ser, el modo de ser del lenguaje, etc. Recientemente ha dirigido su atención a la estética. En fin, va abriéndose, paulatinamente, a las diversas regiones del ser. Por ello, Beuchot es un auténtico filósofo: no sólo repite a lo demás, también piensa por cuenta propia. (2001: 201-202)

4. Gianni Vattimo estudia detenidamente la obra de Beuchot y señala que toma el término ‘anagogía’ del *motto* medieval que se seguía en el estudio y lectura de la Sagrada Escritura:

Littera gesta docet

Quid credas, allegoria

Moralis, quid agas

Quo tendas, anagogia

Hay pues cuatro sentidos en un texto, el primer verso se refiere a la gesta o sentido literal; el segundo al sentido alegórico del relato; el tercero al sentido moral o ético y el cuarto hacia dónde debe uno dirigirse con la lectura, es decir, el sentido anagógico.

Lo que la anagogía y la hermenéutica tienen en común es que la *ἀναγωγή* o elevación es:

Una orientación teleológico-histórica de la interpretación, en la que no se puede interpretar algo sino en una perspectiva escatológica, es decir, proyectual absoluta o totalizadora. La anagogía es un modo de subir, de ascender. (Beuchot, Vattimo, Velasco, 2006: 22)

Vattimo considera que la propuesta analógica de Beuchot se reduce a que un texto se puede leer o bien de manera univocista o bien en forma equivocista, o se lee con exactitud o no, por lo que propone un sentido débil en la hermenéutica capaz de quitarle la pesada etiqueta de *adaequatio* y así devolverle su estatuto más pleno que es de *aletheia*, más abierta, más libre, menos rigurosa y totalizadora. La hermenéutica así vista deja de ser correlacional para ser desveladora, acorde a su pensamiento débil que propone un distanciamiento de verdades objetivas y esenciales.

Beuchot responde que ve en la propuesta de una hermenéutica débil el pensamiento heredado de las propuestas nietzscheanas y heideggerianas que constituyen un camino seguro a una ontología débil que, al no admitir esencias y categorías, cae en un nihilismo. La hermenéutica que propone Beuchot, en cambio, al ser analógica incorpora la reflexión sintagmática y la paradigmática, la primera superficial, la segunda profunda, dando como resultado una hermenéutica que equilibra prudencialmente la objetividad y

univocidad del estudio de las esencias con la equívocidad que privilegia la diversidad de sentidos. Dice Beuchot que “*dado ese mismo carácter de equilibrio que tiene una hermenéutica analógica, nos permitirá privilegiar el sentido sin renunciar a la referencia*” (op. cit.: 18).

5. Vicente De Haro Romo ve en la hermenéutica analógica una posibilidad real para abordar las diferencias que algunos pensadores perciben entre la hermenéutica y la metafísica. Según De Haro es una contradicción negar esta relación, pues precisamente es el estudio del ser el que abre toda posibilidad para una interpretación, de ahí su propuesta de ver en la hermenéutica analógica un puente entre ambos saberes y la relación que éstos a su vez guardan con la verdad:

La hermenéutica analógica nos permite...articular la defensa de la tan desprestigiada concepción de la verdad como correspondencia...ésta es una condición de posibilidad de todo ejercicio interpretativo, y que el recurso a la analogía nos permite moderar las aspiraciones correspondentistas de modo que no devengan racionalismo ni ingenuidad. (Rivara y González, 2005: 42)

Para De Haro “*la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot se ha propuesto expresamente recuperar la relación de la hermenéutica con la ontología*” (2006: 101). La propuesta hermenéutica de Beuchot puede abordar de manera trascendente los grandes temas y problemáticas de la ética, la religión y otras disciplinas sociales y humanísticas precisamente porque en su centro se halla la metafísica.

La metafísica, bajo la perspectiva de la hermenéutica analógica, según De Haro:

...tiene rasgos que la separan claramente de cualquier fundacionismo racionalista, sin embargo, tiene aún la regulación metonímica...para evitar una metaforización excesiva”. (2006: 106),

dado su carácter analógico, fiel en el pensamiento de Beuchot.

Se trata de una metafísica que apunta a una consideración armónica entre los lenguajes rigurosos discursivos sobre el ser y la presencia de las experiencias de emotividad:

El ser en un planteamiento analógico no sería tampoco logicista; y aunque los orígenes de la analogía lo sean, el “es” analógico tiene, además de su dimensión predicativa, una indudable carga existencial. (2006: 108)

Vicente De Haro expresa que el rastro de esta tendencia de la hermenéutica analógica se encuentra en el ideal que tiene Beuchot de retornar a la filosofía medieval en el que metafísica y hermenéutica constituían una relación profunda, una unidad sólida a la hora de considerar el ser y el lenguaje. El ser se expresa mediante el discurso, y éste no habla sino del ser.

Frente a los pensadores que han querido negar la necesidad, importancia y lugar que tiene la ontología, movidos por prejuicios y desconocimiento de su verdadera naturaleza, De Haro aplaude el trabajo de Beuchot en su discurso sobre la unidad metafísica-hermenéutica o ser-lenguaje como equilibrio:

Quienes han querido hermeneutizar del todo la filosofía, han terminado clausurándola. En cambio, una hermenéutica que reconoce su fundación metafísica, se abre un espacio en la especulación: en las relaciones del texto con el ser (del texto como ser, y del mundo del texto como objetivación del ser), la hermenéutica garantiza su viabilidad. (2006: 140)

De Haro explica que los campos metafísicos que se alcanzan a través de la hermenéutica de Beuchot son la integración de esencia y existencia a través de la analogía, la manifestación de una universalidad analógica, sin elementos de univocidad y la exposición de la particularidad de tipo icónico. Las dos primeras permiten encontrar en la multiplicidad los rasgos equilibrados y los signos formales del ser mientras que la tercera muestra el todo en el fragmento, pues cada ente refleja en sus particularidades la totalidad del ser.

6. Raúl Alcalá Campos desarrolla un debate con Beuchot a partir de las conferencias dictadas por ambos en las Quintas Jornadas de Hermenéutica que tuvieron lugar en la Universidad Nacional Autónoma de México. El centro del debate es la consideración al papel de la tradición y la innovación en la interpretación hermenéutica.

En su ponencia “La creatividad y su papel dentro de la hermenéutica” dice Alcalá que la creatividad *“es la capacidad que tenemos de crear algo a partir de otra cosa, es decir, dados ciertos elementos ¿qué podemos crear a partir de ellos?”* (Beuchot y Velasco, 2003: 22).

Para Alcalá la creatividad se separa tanto de la imaginación como de la invención, se trata de un acto que, para darse, necesita otro a partir del cual surja algo distinto.

Dado que la creatividad está referida a otra cosa, en el caso concreto del acto lector el referente es el texto en sí, por el cual se generan las interpretaciones que no son ni inventadas ni imaginadas. Alcalá considera que la realidad es la que da el límite para la interpretación, pues de lo contrario se caería, bien en una serie infinita de interpretaciones, bien en todo tipo de interpretaciones fantásticas. El texto es el elemento real que va dar la doble posibilidad de interpretaciones múltiples y de interpretaciones alternativas que al ponerse unas frente a otras van a dar al intérprete una visión diversa pero no dogmática, lo cual se logra desde la creatividad.

Beuchot se apoya de manera rigurosa, según Alcalá, en la tradición, sin detenerse en el acto creador que será el encargado de generar un horizonte de interpretación alternativa:

Las interpretaciones, como ha sostenido Mauricio Beuchot, están determinadas por una tradición o una cultura, pero no hasta el grado de no poder “saltar las trancas de su propia tradición”. Precisamente este salto es la innovación, pero no sólo eso, pues también se puede innovar dentro de la propia tradición. (*Op. cit.*: 27)

Alcalá se refiere a lo escrito por Beuchot en su *Tratado de hermenéutica analógica* en el que sostiene la siguiente idea:

...sin embargo, conociendo lo más posible nuestra tradición, y conociéndonos a nosotros mismos dentro de ella, podremos hacer que también esa aplicación y referencia al nuevo momento histórico en el que interpretamos sea innovadora. (2005: 69)

Piensa que Beuchot no ve suficientemente el papel que juega la creatividad en el proceso de la interpretación, pues *“hay que recalcar que no es suficiente conocer otros textos y*

otras interpretaciones, pues hace falta algo constitutivo del individuo: su capacidad creativa” (2003: 28).

Beuchot contesta a Alcalá en su ponencia “La creatividad hermenéutica. Respuesta a Raúl Alcalá”, que para hablar del acto de creación en la interpretación es necesario introducir un nuevo elemento, la imitación, pues es en esta relación dialéctica que el hermeneuta no va a caer en los extremos de una interpretación purista de la tradición, inamovible, que termina por repetir lo mismo que el autor ya dijo, o en la postura contraria, en la que la ruptura con la tradición interpretativa anterior es tal que la creación ha dado como resultado algo tan nuevo y revolucionario que acaba anulando al pensador y a su pensamiento. Por tal motivo sostiene Beuchot:

...hemos de llegar a la idea de una creatividad hermenéutica intermedia o del umbral, que acepte comenzar trabajando afanosamente en el aprendizaje de la tradición, pero que deje abierta la vocación del hombre a trascenderla. (*Op. cit.*: 35)

En el *Tratado de hermenéutica analógica* dirá que esta innovación en la interpretación debe ser sintagmática y paradigmática, gracias a esta unión se da una gran amplitud de visiones a través de la primera y una reflexividad profunda en virtud de la segunda, y sugiere:

Tal vez a la hermenéutica humanista, filológica, le ayude a incorporar algo de la hermenéutica medieval, alegorizante, penetradora de símbolos y analogías. En la conjunción prudencial y proporcional de ambas se dará un nuevo modelo de innovación. (2005d: 71)

Más allá del debate, tanto Alcalá como Beuchot coinciden en el papel de la tradición como base para desarrollar una interpretación adecuada de la realidad, y quizás se trata del empleo que hacen de las palabras, pues para lo que en Alcalá es creatividad, para Beuchot es innovación.

Una consideración final se refiere a la relevancia que Tomás de Vío tiene en la hermenéutica de Beuchot, tema que ya se desarrolló en las páginas iniciales. El propio autor cita a Tomás de Vío para reforzar sus ideas sobre la metafísica como una ciencia no sólo teórica sino capaz de satisfacer las necesidades prácticas humanas:

El Cardenal Cayetano (Tomás de Vío) añade una consideración referente a la teología, pero que se puede tomar analógicamente de la metafísica. Dice que un objeto infinito puede tener, por eminencia, las dos finalidades y principios de la teoría y de la praxis. Esto podemos considerarlo en cuanto al ente, que es el objeto de la metafísica, pero sólo analógicamente, pues la cosa se denomina por lo que en ella predomina, y lo que predomina en la metafísica es la razón especulativa. (2008b: 135)

7. Gabriela Hernández García describe en su libro *Hermenéutica, analogía y filosofía actual* el lazo intelectual de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot tienen con Tomás de Vío al tomar de él sus reflexiones sobre la analogía en lo tocante al estudio del semejante, al Otro.

Al Otro no se llega por vía equívoca sino en forma analógica. Siguiendo la expresión que ofrece Aristóteles: *tó òn légetai pollakhôs* (*Metaph.*, VI, 1, 1026a 33-34), podemos asegurar el papel de la analogía como condición de posibilidad para encontrar precisamente en las diferencias con los demás la unidad fundamental que nos pone en vía de reconocer aquello que nos hace semejantes unos de otros. Hernández García dice que pensadores como Dussel y Beuchot emplean el término “semejante” desde la perspectiva de Tomás de Vío, Cayetano:

La disputa de los universales entre nominalistas y realistas propició una profunda reflexión sobre la analogía que recogerá Cayetano en su obra *De nominum analogia* de 1506. En ella Cayetano se sitúa en la tradición de un tomismo crítico del nominalismo de cuño escotista. Para Cayetano la analogía de proporcionalidad se antepone a las demás concepciones de la analogía “en nombre y dignidad”; la proporcionalidad es la expresión por excelencia de lo analógico. Desde entonces hasta nuestros días los aportes a la discusión sobre la analogía siguen planteándose desde la idea de proporcionalidad...La obra de Beuchot recupera el problema de lo metafórico y lo icónico, pues es en la analogía de proporcionalidad donde más se recurre a estas nociones. (2007: 46)

Estimo que la analogía de proporcionalidad que Beuchot ha profundizado de Tomás de Vío lo ha llevado a salvar la brecha entre la razón univocista y el alud de posturas equivocistas y centrarse en una racionalidad que se mueve en la dirección de una ética

analógica, esto es, una ética de la semejanza que ofrece sentidos coincidentes humanitarios.

Vicente De Haro hace también una anotación similar al señalar que la búsqueda de Beuchot de una profundización en la relación hermenéutica-ontología:

...es su aspiración más ambiciosa y puede constituir su núcleo y su aplicación más fecunda. Recordemos que ésta era también la intención principal de Tomás de Vío Cayetano en su *De nominum analogia*, y que este comentador tomista echa mano del recurso analógico precisamente por la posibilidad que le brinda de una abstracción que no “deja fuera” la realidad, pues la incluye en su multiplicidad de modo necesario, abstrayendo no de modo absoluto sino proporcional. Hemos visto cómo la hermenéutica analógica abreva en esta fuente. (2006: 101-102)

La tarea de Beuchot es presentar una hermenéutica analógica con una solidez ontológica que pueda devolverle a la metafísica su puesto en la cultura actual. Si lo que se interpreta, traduce, análoga y comprende es el ser, entonces se debe llegar a él siguiendo la vía de lo que hace inteligible al mundo.

La hermenéutica analógica ha tenido una gran recepción sobre todo en Iberoamérica, el lenguaje no representa ninguna dificultad, además hay otros factores como son la claridad de las propuestas de Beuchot y el posterior descubrimiento que se hizo de la posibilidad que tiene de ser llevada a la práctica en casi todas las disciplinas del hacer humano y cuya clave se encuentra en las dilucidaciones hechas sobre el icono.

Vicente De Haro considera que la base metafísica del pensamiento hermenéutico de Beuchot es “aplicable a los temas de la alteridad, la ética y la religión” (Op. cit.: 102). La hermenéutica es una luz en el discurso del ser y posibilita la comprensión racional del mundo desde las disciplinas humanísticas con un lenguaje propio, ni metonímico ni metafórico puramente, que haga desarrollar, o bien dogmatismos, o bien relativismos, sino un “puente hermenéutico”, como el propio Beuchot lo expresa en sus obras, análogo e icónico.

Además del diálogo entablado con estos filósofos, Beuchot ha señalado en una entrevista sostenida con Francisco Arenas-Dolz para la Revista *Éndoxa* de la Universidad de Valencia, su relación tanto personal como en el campo del debate hermenéutico, con

filósofos que lo han acercado a reflexiones en torno a la sociedad, la cultura y las humanidades que han enriquecido la hermenéutica analógica:

Jesús Conill me ha enseñado a buscar una hermenéutica crítica de las instituciones, que va muy en la línea de la filosofía política y la filosofía de la cultura. De Agustín Domingo tomo la aplicación de la hermenéutica a los fenómenos sociales, lo cual la hace más útil de lo que se sospechaba. En Manuel Maceiras he encontrado una interesante aplicación de Ricœur a las ciencias sociales. Ortiz-Osés me proporciona una complicidad con la noción de analogía mediadora, para establecer la intermediación entre los opuestos. De Teresa Ofiate he recibido interesantes lecciones de cómo aplicar ideas aristotélicas en la hermenéutica, a las cuales ella les da una extraña actualidad. Asimismo, Luis Enrique de Santiago me ha manifestado la fuerte presencia de Nietzsche en la hermenéutica. Y con Eugenio Trías he debatido mucho la idea de límite analógico. También he discutido la dialectización de la analogía con Félix Duque, en la línea de los filósofos románticos como Schelling. (2005: 11)

1.5. La base metafísica de la hermenéutica analógica: Hermenéutica del umbral

En sus fundamentos mismos la hermenéutica analógica se apuntala en la metafísica y por esta razón Beuchot indaga si la metafísica puede ser considerada una ciencia. Para él la respuesta más adecuada a esta cuestión se encuentra en los libros I, IV y XI de la *Metaphysica* y en los libros I al III de los *Analytica posteriora*.

Las aporías presentadas por Aristóteles en *Metaphysica* III (1, 995b 4-6 y 2; 996a 18-26; 1, 995b 6-10 y 2; 996b 26; 997a 15; 1, 995b 10-13; 2, 997a 15-25; 1, 995b 18-20 y 2; 997a 25-34; 1, 995b 20-27), que versan sobre el doble carácter de unidad y ciencia de la metafísica, son igualmente importantes para comprender la razón por la cual Beuchot afirma un estatuto científico de la ciencia primera:

El problema primordial –que constituye la base de la metafísica— es el de la apropiación cognoscitiva de la realidad. De la respuesta que a él se dé van surgiendo, como otras tantas condiciones del pensar, las condiciones de la ciencia: racionalidad fundante, necesidad y universalidad. (1985: 75)

Así, la metafísica muestra el camino para una indagatoria sobre los elementos esenciales, universales, por tanto permanentes de la realidad siendo ella en sí misma “*la ciencia buscada*”, como dice Aristóteles (*Metaph.*, VII, 1, 1028b3).

Beuchot no hace distinciones entre el empleo de los términos metafísica y ontología, ambos se implican pues la primera se da en un orden ascendente de la particularidad a la universalidad y la segunda de los seres al universal Ser. Enrique Aguayo observa que “*instalados –sit venia verbo— en el ser, estamos en un plano metafísico; estudiándolo en cuanto ser, estamos, además, en un nivel ontológico*” (2001: 168).

Beuchot advierte que las ciencias actuales presentan una debilidad en sus estructuras porque no han entendido el papel del universal. Lo fundado es lo que permanece, lo universal; y éste no es una estructura de conocimiento que se pueda tomar por modelo o esquema, sino que el universal es un principio referido a la causa formal, aquí estamos dentro del terreno ontológico; las ciencias, dice Beuchot, detienen su trabajo en las explicaciones lógico-epistemológicas.

En el plano ontológico el orden analógico es de relación:

...es una cierta relación. Relación que consiste en la congruencia o adaptación que deben guardar unas con otras. Entre las causas hay una relación de orden que procede de lo mayor a lo menor. La “*ratio causandi*” o influencia causal puede ser mayor o menor. (1987a: 113)

Beuchot por tanto sigue la doctrina de Aristóteles en los *Analíticos Segundos*: “*no podemos, en efecto, demostrar la necesidad de una conclusión desde el accidente*” (*An. Post.*, I, 6), que no poseen carácter universal.

En el plano lógico y gnoseológico el orden analógico hace que las causas sean causas unas veces en parte idéntica y otras veces en parte distinta, el predicado puede ser o bien de una manera principal (*per prius*) o bien de una secundaria (*per posterius*), es decir, predomina la diversidad.

Con respecto a la noción de substancia la metafísica beuchotiana se apega a la filosofía aristotélico–tomista en tres vías:

a) Por el lenguaje, con los conceptos de Aristóteles y Tomás de Aquino, en el sentido de que cada ente está constituido de sustantivos y verbos y adjetivos:

Así seguimos teniendo lo que Aristóteles y la escolástica llaman “lo sujetable” y “lo predicable”. Esta realidad nos revela, siendo categorías sintácticas distintas, categorías semánticas también distintas, la cosa y sus propiedades, que nos conducen, restringiendo el ámbito, a categorías ontológicas asimismo distintas: substancia y accidentes. (1983: 69-70)

b) Por la experiencia, en virtud del hecho de que observamos el cambio accidental de los entes:

A pesar de que algo cambia en la cosa, permanece siendo ella misma. Observamos que los cambios no son tan profundos que hagan cambiar completamente la cosa. Esto nos indica que hay un sujeto de las mutaciones que debe permanecer idéntico si la cosa ha de seguir siendo la misma...Vemos, pues, la substancia, primeramente, como un sujeto que sustenta a los accidentes, los cuales inhieren en él. Hay algo permanente que subyace a los accidentes en mutación. (1983: 71-72)

c) Por el intelecto, a partir de la inferencia inductiva y por la inferencia deductiva:

De manera inductiva, partiendo de los datos sensibles pertinentes que acumulamos por nuestra observación. De manera deductiva, procediendo del ente subsistente al ente inherente y de éste al ente subyacente (o substantive). (1983: 73)

A la metafísica, Beuchot acerca estrechamente los conceptos de causalidad y conocimiento y lo hace fundado en la vía tomista. De hecho la misma analogicidad se encuentra en la relación que se establece entre causa y efecto: éste depende de aquélla tanto en el orden del devenir como en el orden del ser. Para Beuchot está clara, pues, la relación ser-causa-conocer.

El ideal de toda ciencia es la universalidad surgida del esclarecimiento de las relaciones causa-efecto para llegar a la verdad del ser. Aristóteles y Santo Tomás de Aquino representan un modelo equilibrado porque:

...insisten en que la raíz ontológica de la necesidad (y lo mismo puede decirse de la universalidad) se da en las esencias...Esto nos manifiesta la pujanza de la intelección del

Estagirita y del Aquinate acerca de la forma esencial o substancial como fundamento de la necesidad y la universalidad. (*Op. cit.*: 107)

Siguiendo a Aristóteles la metafísica, que es unitariamente etiología, usiología y ontología, o bien, estudio de las causas, teoría de la esencia o substancia, y estudio del ser en cuanto ser, en una “dinamicidad unificadora” (1985: 100) e integradora de ciencia y sabiduría, consiste en la mirada atenta al Ente en cuanto tal reconociendo en él los atributos que le corresponden de suyo, como lo explica Aristóteles (*Metaph.*, IV, 1, 1003a 22).

Con respecto a la relación metafísica u ontología y lógica, Beuchot considera que hay varios tipos de pensadores en su relación con la ciencia del ser en cuanto tal:

- a) Los que han disociado ambas, como los filósofos posmodernos**
- b) Los que hacen lógica sin metafísica, como Ernst Nagel**
- c) Los que hacen metafísica sin lógica, como Sören Kierkegaard**
- d) Los que hacen de la metafísica una lógica, como G. W. F. Hegel y Stanislaw Lesniewski**
- e) Los que hacen de la lógica una metafísica, como Willard Van Orman Quine**
- f) Los que supeditan la metafísica a la lógica, como Heinrich Scholz (*cfr.* 1986a: 126-127).**

¿Cuál es la postura que propone Beuchot? Por supuesto analógica, es decir, en una línea de integración:

Me parece que una postura intermedia es la más saludable: la lógica es el mejor instrumento de la metafísica, influye en la metafísica; pero, igualmente, la metafísica influye y determina muchas ideas de la lógica misma. (*Ibidem.*, 127)

Beuchot, así, previene de los extremismos de la razón y del “apriorismo idealista” (*cfr.* 1987a:70) y acota a la lógica dándole su justo lugar, dado que ella posibilita a las ciencias el método que las ordena, mientras que la metafísica provee las estructuras trascendentales. Para Beuchot, el binomio lógica–metafísica es crucial ya que la lógica posee supuestos ontológicos y la metafísica la necesita como un instrumento necesario para su trabajo:

...una metafísica consistente lleva consigo siempre aparejado su instrumento mejor, que es la lógica, y el fruto de esa buena compañía se deja ver en el desarrollo de la metafísica misma, que avanza por cauces lógicos...Son distintas pero complementarias y concomitantes la una de la otra. (*Ibidem.*, 127)

El método ofrece la relación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido o a conocer. El método referido a su particular objeto es unívoco, mientras que el objeto es equívoco, diverso, de ahí que la mejor solución a esta relación se da en la analogía del método. Al ser ésta moderada, flexible e integradora al mismo tiempo, permite al método adaptar sus instrumentos y mecanismos al objeto o conjunto de objetos en su multiplicidad para encontrar las semejanzas, pero con predominio de la diversidad dada por la analogicidad. Beuchot parte de la idea que dio Aristóteles de la búsqueda de un medio capaz de entrelazar las cuatro causas –esencia o causa formal, condición o causa material, motricidad o causa eficiente y acabamiento o causa final— y que sea un análogo a las cuatro:

Puesto que creemos tener ciencia cuando sabemos la causa, y puesto que las causas son cuatro, a saber, una el qué es ser, otra el que tal cosa sea necesariamente al ser ciertas cosas, otra la de qué movió primero tal cosa, y cuarta el para qué, todas esas cuatro causas se demuestran a través del medio. En efecto, que al ser esto sea necesariamente tal cosa, no es posible si se toma una sola proposición, sino dos como mínimo: esto es, cuando tengan un único medio. (*An. Post.*, I, 11)

No es posible si no existiera un elemento que fuera la unión de las causas, un término medio que, al predicarse de cada una, encontrara igualdades y diferencias que posibilitaran el desarrollo de esa tal ciencia. En este sentido la metafísica tiene una lección que dar a las ciencias.

Dado que la esencia está en la base de las leyes científicas, Beuchot cavila en la metafísica como la base, el fundamento de todas las ciencias. Si la esencia es la base de las leyes científicas:

Esto se prueba porque las leyes científicas sólo son posibles como tales, i.e. sólo tienen necesidad y universalidad, si se basan en universales (que reflejan esencias), y –aunque no se nieguen las leyes estadísticas— las leyes principales son las que expresan esencias independientes de la sola conceptualización, como radicadas en las cosas. Esto es lo que en el tomismo se llama necesidad más estricta, a saber, la de la esencia (a diferencia de la accidental y la violenta). (1983: 34)

La hermenéutica analógica parte del ser, de la metafísica u ontología, de ahí que Beuchot no proponga una hermenéutica pura sino una hermenéutica abierta al ser, hospitalaria de la verdad analógica, como dice Vicente De Haro:

Quienes han querido hermeneutizar del todo la filosofía, han terminado clausurándola. En cambio, una hermenéutica que reconoce su fundación metafísica, se abre un espacio en la especulación: en las relaciones del texto con el ser (del texto como ser, y del mundo del texto como objetivación del ser), la hermenéutica garantiza su viabilidad. (2006: 140)

En efecto, el propio Beuchot expresa que el lenguaje, como apertura a la verdad, se halla indefectiblemente en el campo ontológico. No se puede acceder al texto, a la narrativa, a la comunicabilidad, a la hermenéutica, sin la mirada ontológica. La hermenéutica analógica precisa una ontología igualmente analógica; no olvidar que el *onto-logos* es *ana-logos*:

No olvidar la analogía...recuperarla, reconducirla al logos del ente, para que ella nos reconduzca al ente y al ser sin exacerbar el logos, sino poniéndolo en su sitio. Esa es la ganancia que nos puede dar la analogía aplicada al estudio del ente y del ser como sostén de la hermenéutica y horizonte suyo total; una ontología analógica para una hermenéutica analógica también. Análogas ambas, como es el logos-razón-palabra que se cierne en todos los ámbitos de la filosofía misma. (2005d: 118)

Beuchot está en sintonía con el modelo de esencialismo aristotélico–tomista porque preserva la relación trascendental entre esencia y existencia. Si Beuchot se aviene a esta visión es porque no desea que se caiga en un esencialismo racionalista que niega la existencia, ni en un existencialismo relativista ajeno a la universalidad del ser. Cercana a

la filosofía aristotélico tomista, la metafísica analógica beuchotiana se inscribe en el orden de la existencia lógica y lo trasciende para ir al orden de la existencia ontológica como explicación del ser, pero una explicación que se da en la realidad concreta a la que se accede en virtud de la esencia. La realidad, la facticidad, la existencia concreta, la individualidad de los seres queda, así, resguardada en la iluminación de la ontología o metafísica. La metafísica está vinculada estrechamente a la analogía: la ciencia del ser se aborda a partir de la relación entre los analogados. Beuchot llega a decir que “el olvido del ser” del que hablan las filosofías posmodernas conlleva un olvido de la analogía y será la metafísica la que integre ambas:

Se ha hablado de un olvido del ser. Pero también debería hablarse de un olvido de la analogía. Más aún, donde hay olvido de la analogía necesariamente hay olvido del ser. Si se recupera la perspectiva analógica de la metafísica se podrá quitar el olvido del ser, recuperar su recuerdo vivo. (Sanabria, 1998: 171)

La metafísica beuchotiana tiene su raíz en la realidad, si el ser se dice, entonces es hermenéutico. Beuchot insiste en el carácter de realidad porque no quiere una metafísica de ficción sino una ciencia del ser en cuanto tal, esclarecedora de verdades que tengan su base en una relación pertinente entre el universal y lo concreto:

Pero la sutileza de la metafísica consiste en su raigambre en la realidad. Lo abstracto tiene el poder de dar la comprensión de lo concreto, y dirigirlo. Lo universal tiene el poder de recoger lo individual. La metafísica es la ciencia de lo más real, puesto que lo es de lo más íntimo y entrañado de la realidad. Parte de la existencia y vuelve a ella enriquecida. (2003d: 140-141)

Beuchot quiere velar por el esfuerzo “de ver la unidad en la pluralidad de las cosas...captar lo cósmico de aquello que llega a ser caótico” (op. cit.: 153). Su vindicación de la metafísica consiste en que la mente humana perciba una necesidad “inalienable”, dirá, (cfr. op. cit., “Microcosmos y metafísica”, 139-158), de relación entre el microcosmos y el macrocosmos, donde el microcosmos, la suma de seres y realidades humanas:

...es un análogo del universo, un icono suyo, un paradigma. No una copia (univocista), ni un ídolo (imagen equívoca que pretende ser unívoca), sino un icono (analógico). (*Op. cit.*: 157).

Lo significativo de la metafísica analógica de Beuchot es su carácter unificador de saber del universal y sabiduría para dirigir a las ciencias que abordan la realidad. La sabiduría de la metafísica permite un conocimiento del mundo que accede, en él, a lo trascendente, al ser:

La sabiduría conjunta el rigor de la ciencia y la amplitud y penetración de la inteligencia o “intuición” intelectual. La especulación contemplativa de la metafísica versa sobre lo más abstracto y universal...Al tener el conocimiento de las nociones y principios más universales y elevados, la metafísica dirige y regula el estudio de las demás ciencias. Es la ciencia rectora, la sabiduría. (1986b: 18)

Para resaltar el papel transformador y práctico de la metafísica y la analogía hace algunas observaciones a filósofos como Vattimo, Derrida, Lévinas, Apel y Habermas que podrían enriquecer sus sistemas de pensamiento con el apoyo de la analogicidad:

Precisamente para el tratamiento de los símbolos he elaborado mi hermenéutica analógica...Ya hemos visto que Vattimo es uno de los que han estado buscando...la noción de analogía, para lograr una ontología que no sea fuerte ni violenta, pero que tampoco se hunda en la disolución nihilista del ser...Derrida, en su deseo de preservar la *différance*, se vería asistido y ayudado por la analogía, que es un mecanismo de deconstrucción pero con la posibilidad de reconstruir. Su procedimiento no conserva las diferencias, pues acaba con toda identidad o semejanza que pudiera servirle de punto de comparación y referencia. Solamente la analogía le podría suministrar esa salida hacia la diferencia que no sea totalmente aniquiladora. Pues, si la deconstrucción vive de afectar a la metafísica, en acabándose la metafísica se acabará también la deconstrucción. Del mismo modo, la analogía podrá servir a Lévinas para situar un Otro (humano y divino) que no permanezca tanto del lado de la equivocidad, de una especie de teología negativa. Además a Apel y a Habermas podrá ayudarlos a encontrar otro que no sea tan unívoco como lo han planteado, siempre en la idealización del diálogo, con interlocutores ideales inexistentes, que se ven suprimidos por la realidad, en la cual nos encontramos con

hablantes y oyentes, esto es, con dialogantes, que no son ideales y abstractos, sino completamente deficientes y concretos. (Sanabria, 1998: 176)

Lévinas, por ejemplo, practica de hecho una cierta analogicidad en *Étique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo* al proponer no una fenomenología del rostro sino una ética del rostro y afirmar la existencia de una relación entre el rostro y el discurso:

Visage et discours sont liés. Le visage parle. Il parle, en ceci que c'est lui qui rend possible et commence tout discours. J'ai refusé tout à l'heure la notion de vision pour décrire la relation authentique avec autrui; c'est le discours et, plus exactement, la réponse ou la responsabilité, qui est cette relation authentique. (1982: 82)

Beuchot se ha propuesto que la metafísica no sea vista como una estéril abstracción, una disciplina vacía que nada propone, sino como una ciencia útil y esclarecedora en la que las realidades concretas y sensibles del mundo sean abordadas a partir del entendimiento de sus propiedades universales; contemplar al ser es entender lo real de manera unificadora, destacando las diferencias y las coincidencias y accediendo así a una comprensión del ser análoga, es decir fonética.

Para reivindicar el papel de la metafísica como sostén teórico y práctico en la vida humana Beuchot se hace cinco planteamientos para esclarecer su necesidad y relevancia en el hombre:

- a) Cuáles son las necesidades humanas**
- b) Cuál es el lugar de la teoría y la praxis en el orden de las necesidades humanas**
- c) Razón por la cual lo teórico es superior a lo práctico**
- d) Si la metafísica satisface las necesidades teóricas del hombre**
- e) Si satisface, por extensión, las necesidades prácticas del hombre**

La historia de la filosofía del lenguaje no ha estado exenta de escollos y problemas, siempre ha existido una tensión dada por la relación ente–palabra, es:

...una historia de encuentros y desencuentros entre el lenguaje y el ser, entre la ontología y la semiótica. Hay épocas en las que el lenguaje parece devorar al ser, otras en las que el ser parece oprimir al lenguaje, y otras más en las que se da entre ellos una convivencia adecuada y

rica. (“La filosofía y el lenguaje en la historia”, Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, 21 de mayo de 1998)

Situado en el modelo tomista Beuchot sostiene que la ciencia teórica permanece en su acto mientras que las prácticas buscan su obra exterior en virtud de una finalidad accidental derivada del acto de conocer, por lo que la metafísica satisface tanto la finalidad teórica de verdad y sabiduría como la práctica de desarrollo y perfeccionamiento técnico, fáctico, siendo la teórica superior a la práctica dado que el saber es lo propio a la naturaleza humana y el hacer es una extensión derivada de aquél. La metafísica por tanto es *per se* por cuanto se refiere al acto más elevado del hombre que es el conocimiento, y es *per accidens* dado que se orienta a la practicidad con fines de crecimiento de las potencialidades naturales de la persona (cfr. 2008b: 124-134).

1.6. Algunas áreas de aplicación de la hermenéutica analógica

El marco conceptual de la hermenéutica analógica se nutre de manera persistente con las aportaciones de Aristóteles, Tomás de Vío, cardenal Cayetano, Santo Tomás de Aquino, Charles Sanders Peirce y Paul Ricœur.

De Tomás de Vío toma su extensa labor de profundización de la analogía, de Aristóteles y el Aquinate los cimientos filosóficos y metafísicos de su hermenéutica, de Peirce el hecho de la iconicidad y de la abducción o abstracción abductiva, y de Ricœur su estudio de la metáfora (cfr. “La naturaleza de la hermenéutica analógica”, en Gutiérrez Robles, 2000, pp. 11-18).

Había mencionado ya una lista de disciplinas que han encontrado en la hermenéutica analógica elementos importantes para sus propuestas en campos concretos del hacer humano. Ahora mencionaré brevemente algunas áreas del saber que el propio Beuchot ha desarrollado y en los que une la teoría a la práctica.

1.6.1. Áreas

I. Multiculturalismo e interculturalidad

Las actuales formas de vida, derivadas en gran medida por la expansión del liberalismo, el capitalismo y los fenómenos de la globalización han generado cambios en los campos de la economía y la política, la ciencia y la tecnología, y la sociedad y la cultura. Actualmente se observan contactos multiétnicos y una visión de cambio de la tradición, acompañada de manifestaciones que van del olvido a la indiferencia y la franca rebeldía. El ser humano de hoy se acoge a expresiones y sus consiguientes manifestaciones concretas como “conciencia universal”, “paz cósmica”, “cultura global”, “ciudadanía mundial”, “encuentro de las culturas”, “otro mundo es posible”, “permacultura”, “todos somos...”, entre otras que surgen de una necesidad de alcanzar unidad del género humano en la pluralidad de vida de los grupos humanos.

Hay una constante búsqueda por sustituir todo aquello que representa la tradición y las instituciones, que es visto como rígido, dominador y clasista y que ha dado como resultado lo mismo disidencias y activismos en lo político, guerras y amotinamientos en lo social y manipulación del saber intelectual en lo cultural.

Esta realidad es analizada por la hermenéutica analógica desde un marco intelectual que incluye el estudio de la ética, la antropología filosófica y los derechos humanos (*cf. Beuchot, Interculturalidad y derechos humanos*) fundados en una base ontológica a partir de la analogía de proporcionalidad, que se hace cargo de la diferencia entre valores y formas de vida de las culturas y al mismo tiempo encuentra semejanzas que establecen aquellas igualdades o proporciones que subyacen en las diversidades. A esto le llama Beuchot pluralismo cultural analógico.

La analogía de atribución mostrará un analogado ideal, modélico, que no será una nación o cultura específica para no caer en la dinámica social dominadora o racista de supremacía de un grupo humano sobre otro, sino una Idea de Cultura y de valores y acciones que han de guiar al hombre a su desarrollo integral. Por su parte la analogía de proporcionalidad señalará los nexos y posibles relaciones de las diversas culturas que, al hacerlas semejantes en esencia a partir de sus diferencias accidentales, permita una unidad de género humano que acepta la diversidad cultural pero se orienta a la idea universal de la solidaridad basada en el bien y la justicia de todos.

II. Derechos humanos

Muy cercano al tema de la interculturalidad está el de los derechos humanos, universales e individuales.

En la línea del realismo moderado aristotélico-tomista y apoyándose en el iusnaturalismo, Beuchot se adscribe a la afirmación de las clases naturales cuya captación es innata y que permite ir de las esencias a la naturaleza de las cosas concretas, en su dinámica específica. Así pues, la captación de los elementos esenciales de “hombre”, permite llegar a su naturaleza, que es humana.

Beuchot expresa que la base de los derechos humanos está en la naturaleza humana y en la ley natural. Las articula a partir de la Ética fundada en la Ontología, esto es: primero es el ser, después lo verdadero y finalmente lo bueno. Beuchot ha seguido exactamente el mismo camino de Santo Tomás de Aquino:

...la mente capta previamente “un ser”; y, en segundo lugar, se capta “a ella misma siendo intelectual con respecto a un ser”; y, en tercer lugar, se capta “a ella misma siendo apetitiva con respecto a un ser. (*S. Th.*, I, q. 16, a. 4, ad 2)

Por eso Beuchot anota que en el suelo más profundo de los derechos humanos está la ontología, y dice:

...como el conocimiento del bien requiere de la voluntad, y para eso se requiere del conocer y del ser, por eso el conocimiento del bien se funda en el del ser, la ética en la metafísica. (2004d: 149)

Nacidos de la ley natural, los derechos humanos son reconocidos como tales cuando el intelecto capta que la naturaleza no está sujeta a las dinámicas de los intereses humanos. El ser es el ser, no lo que la mente humana quiera que sea. Sin la basa de la ontología los derechos humanos pierden su principio universal, dejando así de ser un referente en el respeto y promoción de la dignidad humana.

La hermenéutica analógica puede así ayudar a una mejor comprensión del ser del hombre, a partir de un “iusnaturalismo analógico” que sea capaz de enlazar “el lado

ontológico con el lado deontológico, el hecho y el valor, el ser y el deber ser” (2005b: 83). Al entender las notas esenciales del ser del hombre se puede derivar sus derechos y las acciones concretas encaminadas a hacerlos respetar en toda circunstancia, tiempo y lugar.

III. Educación

En ella destaca de manera equilibrada dos aspectos que Beuchot considera indispensables: los aspectos referenciales dados por la metonimia y los aspectos de sentido dados por la metáfora.

Al enseñar se prepara al educando para desarrollar los lenguajes unívocos, que se dan en las ciencias, en las metodologías, en las memorizaciones, en los procesos que exigen objetividad, rigor y exactitud. Igualmente se deben desarrollar los lenguajes metafóricos que se dan en las artes, las obras de la creatividad que requieren alegorías, en los procesos simbólicos que son de utilidad no sólo para el arte sino para la interpretación de acontecimientos, hechos, fenómenos y comportamientos.

Una educación analógica es la que mira de manera adecuada la naturaleza y la cultura, es decir, el ser y el deber. Nos encontramos con dos elementos fundamentales en la educación analógica, la Ontología y la Ética pueden brindar un equilibrio entre la consideración de los aspectos esenciales de la naturaleza con la libertad y apertura en la comprensibilidad de las culturas.

La educación analógica requiere de manera proporcional la tarea y el trabajo cotidiano de la referencia y el sentido, la primera *“es la misma realidad del educando en su objetividad propia, en la condición en la que se encuentra situado”*, mientras que el segundo es el que *“nos revela su teleología, su intencionalidad” (2009: 62)*. La realidad fáctica, concreta, la situación real que precisa de contenidos asimilables aunada a la proyección, al futuro, al cambio que deberá lograrse como una superación física, intelectual y volitiva en virtud del proceso enseñanza-aprendizaje.

IV. Política

Beuchot piensa que hay quienes consideran la existencia de una separación entre hermenéutica y política, cuando lo ideal es que la política tenga un fundamento filosófico, pues “...hacerla una filosofía política pasada por la hermenéutica le confiere una condición de buscadora de la armonía de la sociedad” (2006c: 138). Esta hermenéutica debe ser analógica para que el hacer político se base tanto en la idea como en la práctica, en la justicia como proporción. Para que el hecho político sea efectivo, veraz, útil y bueno a una sociedad debe estar fundado tanto en la interpretación como en la transformación, por eso Beuchot habla de este acercamiento a lo político por parte de lo hermenéutico.

Una política analógica será aquella que tome en cuenta la analogía de atribución y la de proporción. La primera consiste, por ser ordenadora, en una jerarquía de bienes y servicios para el todo social, una asignación de recursos adecuados que depende de las variadas exigencias de una institución, área o ámbito de la vida pública. La segunda en cambio es la que va a proporcionar una equidad objetiva en la distribución de insumos, asignación de presupuestos, impartición de la justicia, desarrollo científico y tecnológico, creación de leyes y reglamentos, crecimiento educacional y alcances de las instituciones de salud y vivienda, que permita un crecimiento solidario para la sociedad en su conjunto y no para grupos de poder que escamotean lo mismo bienes materiales que justicia y equidad. En el pensamiento político de Beuchot las analogías de atribución y de proporción están guiadas por la ontología por ser ésta la que guía y muestra el orden de los seres.

Un aspecto fundacional, quizás el más importante, es el de la ética política. Para Beuchot hay una ética política formal, que es discursiva, racional, objetiva y encargada de arrojar luces sobre un tema político concreto; y una ética política material, encargada de la concreción de los contenidos axiológicos encaminados al crecimiento social.

Y más que hablar de política simplemente, se debe hablar de “filosofía política analógica”, la cual “*plantea la superación del liberalismo obtuso y de la liberación descontextualizada*”, e incluye de manera preferente a la ética, con su máxima “*de que no haya excluidos*”, alejada tanto de una modernidad que pondera el univocismo, como de una posmodernidad que exalta el equivocismo, pues ambas son injustas socialmente y se han olvidado del hombre, por esta razón propone la analogía. Por tanto Beuchot:

Demanda una inclusión analógica, proporcional y distributiva, en la que a cada quién se le incluya según su debida proporcionalidad en la distribución de los bienes, alcanzando lo mejor posible el bien común que es, él mismo, analógico. (*Op. cit.*: 182).

V. Ética

Beuchot manifiesta que son tres las nociones que fundan la ética: ha de ser hermenéutica, analógica e icónica (*cfr.* 2004a: 71, *passim*). Esto porque la eticidad es una narrativa que debe someterse a la interpretación que hace el hombre a la cultura, a la sociedad y a las formas de vida. Su analogicidad le viene por la necesidad de equilibrar las posturas éticas y morales estrictas y rigurosas del univocismo y los relativismos y negacionismos de la norma del equivocismo, creando un puente análogo cuya base es la igualdad que lleva a *“una vida según la proporción, que es lo que los griegos consideraban como la existencia virtuosa, la vida en la virtud”* (*ibíd.*, 72). Ahora bien, ¿cómo se alcanza este virtuosismo ético que hace que los seres humanos busquen y realicen las obras veraces y buenas que los lleven a un humanismo transformador? Beuchot responde que a través de un proyecto que ha existido desde tiempo atrás del que él tiene una visión nueva: el de unir las filosofías morales de Aristóteles y Kant en virtud de lo cual *“...nos resultará una ética que trata de hacer compatibles la interpretación y la prescripción, así como el ser y el valor”* (*ibíd.*, 73). En otras palabras, hermeneutizar la ontología y ontologizar la hermenéutica a la luz del principio de la analogía de proporcionalidad.

Ni totalmente descriptiva ni absolutamente normativa, la ética beuchotiana es interpretativa-regulativa. Las obras y conductas del hombre se traducen en realidades espacio-temporales, en dinámicas conductuales, afectivas y de comportamiento muy concretas, éstas deben ser descritas en su amplitud e interpretarse, se trata de una “suerte de proceso beuchotiano” que implica conocer la naturaleza humana para entender la condición humana y finalmente establecer las normas y acotaciones racionales que permitan al ser humano desarrollar su vida en una libertad que sea racional y humanizadora y, al mismo tiempo, respetuosa de los semejantes, o bien llevar la descripción, el ser, el hecho concreto a la prescripción, a la norma reguladora y liberadora.

Como acabamos de ver, la ética es vista por Mauricio Beuchot como un eje teórico-práctico del ser y el deber ser. Discursiva (interpretativa), transformadora, análoga, fronética (proporcional), icónica, valorativa (regulativa), ontológica y antropológica (conocedora de la naturaleza humana y la condición humana).

1.7. El futuro de la hermenéutica en México

En el libro *El futuro de la filosofía en México* (Galán, Xolocotzi, De la Garza, 2004), Beuchot afirma que existen tres puntos importantes que hay que destacar en el contexto hermenéutico mexicano: la razón por la cual la hermenéutica es el instrumento cognoscitivo de la posmodernidad, los rumbos que ha tomado y cuál es la dirección que sigue.

Dominado por la globalización neoliberal México vive los estragos de la cultura mercantilista, la marcada diferencia entre los que poseen y los que no, los conflictos sociales y culturales de todo tipo. Ante esta situación, el filósofo debe asumir su tarea más importante que es la de prescribir, no sólo describir la realidad, como se ha venido haciendo. El filósofo mexicano debe ser capaz de *“interpretar la realidad y marcar pautas”* (op. cit.: 206). Beuchot está preocupado del fenómeno del “mercado filosófico” que convierte la filosofía en una moda y en un comercio, o aún más, en un peligroso desorden donde reina la polisemia que ha creado vacíos que permiten la entrada fácil a los absolutismos en el orden político y económico y a los relativismos en el orden social. La filosofía mexicana y sus filósofos no deben distanciarse de su responsabilidad como clarificadores de la realidad y orientadores de sentidos.

Las ciencias que más pueden aportar al entendimiento cabal de la situación mexicana son las ciencias humanas y sociales, dice Beuchot, y tomando los pensamientos de Guillermo Hurtado, Beuchot sostiene que *“la filosofía nuestra tiene que ser no sólo hecha desde México, sino sobre México”* (ibíd., 206). Se trata de la urgencia por una filosofía que busque reforzar la identidad de una manera análoga, sin caer en el univocismo del patriotismo abstracto ni en el equivocismo de la adopción de modas, formas de ser y hacer y relativismos que disuelven la unidad del país. Una analogía que rescate los rasgos propios del ser mexicano con la apertura a los pueblos y culturas del mundo.

Para Beuchot el actual desarrollo de la hermenéutica en México es benéfico pues contribuye a la proyección de los valores de la vida del país. El hecho de estar colocada entre el posmodernismo y la filosofía analítica puede permitir estructurar una teoría crítica de las formas de ser y hacer del país y las acciones pertinentes surgidas del aprovechamiento de las producciones simbólicas, históricas y culturales de México. Para él, la posición que más firmeza y proyección puede dar al pensamiento filosófico en México es la idea de analogía:

Por mi parte, he encontrado una vía media en ese recurso conceptual que se llama analogía, que fue introducido por los antiguos pitagóricos, pasó a Platón, luego a Aristóteles, recorrió la Edad Media, y se perdió en la modernidad; pero se ha asomado en muchos contemporáneos, Como Charles Sanders Peirce y Nicholas Rescher; y la busco ahora para una hermenéutica analógica que nos haga salir de ese impasse. (*Op. cit.*: 211-212)

Al referirse al contexto de nuestro país –cultura, valores y ciudadanos—la analogía es el camino más adecuado para afrontar la diversidad de lenguajes, formas de pensar, ser y hacer la mexicanidad.

1.8. Distancia que guarda la hermenéutica analógica respecto de Peirce, Ricœur y la escolástica, a partir de su encuentro con ellos

Beuchot ha señalado que fue partir de la lectura de Bochenski como se encontró con el pensamiento de Charles Sanders Peirce.

Peirce tuvo un acercamiento muy especial con la escolástica que Beuchot destaca de inmediato. Éste se da fundamentalmente en el estudio del signo, de ahí que la semiótica peirceana sea la disciplina más receptora de la influencia escolástica. En efecto, Peirce estudió lo que el Aquinate dice del signo: “*aquello por lo que alguien llega al conocimiento de otra cosa*” (*Sum. Theol.*, III, q. 60, a. 4, c.), con miras a desarrollar su idea de *representamen*, término que alude a todo aquello que está en lugar de un objeto. Dice Beuchot:

El signo es algo que envía a otra cosa, que no deja que el conocimiento se detenga en él. De ahí que propiamente la definición del signo, para Santo Tomás, es al igual que para Peirce una relación entre tres cosas: el signo, el significado y la facultad cognoscitiva. (2004h: 36)

Las nociones peirceanas de signo *type* (suposición material común o universal) y *token* (suposición material discreta o individual), así como de deíctico; la división de la lógica en *docens* y *utens*; de nombre, rema y argumento (*consequentia*); inducción (*epagogé*) y deducción (*synagogé*); potencia y acto; las tres categorías ontológicas de primeridad, segundidad y terceridad (o bien icono, índice y símbolo) son de influjo aristotélico y escolástico; el importante tema de la abducción de Peirce tiene su antecedente en Alberto Magno y en la *apagogé* aristotélica; los universales, de los sigue la línea realista escotista frente a la nominalista ockhamiana.

El influjo más destacable de Peirce sobre Beuchot se da en sus estudios sobre la filosofía del lenguaje y la lógica. Su obra *Estudios sobre Peirce y la escolástica* desarrolla el tema. Se puede estudiar también esta relación en el cuadro 4 (p. 247):

Peirce fue crucial para mi reflexión sobre la filosofía sistemática. En la misma corriente de la filosofía analítica me enseñó a buscar y a preferir los sesgos más pragmáticos. En efecto, la pragmática era la rama de la semiótica que resultaba más difícil, y por ello era eludida por muchos de los semióticos y filósofos del lenguaje, incluso dentro de la corriente analítica. Peirce me hizo darme cuenta de ello, e influyó para que yo buscara a los pragmáticos del lenguaje seguidores de Wittgenstein y de Austin, tales como Ryle, Strawson, Searle y Grice. En otra línea, me ha hecho atento a las investigaciones de Eco, Dascal, Deely y Nubiola. También a la otra línea pragmatista alemana de Apel y Habermas. Igualmente a los filósofos analíticos pragmatistas norteamericanos, como Quine, Davidson y Putnam, e incluso a Rorty. (2002: 8)

Beuchot ha visto que la noción peirceana de icono equivale al escolástico *signum formale*, la de índice al *signum naturale* y la de símbolo al *signum ad placitum* (Cfr. 20004a: 88-93). De la abducción o razonamiento hipotético (o retroducción) propio del método científico, Beuchot indaga su origen escolástico y hace una aclaración que debemos considerar:

...se piensa que, por ser el método característico de la ciencia moderna, es el que surge con Galileo y que no tiene nada que ver con la escolástica. Pero un eminente conocedor de Galileo, particularmente de sus obras juveniles y de comienzo, William Wallace, encuentra este tipo de razonamiento en los medievales, por ejemplo en San Alberto Magno, cuya influencia sobre Galileo estudia y rastrea minuciosamente. (*Ibidem.*, 42)

La abducción guarda una estrecha relación con la analogía ya que la hipótesis se refiere a relaciones entre la cosa a estudiar y una cierta idea de cómo abordarla para encontrar su esclarecimiento, así pues, entre cosa y proceso hay elementos comunes. A partir de esta reflexión de Peirce, Beuchot llega a enriquecer su análisis de la analogía en su propuesta hermenéutica. La abducción indaga semejanzas, establece diferencias, maneja proporcionalidades, pone límites entre lo unívoco y lo equívoco y es un proceso de universalización. Esto precisamente busca la hermenéutica analógica, llegar al universal a partir de la analogía. Beuchot pretende acceder a la causa ejemplar y el concepto de “abstracción hipostática” de Peirce, que consiste en establecer un paradigma a partir del estudio de sus semejanzas, el cual va a proporcionarle elementos para su hermenéutica analógica. Beuchot expresa su conclusión:

En el pensamiento de Peirce se ve que no es posible hacer abducciones adecuadas sin el manejo correcto de la analogía, no sólo en lo que tiene de semejanza y de común o universal, sino en lo que tiene de diferencia y de particular. Es sobre todo importante para universalizar, dentro de un margen de vaguedad, para lo cual se requiere una especie de universal análogo, ni puramente unívoco, ni tampoco puramente equívoco, como si la vaguedad no pudiera ser dominada. La abducción supone que nuestro acceso al mundo no se da ni en la univocidad sola ni en la equivocidad sola, sino en la analogía. No en la univocidad sola, por imposible de lograr, pues solamente se da al límite, como un ideal regulativo. No en la equivocidad sola, porque contradice nuestra experiencia de que algo podemos conocer. En cambio, la analogicidad nos hace movernos con conocimientos vagos y provisionales, corregibles y mejorables, lo cual nos da un margen más abierto para manejar cognoscitivamente el mundo. (*Ibidem.*, 108)

En lo que Beuchot toma distancia es en el ejercicio peirceano de hacer de los signos Formas. Para Beuchot, Peirce “se atrapa en la tempestad de las clasificaciones, y en sus

arduas vigiliias elabora una complicada taxonomía de los signos” (2003d: 23). En efecto, Peirce ofrece una compleja división. El signo se divide en icono, índice y símbolo, es decir los modos básicos. El icono posee primeridad ya que el signo posee una semejanza con el objeto; el índice posee segundidad porque se relaciona con un espacio dado por lo perceptual y lo memorativo; el símbolo posee terceridad ya que es una representación de algo según una ley determinada. El icono se divide además en imagen, diagrama y metáfora. Una clasificación diferente es la división del signo en rema, dicisigno y argumento. El rema es el predicado, una relación numérica de los sujetos que se relacionan, Peirce le llama n-ádica y ésta es monádica o poliádica, la cual va de lo diádico a lo triádico a lo tetrádico en adelante. El dicisigno es una proposición que es universal, particular, relativa, no-relativa, simple y compuesta. El argumento es de tres tipos, a saber, inducción, deducción y abducción.

Beuchot concuerda en que la tarea de Peirce sobre el signo es muy rica y ha encontrado un campo fértil en el discurso poético.

Más que distancias, hay un cierto diálogo entre la hermenéutica analógica y Peirce. Y en esta relación aparece una tercera conexión, la del pensador Ricœur, que hizo algunas indagaciones sobre la filosofía analítica del lenguaje, una faceta explorada por él. Por su parte, Beuchot expresa su posición:

Ha habido toda una corriente de tomistas que han usado la filosofía analítica. Se ha llamado tomismo analítico o tomismo wittgensteiniano. Muchos de los elementos de la filosofía del lenguaje de Tomás casan con los de la filosofía analítica del lenguaje, y pueden aportarle cosas, así como recibir cosas de él. Algunos de los representantes de esta corriente han sido E. Anscombe, P. Geach, A. Kenny, J. Haldane y el autor de estas líneas. (2004e: 66-67)

Es pertinente, en el contexto de las presentes reflexiones, aclarar que lo propio de Ricœur no es la filosofía analítica sino la hermenéutica, para esto tomo los datos de Brian Leiter, profesor de la Universidad de Texas–Austin, para ofrecer la diferencia entre ambas líneas de pensamiento:

Los filósofos analíticos...utilizan libremente las herramientas de la lógica; y a menudo se identifican, profesional e intelectualmente, más estrechamente con las ciencias

y la matemática, que con las humanidades. Las figuras fundamentales de esta tradición son filósofos como Gottlob Frege, Bertrand Russell, el joven Ludwig Wittgenstein y G. E. Moore; otras figuras canónicas incluyen Carnap, Quine, Davidson, Kripke, Rawls, Dummett y Strawson. Filosofía "continental", en contraste, demarca a un grupo de filósofos franceses y alemanes de los siglos XIX y XX. La etiqueta geográfica es engañosa: Carnap, Frege y Wittgenstein eran todos productos del continente europeo, pero no son filósofos "continentales". La figura fundamental de esta tradición es Hegel; otras figuras canónicas incluyen los otros idealistas alemanes postkantianos (por ejemplo, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Gadamer, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas y Foucault). La filosofía continental se distingue por su estilo (más literario, menos analítico, a veces simplemente oscuro), sus preocupaciones (más interesada en problemas políticos y culturales reales y, hablando laxamente, la situación humana y su significado), y algunos de sus compromisos substantivos (más autoconsciente de la relación de la filosofía a su situación histórica).

[<<http://www.observacionesfilosoficas.net/filosofiaanalitica.html>> Núm. 4, 2007. ISSN 0718-3712, consulta: 22 abril, 2014]

Disipado el punto anterior me centro en *Sí mismo como otro*, donde Ricœur establece una relación entre la filosofía analítica con la hermenéutica generando un diálogo entre ambas tradiciones filosóficas: dado que los actos del discurso son acciones y los que crean discursos son agentes, la clave de la acción discursiva se halla en la dilucidación de la pregunta original: ¿quién?, misma que ha sufrido una suerte de ocultamiento que Ricœur atribuye a “la orientación que la filosofía analítica ha impuesto al tratamiento de la pregunta ¿qué? al relacionarla exclusivamente con la pregunta ¿por qué?” (2006: 42), dado que el interés de la filosofía analítica se centra en la pregunta ¿qué? y no en ¿quién?, Ricœur quiere devolverle al agente, a este quién que habla y comunica, una experiencia personal de actuar, es decir, de hablar, no sólo mirar el elemento semántico del habla, en suma: *la obliteración del agente de la acción está reforzada también por la acentuación del lado objetivo de la razón de actuar*” (op. cit., 54).

Para Ricœur el signo por excelencia es el símbolo y dota de referencialidad y sentido a lo metafórico y al discurso (texto) pues éste trasciende lo lingüístico.

Beuchot considera que una importante contribución de Ricœur es su reflexión sobre la doble intencionalidad –lector y autor— que caracteriza la labor hermenéutica, que debe llevar a un horizonte de comprensión real que no anule lo que el autor ha querido verdaderamente decir y la reconstrucción que hace el lector de lo leído (*cfr.* 2005b: 319-320).

Ricœur, para quien lo extralingüístico ocupa un lugar preferencial, ha dado primacía a la metáfora sobre el lenguaje científico. Beuchot toma de él su hermenéutica metafórica porque es un tropo necesario para los actos de interpretación dada su analogicidad, pero va a tomar distancia porque la sola metáfora no completa el proceso hermenéutico. Tomista que indaga sobre la filosofía analítica del lenguaje, Beuchot busca un modelo que integre los lenguajes polisémicos de la metaforicidad y los lenguajes de la metonimicidad (*cfr.* 2004e: 75-78).

Lo que alaba Beuchot es el salvamento que hace Ricœur, gracias al papel vivificador de la analogía, de los lenguajes poético y especulativo. El símbolo para Ricœur es el signo con mayor riqueza, su doble función esencial –mostrar y ocultar— se da en tres zonas:

- a) El cosmos, donde surgen las hierofanías, los mitos y los rituales**
- b) El deseo inhibido, donde se hallan los fantasmas de los sueños**
- c) “Lo que hay que decir”, o la *poïesis* que busca expresar**

La metáfora encuentra acomodo en las tres zonas en la idea del “*ver como*”, a la que Ricœur accede por vía de Marcus B. Hester, quien la toma a su vez de Wittgenstein cuando éste la desarrolló en sus *Investigaciones filosóficas* (parte II, XI). La metáfora permite enriquecer el lenguaje, ella no se agota en su expresión inmediata:

La metáfora...es capaz de extender el vocabulario, proporcionando una guía para nombrar nuevos objetos, u ofreciendo para los términos abstractos similitudes concretas (así, la palabra cosmos, tras haber significado la disposición de los cabellos o el enjaezamiento de un caballo, vino a designar el orden de un ejército y luego el del universo)...Si la metáfora no añade nada a la descripción del mundo, al menos aumenta nuestros modos de sentir. (2001: 253-254)

Pero para Ricœur la metáfora no sólo se da en los ámbitos poético y de los sentimientos sino que su amplitud es tal que alcanza y se extiende hasta *“el poder del doble sentido desde lo cognoscitivo hasta lo afectivo”* (ibídem., 254).

Beuchot, por su parte, aunque acepta el papel de la metáfora en los dos horizontes, (que en Ricœur se da por la situación tensional entre el “no-es” y el “es”) atiende sin embargo lo metafórico desde la metonimia, que le va a servir para el desarrollo su ética y su estudio sobre derechos humanos. En Ricœur la tensión se resuelve en el “ser-como” mientras que para Beuchot se resuelve en el ana-logos. Sólo la metonimia es capaz de dar al discurso su exacta proporción, la metáfora puede caer en equívocos y anfibologías, por eso: *“hay que salir de la sola metáfora, para poder dar al sentido literal lo que le corresponde”* (2003c: 37).

La metáfora no podría dar el paso del efecto a la causa (explicación) ni de la parte al todo (universalización), condiciones esenciales del quehacer científico, de ahí que Beuchot privilegie el papel de la metonimia sobre la metáfora, que tiene mayor representación en el quehacer poético, que es alegórico y simbólico, aunque reconoce que ambos horizontes son necesarios para la tarea de la interpretación. Así pues, lo analógico le va a permitir abarcar la metonimia y la metáfora para desarrollar su hermenéutica analógica que es tomista y pirceana o de la iconicidad. Similar reflexión tiene Vicente De Haro:

...aunque Beuchot se propone ir más allá de Ricœur (quiere aterrizar sus vuelos metafóricos a nivel paradigmático mediante la científicidad de la metonimia a nivel sintagmático) el mismo filósofo mexicano es consciente de la fuerza ontológica de la metáfora. (2006: 113)

En *Hermenéutica analógica y del umbral* Beuchot considera que lo más cercano a su propuesta analógica que ha encontrado en Ricœur es el señalamiento que hace del cruce dado por lo literal y lo metafórico, sólo que Ricœur se refiere a la propia metáfora mientras que Beuchot sostiene que es la metonimia la que va a proporcionar una adecuada salida de lo puramente simbólico de la metáfora, y será la analogicidad la que ofrezca la mediación justa entre la metonimia o literalidad y la metáfora o alegoría.

En la retórica hay también coincidencias entre Ricœur y Beuchot, con la conocida nota primordial que separa sus propuestas hermenéuticas: el signo por excelencia es la metáfora en Ricœur, en Beuchot la analogía.

Para Ricœur los quehaceres hermenéutico y retórico son polisémicos, la metáfora, con su doble vertiente de comprensión y comunicación, interpreta tanto lo lingüístico como lo extra-lingüístico, Beuchot ve en esto una tarea de la semejanza, y en ella inserta a la analogía: ejercicio de semejanza que en retórica permite enriquecer el mensaje y en hermenéutica provee una consistencia prudencial del acto interpretativo.

La analogía por tanto subyace en el acto retórico y en el hermenéutico por igual, en ambos existe, como un propio lógico, la dialéctica dada entre:

...una interpretación principal y otras menos atinadas o ricas. Como en la analogía (de atribución) hay un “*princeps analogatum*” o “*primum analogatum*”, i.e. un analogado principal, y analogados secundarios...La analogicidad pertenece de manera eminente a la retórica y la hermenéutica. (1998b: 131)

Para Beuchot la retórica argumenta tendiendo a la verosimilitud, así como la lógica a la verdad; siguiendo a Aristóteles sostiene la importancia y necesidad de la retórica:

...otra cosa que el Estagirita añade es la alusión de la retórica al hombre integral, no sólo a su parte racional, sino también a la emocional; cosa que no hace la lógica. Es el dominio de la pragmática, en el que no bastan la sintaxis ni la semántica, y hay que acudir a lo pragmático (o a lo hermenéutico) como lo único que puede completarnos su comprensión y su performance. Es una de las situaciones semióticas más completas, que involucra las tres dimensiones de la semiótica (sintaxis, semántica y pragmática) de modo pleno y total. (*La retórica como pragmática y hermenéutica*: 19)

Además de lo que refiere Aristóteles, los elementos retóricos –*inventio*, *dispositio*, *elocutio*, según la estructura lingüística, y *memoria* y *actio*, según la actividad oral— involucran con plenitud la razón, la volición y la libertad.

CAPÍTULO II Facetas dialógicas de la hermenéutica analógica

A partir de la lectura de la obra de Mauricio Beuchot he meditado en tres elementos que deseo destacar y que he nombrado formas, funciones y marcas, al referirme a su propuesta hermenéutica analógica.

Ninguno de los tres son conceptos que Beuchot emplea en sus libros y jamás los he visto de tal manera desarrollados por él ni mencionados en el orden que los trabajo yo. Son términos que propongo y he estructurado a partir de los ejes fundamentales de su pensamiento, que son la analogía y la iconicidad.

Así pues, en este capítulo me ocuparé de la hermenéutica analógica icónica en las tres facetas que acabo de proponer: las formas o principios activos, las funciones o el deber ser, y las marcas o vestigios.

Estos conceptos nacieron cuando consideré tres aspectos que a mi juicio son fundacionales, una especie de *leitmotiv* en la obra beuchotiana: la base de su propuesta hermenéutica nace y se articula en el estudio del ser, la ontología o metafísica; su preocupación por los temas capitales de este mundo en transformación y que se perciben en sus escritos sobre el deber ser, la ética, los derechos humanos, el humanismo y la educación; y finalmente sus reflexiones sobre el arte, la poesía, el inconsciente y la religión.

De esta manera llevé a cabo el estudio de los tres términos y, basándome en las etimologías de cada uno, estimé como bueno relacionarlas de esta manera:

- a) La forma con el principio entitativo, el ser de la hermenéutica de Beuchot, que es analógica e icónica.
 - b) La función con la praxis, que Beuchot mismo sugiere llevar a la experiencia en campos del hacer humano.
 - c) La marca con las realidades y experiencias en las que la persona se aventura a las profundidades de su conciencia y la trascendencia, y que también ha trabajado Beuchot.
- Aclarado mi procedimiento, desarrollaré a continuación cada una, a la luz de la obra beuchotiana.

2.1. La hermenéutica analógica

El nuestro es un tiempo donde las narrativas y los discursos son de tal amplitud y pluralidad que perdemos dirección en nuestra búsqueda por entender el mundo. ¿Qué se puede hacer entonces en esta dilatación de lenguajes que por un lado son inconcisos y por el otro equívocos? En este trasiego de lo uno y lo diverso ¿cómo mirar uno y otro no de manera dispersa sino racional y equilibrada?

De un lado la discursividad puramente pragmática cae en una razón materialista e instrumental que omite los procesos simbólicos del espíritu, del otro la discursividad equivocista que presenta rasgos de relativismo y confusión, y una tercera discursividad, de corte univocista, que rompe el diálogo con la otredad. Ante esto, la hermenéutica analógica es un intento por superar esa tensión asumiendo el vínculo que existe en el discurso entre metonimia y metáfora. Dice Beuchot:

La analogía puede albergar en su seno tanto la metonimia como la metáfora...la metonimia, que es el paso de los efectos a las causas, de las partes o fragmentos al todo, o de los individuos a los universales. Y también la metáfora, que es la traslación de sentidos y referencias, o la tensión entre el sentido literal y el sentido figurado, translaticio. (1999a: 18-19)

Beuchot mira la hermenéutica analógica como la posibilidad real de integrar la metonimia y la metáfora existentes en todo discurso gracias a las huellas analógicas, para encontrar crecimiento en nuestra comprensión frente a la unicidad y pluralidad de discursos que generan conflictos, como por ejemplo la falta de entendimiento, sea en la dimensión conceptual como en la interpersonal. En una entrevista que le hiciera Napoleón Conde Gaxiola responde que la hermenéutica analógica busca la apertura a los equilibrios de lo objetivo:

Frente a hermenéuticas unívocas (cientificistas y universalistas) y hermenéuticas equívocas (relativistas extremas), la hermenéutica analógica abre una puerta hacia algo de objetividad. (Conde Gaxiola, N., 2007, “Hermenéutica analógica, filosofía y derechos humanos: entrevista con Mauricio Beuchot”, *Andamios*, vol. 3, n. 6, pp. 241-254. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S187000632007000100010&lng=es&nrm=iso> [citado 4-noviembre-2011])

La obra de Mauricio Beuchot hace constante referencia a la proporción –pues tal es la *ana-logos*— que ofrece una luz en la aceptación de las semejanzas y las diferencias como iguales valores de comprensión en el marco del lenguaje.

Como mencioné en líneas precedentes voy a partir de la etimología de los términos forma, función y marca con el objeto de hacer un análisis de la hermenéutica de Mauricio Beuchot remitiéndome al entendimiento original de cada palabra.

A) El griego *μορφή* se refiere a la ‘forma’ de algo, y se empleaba también para referirse al término ‘belleza’ según el indoeuropeo *mer – bh -*, que significa literalmente ‘brillar’. En mi línea de trabajo emplearé forma para referirme al principio activo que da a algo su esencia. Este principio rector, sustancial de la hermenéutica de Beuchot es ser analógica e icónica.

B) Función surge del latín *functio, functus*: ‘función’, ‘ejecución’. Es la acción propia, la actividad, el desempeño de algo, su mecanismo de ejecución.

Tomaré prestada del latín la palabra *fungor*, que significa ‘cumplir con un deber’, ‘consumir’ y ‘ejecutar’. En este terreno me voy a centrar en las consideraciones que Beuchot Puente hace de la ética y el humanismo.

C) Marca encuentra su origen en varias lenguas: el indoeuropeo *merg -*: ‘frontera’, ‘linde’; el persa *marz*: ‘marca’; el anglosajón *mearcian*: ‘señalar con una marca’; tanto el islandés antiguo como el germano *mark*: ‘marca’, aunque el germano acepta por igual ‘frontera’ y ‘borde’; el italiano antiguo *marcare*: ‘marcar o poner los límites’. En la perspectiva en la que me voy a emplear es la señal, el distintivo, el margen que delimita algo, aunque por igual me guiaré por el germano *markōn* en sus dos definiciones: ‘trazar’, y especialmente ‘dejar una huella’. En este horizonte me voy a colocar frente a sus reflexiones en torno al inconsciente, a la poesía y a Dios.

La vida funciona de muchas maneras en forma hermenéutica o camina por senderos hermenéuticos. Cada ser humano es un hermeneuta en el sentido de que su ser, su haber y su hacer en el mundo lo remiten a constantes interpretaciones, lo ponen en contacto con múltiples lenguajes, con lecturas que ha de hacer de sí mismo y de su relación con el mundo natural y cultural del que forma parte. Beuchot piensa que, poseedor de una dignidad sin par, el hombre es:

El ícono más representativo del universo creado, y aun del Creador, el *análogon* de la creación y de Dios. Es analógico–icónico con todo el universo...En nuestro propio ser conjuntamos la materia y el espíritu...todo por el poder del amor (el amor como *ágape*, más allá del amor como *eros*), con lo cual el hombre es el vínculo de todo el universo. (2005a: 180)

Esta racionalidad analógica e icónica se comunica en la reunión de aquellos que se reconocen iguales, es decir, en proporción. La pluralidad y multivocidad de razones puede propiciar una mejor comprensión de las semejanzas y diferencias y acceder de esta manera a una experiencia más profunda de la vivencia personal.

En *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, Josep Lluís Camino (Verjat, 1989: “Hermes y la psicoterapia”, 72-96) hace una reflexión en torno a la antigua pugna entre “las dos lógicas”, la heracliteana-parmenídea así como las conclusiones que cada una ofrece, que no sólo tienen consecuencias epistemológicas sino que se despliegan en todos los campos del ser, pensar y hacer humano: la realidad o es unívoca o es equívoca, ¿pero así de evidente resulta?

Beuchot por su parte propone una hermenéutica del pensar, actuar y vivir que permite a la persona llegar, en cada una de las facetas de su vida, a una *coincidencia oppositorum*, postura unificadora en la que los opuestos se integran no por superación sino por mediación: viendo los aspectos unívocos y equívocos y sin querer reducirlos o dogmatizarlos, la persona destaca en ellos sus semejanzas y sus diferencias y con esto se enriquece, amplía su campo de entendimiento y de comprensión y madura su ser y hacer. La hermenéutica analógica es, como el propio Beuchot lo ha señalado en sus obras, una hermenéutica del nexo y del umbral. Al hablar de su hermenéutica analógica nos ofrece la afirmación de algunas de sus fuentes de inspiración:

Es lo que hizo Aristóteles, entre el ser y el no ser, que introduce el ser en potencia; es Santo Tomás de Aquino, que introduce la distinción formal entre la real y la de razón; es Nicolás de Cusa, que trata de encontrar mediaciones entre los opuestos, de modo que coincidan; es Charles Sanders Peirce, quien habló de que él mismo tenía una triadomanía, y, en lugar de exacerbar los dualismos, se afanaba por encontrar mediaciones que los redujeran a unidad. (2005a: 43)

Una posición de equilibrio que permite a la persona adoptar una actitud favorable y enriquecedora cuando aborda un tema específico de su quehacer o bien en la profundización de alguna experiencia personal.

La vida –toda vida— es en sí misma un horizonte de infinitas experiencias, situaciones, contextos, ámbitos, lugares y tiempos. El ser se despliega de múltiples maneras, en múltiples posibilidades, con múltiples manifestaciones en una dialéctica de ser y no-ser, como diría Roberto Cruz:

En efecto, toda cosa es separada y unida en oposición que, más allá del mero rechazo físico, llega hasta lo ontológico: oposición en el Ser en cuanto posición en el Ser: lo otro es en cuanto no es. (2005: 76)

Esta dualidad no es de ninguna manera una ruptura, todo lo contrario, es el reconocimiento de la multiplicidad de sentidos que aportan riqueza al pensamiento y a la vida misma.

Se ha dicho anteriormente que cada ser humano despliega a partir del lenguaje narrativas en las que se aprecian las formas, las funciones y las marcas, dadas en los diversos ámbitos de la vida. Si analogamos estos tres conceptos con el ser humano podríamos decir que la forma es su naturaleza corpóreo espiritual, la función es su obrar humano en el mundo inserto en su tiempo histórico y en su espacio existencial, y la marca es el registro simbólico de sus experiencias más profundas.

Llevando esto a la hermenéutica analógica y dar así razón al título de este trabajo, la forma corresponde a la analogicidad y a la iconicidad dado que es lo que en primera instancia aparece ante la mirada de quien estudia el pensamiento beuchotiano; la función es el cumplimiento, la ejecución deliberada de un deber humanístico que dialoga con la ética y los derechos humanos a la luz de la ley natural para buscar equilibrios sociales; la marca es la huella del mundo simbólico del pensamiento humano en sus relaciones con la divinidad, la creación artística y el inconsciente.

De estas formas o principios sustentadores, funciones o prâxis enraizada en la libertad del deber-ser, y marcas o señales originarias de lo más hondo y profundo del alma, me ocuparé a continuación.

2.2. Las Formas (el ser)

Dos son las formas que constituyen la esencia de la hermenéutica beuchotiana y le dan su cualidad más alta y creadora: el ser analógica e icónica. Analizaremos cada una por separado para luego integrarlas. La hermenéutica de Beuchot toma, para la analogía, el estudio de Ricœur sobre la metáfora, y para la iconicidad, los trabajos de Peirce, ambos serán matizados para llegar su propuesta.

Beuchot mira en la metáfora una riqueza, es de hecho un signo poderoso para las tareas interpretativas, pero considera que la metáfora es una de las formas de la analogía, por tanto carente de un sentido abarcador. La analogía beuchotiana es metafórica pero también desea ser metonímica, quiere integrar todas las posibilidades de interpretación tomando los discursos unívocos y equívocos y haciéndolos confluir en sus semejanzas para jerarquizarlas y así entrar al horizonte de sentido de la verdad y del ser.

2.2.1. Analogía e Iconicidad

I. Analogía

Lo primero que hace Beuchot es reconocer a Santo Tomás de Aquino y a Tomás de Vío como los representantes más elevados del pensamiento escolástico con respecto a la analogía (*cfr.* Sanabria, 1998: 175).

La define Beuchot como “*el significar intermedio entre lo claro y distintivo y lo relativo e inconmensurable*” (1999a: 9). Es en el diálogo donde se lleva a cabo la mejor consideración de la analogía, dado que en el acto dialógico se vivencia y se ejerce la analogía, cuando la persona capta las semejanzas y las diferencias, en un juego de distinciones y oposiciones (*op. cit.*: 14). Todos los saberes, las ciencias, las actividades sociales, culturales, políticas, económicas, artísticas y religiosas, todo esto es un diálogo de la persona consigo misma, con el mundo y con el otro, y en este fluir de lecturas, interpretaciones, narrativas e informaciones podemos encontrar caminos de

acercamiento, considerando y respetando las diferencias, superando las oposiciones y consiguiendo acuerdos que permitan el desarrollo de todos.

Para Beuchot la analogía *“es entendida como significación en parte idéntica y en parte diversa, predominando la diversidad”* (1983: 16), es por ella como se captan los conceptos tanto unívocos como equívocos. Ahora bien, lo unívoco “asfixia” y lo equívoco “disgrega” (1999a: 13), de ahí que la hermenéutica analógica se coloque en un horizonte claro y abierto que permita ver el todo y la parte, el fragmento y la totalidad (iconicidad) para en ellos encontrar las semejanzas y diferencias (analogicidad) y, de esta manera, hallar en las tensiones equilibrios, proporciones, en otras palabras hallar armonía entre la metonimia, *“que privilegia el sentido literal de las cosas”*, y la metáfora, *“que privilegia el sentido simbólico”* de ellas (*op. cit.*: 99).

Como mencioné en líneas precedentes, Beuchot acepta la hermenéutica de Ricœur pero desea darle una visión más amplia a lo metafórico. La metáfora es sólo una de las formas de la analogía, por tanto es incompleta para la búsqueda de la verdad.

Como ya he mencionado a lo largo de las páginas precedentes, además de la analogía de proporcionalidad impropia, Beuchot incluye la analogía de proporcionalidad propia y la analogía de atribución, éstas últimas permiten la entrada a la metonimia, que es el paso de un efecto a su causa y el paso de una especie a otra. La analogía de proporcionalidad implica la diversidad de sentido buscando la proporción, y la analogía de atribución implica descartar lo no-válido de lo que lo es, pues se trata de la jerarquía en la que se establece un analogado principal (principio de objetividad) y otros secundarios.

Así, Beuchot incorpora al mismo tiempo los tropos de la metáfora y de la metonimia en su hermenéutica analógica, distanciándose de Ricœur y habiendo enriquecido su hermenéutica analógica con la hermenéutica metafórica:

...mi propuesta no es más que la radicalización de del proyecto ricœuriano, abarcando en el acto interpretativo no sólo la metáfora sino también la metonimia, de modo que sea un acto más complejo: un acto analógico, una aplicación de la analogía al acto interpretativo, de modo que se pueda hablar de una interpretación analógica, abierta a los distintos tipos de analogicidad, que es más rica y menos rigurosa que la sola metaforicidad. (2004e: 76)

Pero el solo carácter analógico en la hermenéutica beuchotiana no basta, Beuchot quiere una hermenéutica que además de ser hermenéutica sea también pragmática, es decir, que dé cabida al texto, al sentido, al significado, al intérprete y al acto mismo de comunicabilidad, una hermenéutica general, que da sentido porque hace inteligible al mundo y da virtud porque, al ser fronética, aborda la narrativa en su justa proporción. Beuchot habrá de trabajar por una hermenéutica con carácter analógico porque toma la analogía impropia (metáfora) y la analogía propia (metonimia) hallando en y por ellas los discursos literal y alegórico que cada una manifiesta y encontrando la semejanza proporcional, aquella que se inclina más por la diferencia que por la homogeneidad; y una hermenéutica con carácter icónico, dado que el icono es el signo donde mejor se da la analogicidad.

Al interior de su hermenéutica se encuentra un elemento clave: la heurística, que es la invención de resultados de un proceso metodológico. Para Beuchot es *“la que lleva al descubrimiento, más que a la demostración de lo descubierto”* (2004e: 106). Como parte importante del método la heurística o *“técnica de invención”* (1999b: 11) no está separada de la hermenéutica, es junto con ella.

¿Pero cuál podría ser, específicamente, la heurística que Beuchot tiene en mente para la hermenéutica? La respuesta está en su estatuto de heurística hermenéutica analógica e icónica, aquella que parte de una buena conjetura o hipótesis, que es un icono o imagen de la realidad, y llega por analogía a establecer verdades en su justa proporción, que tomen en cuenta la metonimia y la metáfora y sepan destacar los elementos esenciales de cada una para así ampliar el horizonte de saber de la comprensión e interpretación.

Esta heurística hermenéutica analógica es aquella que permite al hermeneuta *“buscar la técnica o ciencia como virtud”* (*op. cit.*: 113). Se refiere a la virtud en su sentido prudencial, lo que va a permitir que, de manera proporcional –por vía analógica— queden entrelazadas la prudencia y la lógica, el *decir* y el *mostrar* del *Tractatus logico-philosophicus* (§ 6.13; § 6.522) de Wittgenstein, que en él son realidades irreconciliables, mientras que para Beuchot están de hecho unidas en virtud de la analogicidad. Por ella la hermenéutica es igual a la lógica, cada una es ciencia y arte, cada una es teoría y prâxis y en ellas la virtud, a su vez teórico-práctica (*cfr.* 2005d: 17-34).

La analogía no es, para Beuchot, un mero ejercicio de interpretación, es un apoyo fundamental para el desenvolvimiento del hombre en la realidad que lo circunda:

La analogía nos capacita para no incurrir en contradicción y además dar cuenta de la contrariedad y otras oposiciones que encontramos en el devenir de las cosas atestiguado por la misma experiencia. (1983: 18)

El nulo empleo de la filosofía analítica de la analogía constituye un problema, pues se desenvuelve exclusivamente en el terreno univocista. La no apertura a la analogicidad es de facto un empleo deficiente de los elementos lógicos y epistemológicos con que debiera estar dotada. Se necesita la analogía dado que:

La falta de una implementación analógica ha hecho imposible que la lógica analítica pueda ser utilizada tal cual en una presentación formalística de la metafísica tomista. Por eso la metafísica tomista ha seguido los cauces trazados por la lógica aristotélico-escolástica, la cual en sus moldes de inferencia (que son tan sofisticados y exactos como los de la lógica analítica, si se exceptúa la simbolización), sí permiten la introducción de términos analógicos en la argumentación (sin que por eso se caiga en la equivocidad y se pierda la corrección o validez inferencial). Y, sobre todo, una visión analógica del ente trae la gran ventaja de salvar las antinomias que surgen de una postura univocista, antinomias que han obscurecido no sólo la lógica, sino la ontología misma y otros campos del pensamiento. (*Op. cit.*: 19)

Vayamos ahora al estudio de la iconicidad beuchotiana, de influencia peirceana. De los tres tipos de signo de Peirce, unívoco o índice, equívoco o símbolo y análogo o icono, será éste último el que decida tomar Beuchot para dar el paso de una hermenéutica analógica a una hermenéutica analógico-icónica, su aportación más elevada (*vid. Cuadro 1. “Signos de la hermenéutica analógica”*).

II. Iconicidad

Beuchot define icono como “el signo que, viendo un fragmento, nos lleva al todo” (1999: 27). Lo fragmentario del icono es, sin embargo, posibilidad de ir de lo particular a lo

universal, de lo material a lo espiritual. En efecto, para Beuchot el icono es apertura de sentido, por él se accede a lo real, a diferencia del ídolo que es cerrazón de sentido, tensión y dogmatización de lo real (*cf. op. cit.: 73*).

El icono posee una riqueza enorme: siendo un fragmento que lleva al todo, permite ver el todo en el fragmento. Lo fragmentario de la realidad cobra así su verdadero sentido en la totalidad. Existe en la hermenéutica analógica de Beuchot una justa consideración de las cosas, y es esta actitud la que cautiva: propone en suma *“llegar a una moderación prudencial, a una phrónesis”* (*op. cit.: 13*) de las ciencias humanas.

La iconicidad peirceana se divide, como se ha apuntado ya, en primeridad, segundidad y terceridad según se refiera a la cualidad, a la cosa y a la ley, respectivamente. El icono es un signo ejemplar para Beuchot:

...interpretar un texto es lograr un icono suyo en nosotros; el interpretante, que es un signo de segundo orden, debe recoger la iconicidad del texto. Ya sea de tipo copia, ya sea de tipo diagrama, o de tipo metáfora, elaboramos hipótesis interpretativas o modelos del texto. (2004e: 83-84)

Además de su carácter de ejemplaridad, Beuchot considera al icono desde otras perspectivas:

- a) Es un factor de relación
- b) Provee un relativismo limitado
- c) Es de tres tipos: visual, lingüístico y no-lingüístico
- d) Es sinecdóquico
- e) Va del fragmento a la totalidad
- f) Es metonímico y metafórico

El icono analógico beuchotiano es cercano al símbolo:

...participa de la simbolidad. O tal vez deba decirse que es la fusión, en el límite, de lo icónico y lo simbólico, ya que para mí tiene que predominar la diferencia, esto es, la polisemia, en ese mixto tan especial. Quizá la noción de icono (analógico) que yo manejo tiene mucho de símbolo, en cuanto que en ella predomina la diferencia por encima de la semejanza. (Op. cit.: 86)

Desde su modalidad de signo, el icono se divide en tres: imagen (o copia), que es unívoca; diagrama (o fórmula), que es análogo porque une univocidad y equivocidad con proporcionalidad propia; y metáfora, que es equívoca con proporcionalidad impropia o figurada (*vid. Cuadro 2. “Signos icónicos”*).

Tomemos como ejemplo las disciplinas históricas para ilustrar lo dicho hasta ahora: la Historia se forma a partir de los tres signos icónicos:

- a) Imágenes: códigos, pinturas, estatuas, textos, fotografías, mapas.
- b) Diagramas: cronologías, fechamientos, documentos que tienen secuencias numéricas, códigos de leyes, listas de personajes, materiales, dinero.
- c) Simbología: enigmas, cultos místicos, rituales, acertijos, códigos secretos.

De esta reflexión sobre las formas se descubre que gracias a la analogía se da en el hombre la intuición de las conexiones, de las interrelaciones entre los seres diversos, permitiendo con esto ver semejanzas y diferencias, puntos de unión y de oposición, mientras que con la iconicidad logra que no se quede en la mente el fragmento solo sino que se acceda a una amplitud de entendimiento y de vivencia por los cuales dicho fragmento se considere en su estrecha relación con la totalidad.

¿Qué lecturas se pueden hacer sobre las formas de la hermenéutica? Principalmente su carácter analógico y el papel que tiene el símbolo dentro de la hermenéutica. Esto se encuentra, entre otras obras, en *Hermenéutica, analogía y símbolo*, en la que Mauricio Beuchot intenta demostrar que el símbolo, además de ser una vivencia íntima, puede también ser interpretado, esto gracias a la hermenéutica simbólica que, aunque resulta parcial, permite enriquecer de manera extraordinaria el sentido de la realidad, dado que el símbolo une dos elementos: lo literal o metonímico y lo espiritual o metafórico. El símbolo alude, como señala el propio Beuchot, a la conexión existente entre la parte cognoscitiva y la parte afectiva del hombre (*cfr. 2004e: 145*).

La hermenéutica analógica permite establecer una clara distinción entre la pura univocidad (privilegia el objeto de la oración) y la sola equivocidad (privilegia el sentido sobre la referencia), esta sana distinción es crucial porque con ella surgen varias interpretaciones, todas válidas, todas debidamente jerarquizadas, logrando con esto que

la interpretación sea plural y permitiendo una verdadera entrada al conocimiento. Dice Beuchot:

Así, una hermenéutica analógica, sin quedarse en la univocidad positivista de una sola interpretación, ni caer en la equivocidad relativista del sinnúmero de interpretaciones, abre el margen de la verdad interpretativa, y deja que sean varias las interpretaciones verdaderas y válidas, pero jerarquizadas según su acercamiento o alejamiento de la verdad textual. (*Op. cit.:* 39)

Esto constituye un punto de equilibrio entre el literalismo y el alegorismo. La hermenéutica analógica constituye un inmejorable apoyo no sólo en los ámbitos filosófico y científico, sino también en cada una de las facetas de la vida del ser humano y su desenvolvimiento político, social, artístico y religioso. Tomando de Aristóteles el doble carácter de la lógica como *docens* y *utens*, la hermenéutica de Beuchot es hermenéutica *docens* en tanto teoría de la interpretación, y hermenéutica *utens* en tanto instrumento y puesta en práctica del acto de interpretación; la hermenéutica analógica es primordialmente teórica y derivadamente práctica, abierta de igual manera al horizonte metonímico como al metafórico. Una racionalidad analógica beneficia la apertura y la pluralidad de interpretaciones, sin caer en relativismos y en amplitudes de tal envergadura que impidan el encuentro con el equilibrio.

Para Beuchot el ideal de la referencia pura u ontologización no da un mundo humano, mientras que el ideal del sentido puro o hermeneuticidad da un humano sin mundo (*cfr. op. cit.:* 73), ante esta tensión, que exacerba todavía más la oposición, hay que buscar un horizonte de proporcionalidad que equilibre los opuestos obteniendo de ellos su riqueza en la variada gama de narrativas, clarificadas y jerarquizadas, que recuperan el texto o literalidad, y el contexto o alegoría.

El símbolo es definido por Beuchot como el signo o factor de reunión en el que confluyen metonimia y metáfora, es un conector que junta los horizontes cognoscitivo y afectivo, literal y alegórico (*cfr. op. cit.:* 144-147). Al ir más allá del límite, de la literalidad, el símbolo abre a una nueva dimensión, la de la metaficidad, y al romper los límites se accede al otro lado, pero no sólo al lado conceptual, también al lado existencial, porque el símbolo une lo inmanente y lo trascendente. En Beuchot acceder al conocimiento de lo

real permite llegar por el horizonte metonímico en conjunción con el horizonte simbólico a una amplitud de comprensión de sentido. Para Beuchot el ser es simbólico y el símbolo es ontológico; ontología y simbología no son dos contrarios en perpetua tensión, en constante pugna, son los dos rostros de la realidad, y mientras la ontología nos pone en contacto con el ser, la simbología nos hace vislumbrar la conexión existente entre el sentido y la referencia.

El acto hermenéutico desde la perspectiva de la hermenéutica analógica se da en tres experiencias:

- a) Como percepción de la semejanza entre varias interpretaciones y de éstas con el texto
- b) Como análisis de los límites de esas semejanzas y diferencias
- c) Como argumentación que genera la invención de nuevos recursos que entren en su apoyo (*cfr.* 1999c: 25).

Con el signo icono-análogo Beuchot logra la unión equilibrada entre las analogías: de proporcionalidad impropia para lo metafórico, de proporcionalidad propia para la metonimia y de atribución para la relación entre la parte y el todo.

Al ser analógica genera proporciones y al ser icónica muestra características y propiedades al tiempo que revela las que sólo están en parte pre-enunciadas, con esto Beuchot crea las condiciones esenciales para una teoría y arte de la interpretación que es realista y que avanza en el cuidado del pensamiento, estas cualidades esenciales hacen de la hermenéutica:

No sólo una propuesta metodológica, sino también un modelo teórico de interpretación, con presupuestos ontológicos y epistemológicos, y que, por supuesto, llega a una tesis metodológica. (2005d: 53)

Tareas que analiza y desarrolla con profundidad en el *Tratado de hermenéutica analógica*.

Beuchot pretende mostrar, con el empleo de la metáfora (sentido) y la metonimia (referencia), cómo la simbólica conduce a lo ontológico, pues hay una doble intencionalidad, la de la referencia y la del sentido:

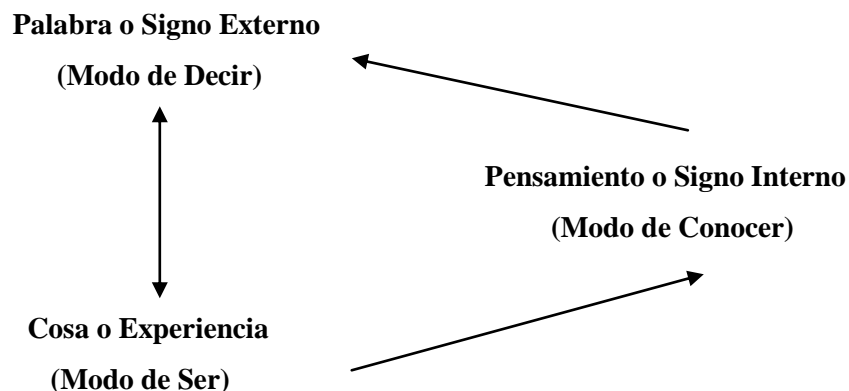
La referencia tiene una estructura metonímica, cumple una intencionalidad preponderantemente cognoscitiva...el sentido, que tiene una estructura metafórica, cumple una intencionalidad preponderantemente emotiva. (2001: 83)

El fin de esto es mostrar la unidad entre el ser (ontología), conocimiento (epistemología), lenguaje (hermenéutica) y vivencias interiores (psicología). El conocimiento intelectual, el significado vivenciado y lo real se funden en una tríada:

El lenguaje se relaciona con la realidad, pero lo hace a través de la mente. En efecto, expresamos las cosas en cuanto son filtradas por nuestro conocimiento y nuestro afecto: el lenguaje expresa las afecciones de la mente. (1985: 15)

Beuchot retoma esta idea de Aristóteles (*Peri Hermeneias*, 16a 3-8), de la unidad entre conceptos y afectos, que vale también para intelecto y sentimiento, forma y materia y espíritu y cuerpo.

Además de Aristóteles, Beuchot se apoya en los filósofos medievales y en los trabajos sobre la relación entre lenguaje y ciencia simbólica de Ogden y Richards quienes en 1954 proponen el siguiente esquema de la relación pensamiento-lenguaje-realidad en *El significado del significado* (p. 14):



Estar en el mundo es mostrar la doble intención de sentido (o lugar de lo simbólico) y referencia (o lugar de lo científico).

2.3. Las Funciones (el deber-ser)

Voy a desarrollar dos de las aportaciones que a mi juicio constituyen una valía enorme de la hermenéutica analógica: el espíritu humanístico y la eticidad, que aparecen en su obra. En la cultura actual, tan fragmentada y, en ciertos horizontes de lo humano, extraviada, el humanismo y la ética desde la perspectiva beuchotiana pueden ofrecer luces interesantes.

2.3.1. Humanismo y Ética

El humanismo de Beuchot desea recuperar y reunir los conceptos de sujeto y metafísica. El abandono por parte de la posmodernidad de la ontología y su negación ha creado una visión deficiente de la vida humana, en la que las categorías esenciales se diluyen y lo que queda es una sociedad hiperinformada, mediatizada y lejana de la universalidad del ser:

El exceso de comunicación, que ha llevado a fundir y confundir el objeto con el sujeto, la realidad con la identidad, ha llevado también a una cultura ligera y sin fuertes compromisos ontológicos, sin afán de universalidad ni de arraigo [...] (1996b: 92)

Desarraigo ontológico que termina por disolver los fundamentos categoriales de la trascendencia humana. El hombre ya no es más un ser llamado a la perfección de sus potencialidades sino el ser de la competitividad, ya no es más el ser de la palabra y el diálogo sino el ser de la comunicación informática y los mensajes de texto, ya no es más el ser de las preguntas fundamentales de la vida sino el ser de la inmediatez, ya no es más el ser arropado por la comunidad sino el ser gestado en el desamparo emocional, ya no es más el ser que muere en el calor de su hogar y de la familia sino el ser que, solo, deja su vida en el aséptico hospital.

Beuchot denuncia la falacia en la que incurre el hombre posmoderno, que niega la realidad desde su estructura metafísica, pero para negarla debe tener un acceso total a ella y hacer esto requiere un conocimiento metafísico: si es *“imposible toda fundamentación metafísica de la realidad, hay que haber conocido ya todo el proceso de la realidad”* (op. cit.: 95).

Para hacer frente a esto Beuchot propone una vuelta a los universales que ofrezcan cohesión y consistencia a la vida y al hombre:

En la medida en que afrontemos y elucidemos ese problema de los universales, de su onticidad y la posibilidad de su conocimiento, estaremos laborando para conocer y determinar el alcance y los límites de la metafísica misma. (*Op. cit.:* 96)

Una de las claves del humanismo de Beuchot es la intencionalidad, que ofrece la significatividad al mundo; la intencionalidad se da por medio de la palabra y la acción, o dicho de otra manera: el sentido y la referencia. El sentido es el análisis del lenguaje como interpretación de la realidad, la referencia aborda los acontecimientos mismos de esa realidad. La intencionalidad como posibilidad de construcción de un humanismo que se coloque no en el yo de la modernidad sino en la alteridad que precisa de la analogicidad, que ofrece, en la multiplicidad, la proporcionalidad de sentido y referencia:

La analogía es el intento de respetar la intencionalidad del otro al contraluz de la nuestra; y es el intento de respetar al sujeto, un sujeto igualmente análogo y mediado por nuestra propia subjetividad, ya atenuada y rebajada a sus justos límites. (*Op. cit.:* 111)

La formación y transmisión de valores, que para los griegos se designaba como *paideia*, tiene como razón de ser la captación de lo universal en lo particular, según lo muestra Beuchot con cada ciencia humanística:

Tal es la labor que hace la historia, cuando deja de ser simple crónica y se erige como interpretación de los acontecimientos, que marcan una dirección; esa es la labor que hace la filología, cuando deja de mirar con lupa el documento, para avisorar al hombre como letra del texto del mundo; es lo que buscan la antropología, la sociología, la politología y la economía, cuando dejan de ser estadística y se atreven a otear en el horizonte de la vida el fin que hay que orientar a la comunidad o polis; es lo que hace el artista, cuando plasma en una creación individual o particular o concreta los valores permanentes del hombre, engrosando la tradición, lo clásico perenne, atrapando lo universal; es lo que hace, en fin, la filosofía, cuando deja de ser recuento de premisas y, a fuerza de argumentar, se atreve a elevarse, remontando el

arduo raciocinio, hacia la intuición abarcadora de la significación, después de sus afanosos procesos. (2004e: 182-183)

Herederas de la *enkyklia mathémata* y las *enkiklios paideia* (op. cit.: 172) las humanidades abordan la naturaleza humana desde una triple vocación, deducción, inducción y abducción, de ésta última menciona Beuchot que se capta de manera implícita por los signos que el proceso histórico de la cultura del hombre deja como rastros:

Las ciencias humanas recobran el ser del hombre desde los fragmentos que constituyen los signos esparcidos de sí mismo, sus efectos, sus obras, síntomas de lo que es él, y de aquello que constituye su destino. (Op. cit.: 178)

Humanismo y ética confluyen en la analogicidad y la iconicidad; la intencionalidad ética y la visión humanística de la persona buscan la proporción en la pluralidad y el universal en el particular. Esto asegura al ser humano estar abierto al otro y establecer vínculos basados en la justicia, la igualdad de derechos y el respeto a la persona humana.

Formalmente, la racionalidad es la que define el ser del hombre, pero paradójicamente el interés de dominio, de poder y de capital provocan estragos en la sociedad alejándola de los ideales de consciencia y libertad; problemáticas concretas que llegan hasta lo hondo del humanismo, como son la paz, la dignidad de la persona humana, el respeto a la vida, la defensa de las propias ideas, el cuidado de los más necesitados y la promoción de los derechos fundamentales, entre otras, que son abordadas desde la ontología por Beuchot, quien piensa que sólo situados en el horizonte iusnaturalista es como se podrán dar pasos decisivos para una transformación cabal de lo humano. Con el iuspositivismo se puede engendrar prácticas contrarias a los derechos humanos, pero desde la ontología y el iusnaturalismo analógico que propone Beuchot se da cabida a todo lo humano y a todo ser humano:

Quien tiene los derechos humanos como ideal no tiene un ejército, no tiene una policía y no tiene una fuerza coercitiva para hacerlos cumplir...no basta una iusfilosofía meramente positivista, ni tampoco una ética puramente formal, procedimental o de tipo kantiano. Tenemos que contar siempre con un contenido material. En su caso —y yo estoy muy de acuerdo—, son

el respeto y la promoción de la vida. [Hopkins, A. (5 noviembre, 2011). *La filosofía sale a la calle, entrevista a Mauricio Beuchot* [en línea]. Disponible en: <<http://impreso.milenio.com/mode/9056530>> consulta: 4 abril, 2012]

Al referirse a su ética como de esencia hermenéutica, Beuchot quiere expresar que ésta va más allá de la experiencia del lenguaje, la ética hermenéutica es más que eso, es una ética analógica. Al trascender el lenguaje deviene experiencia de una visión proporcional: de la conciencia lingüística se llega a la conciencia fundamental, la de un yo dialogante que en su palabra descubre la norma de su vida. Se alcanza así un sentido en el que:

...la palabra sea palabra plena, y que signifique siempre una presencia. La facilidad verbal disimula muy a menudo la falta de carácter. El hombre de palabra no cuenta nunca con las palabras, sino con su persona. Esta higiene de la palabra es, además, de partida doble; implica una cláusula de reciprocidad. Es necesario cederle la palabra a otro, tener cuidado de no comportarse como aquellos que conversan sólo para ellos mismos, sin escuchar jamás lo que se les dice. Aceptar la palabra de otro, es tomarla en el mejor de los sentidos, esforzándose siempre en no reducirla al común denominador de la banalidad, sino encontrándole un valor original. De este modo, al ayudar al otro a manifestar su propia voz, se lo incitará, además, a descubrir su más secreta exigencia. (Gusdorf, 1971: 99)

Este carácter dialógico por el que la palabra se da y se recibe adquiere su verdadera dimensión en lo ético, una suerte de lugar propicio para la palabra que aspira a la verdad. Sin la verdad no puede existir diálogo auténtico, aquél por el que el hombre es responsable de su palabra y por tanto respetuoso de su decir y del decir de su semejante. Pero el solo respeto por la palabra dada y recibida no basta, es necesario ir más allá, de ahí el carácter analógico de la ética donde los ideales de la justicia se dan en proporción con los ideales de la bondad, colocando al hombre, de esta manera, frente a una amplia visión de las diferencias culturales, generacionales, etcétera, y permitiéndole, de una parte, superar el univocismo de la ley estricta e inamovible, y de la otra no sucumbir ante las numerosas concreciones y especificidades relativistas de toda índole.

La ética analógica permite ver tanto las diferencias como las semejanzas de un determinado hecho y y así desatar los nudos que surgen entre los principios y los fines éticos. Las normas o principios no quedan supeditados o sometidos a los fines individuales de una persona o grupo sino que, iluminando la conducta del cuerpo social, permiten que la persona, en su aquí y ahora concretos y eligiendo libremente sus bienes empíricos, no dañe el bien común y llegue a ser lo que es de manera análoga, es decir, llegue a ser lo que le es proporcional (justo, armonioso) a su ser.

Ley y virtud están unidas por la vía analógica, Beuchot coloca a la inteligencia y a la imaginación en el terreno de la ley porque tienen que ver con el decir, mientras que voluntad y sensibilidad entran en el terreno de la virtud porque ellas se nutren del acto libre.

Esta integralidad ética propicia que la persona deje de ser y actuar de acuerdo a lo que las normas abstractas le impongan, deje de ser también lo que los relativismos culturales le dicten, y pueda así dar un “salto analéctico” (2004a: 111), esto es, un salto analógico-dialéctico por el cual, en el conocimiento de los valores y la práctica de las virtudes, encuentra el sano equilibrio entre los principios y los fines, descubre los límites, armoniza la exigencia universal con el caso particular y finalmente llega a abolir la tensión entre ambos. Ésta es la ética hermenéutica-analógica de la que Beuchot refiere que:

Al apelar a principios, se dejará delineada la conducta de manera amplia pero firme, de modo que no se tenga que dejar todo a la consideración consecuencialista, esto es, a la evaluación de la conducta moral por las consecuencias – a veces no previstas— de las acciones. Y, asimismo, al tratar de conjuntar leyes y acciones se dará cuenta de que se está juntando, analógicamente, el decir y el mostrar...pues las leyes corresponden al decir y las virtudes al mostrar. (*Op. cit.*: 77)

Con esto se afirma claramente la propuesta de Beuchot de una ética hermenéutica-analógica capaz de encontrar puntos de unidad o de identificación en la diversidad cultural. Ella, dice Beuchot:

Abre la gama de las interpretaciones –en contra de la (hermenéutica) unívoca— pero no tanto como para que todas sean válidas –en contra de la equívoca—, sino que permite que haya varias interpretaciones posibles y válidas formando un conjunto ordenado. Ni sólo una es válida ni todas lo son, sino un conjunto de ellas, que está ordenado de tal manera que pueda haber una jerarquía, según la cual sea posible decidir cuándo una interpretación es verdadera o falsa, y, de entre las verdaderas, cuáles se acercan más al texto que otras. Este tipo de hermenéutica puede ser aplicada a la realidad multicultural y a la realización de los derechos humanos en ella. (2005a: 35)

Así, Beuchot propone el empleo de las analogías de atribución y de proporcionalidad para enriquecer el horizonte de la cultura humana y la diversidad de actos y hechos humanísticos y morales que se derivan de ella. La analogía de atribución se funda en un principio, jerarquiza, define qué es lo primero y qué lo secundario, se dirige a la metonimia; la analogía de proporcionalidad es de apertura, extensiva, permite ver la gama de hechos, formas y expresiones culturales, se dirige a la metáfora, y es a través del empleo de ambas posiciones analógicas que el entendimiento de lo cultural puede alcanzar mayores y mejores niveles de comprensión de la dignidad y los derechos humanos.

Ni totalmente descriptiva ni solamente prescriptiva, la ética debe ser proyectiva y dirigirse siempre al bien común.

Beuchot une el doble carácter retórico y frónético, es decir, la argumentación racional se da para un diálogo que aspire al consenso:

Hay que recordar que phrónesis y retórica están conectadas, pues la deliberación, que es tan propia de la phrónesis, tiene una estructura retórica, de la argumentación por los pros y los contras. (2005d: 133)

Beuchot habla de otro binomio para la ética, de carácter ontológico, que va del Ser al Bien y de éste al Ser y cuyo origen se remonta a Aristóteles y pasa a los filósofos medievales. Con esto quiere evitar la idea de que lo ontológico y lo ético sean irreconciliables. Ciertamente el Ser y el Bien tienen sus rasgos peculiares, pero el mundo, las cosas, está en estrecha unión con el actuar humano. El obrar humano está conectado

con los seres, sean racionales, sensitivos o materiales. Así pues el *ens et bonum convertuntur* se da:

...por vía del fin, por la teleología...de modo que aseguren el paso continuo del Ser al Bien y del Bien al Ser, dotando a las relaciones entre los hombres y de éstos con las cosas de una carga eminentemente moral, como nos lo hacen ver cotidianamente los derechos humanos y la ecología. (*Op. cit.*: 134)

Establecer esta conexión entre el ser y el trascendental es de un interés especial para Beuchot porque es precisamente en el hecho analógico, fundamento de su hermenéutica, el que va a dar consistencia a su ética analógica:

Por la analogía, la hermenéutica no pierde su vinculación con la ontología; una hermenéutica analógica reconoce su arraigo ontológico, y de esa manera acepta una base en lo natural, que, por lo demás, es innegable: a la hora de construir una ética tenemos que mirar la condición natural del hombre, su condición humana o naturaleza humana, para poder encontrar la moralidad que pueda serle conveniente, adecuada, proporcional. (2004c: 76-77)

De esta manera Beuchot teje una unidad analógico-ontológica para su ética, que no se funda ni en la imposición de leyes ni en la casuística sino que surge del estudio y puesta en práctica de las virtudes, que serán abordadas desde la iconicidad, ya que el icono es el modelo, el signo primero o signo ejemplar.

El edificio ético surge del *imperativo categórico-analógico* de hacer el bien y evitar el mal y se actualiza en las cuatro virtudes clásicas griegas: prudencia o “*habilidad de encontrar el medio, tanto el término medio de las acciones como el medio para alcanzar algún fin*” (*op. cit.*: 114); templanza que “*es la moderación en cuanto a la satisfacción de las necesidades*” (*op. cit.*: 115); fortaleza que es “*medida, ponderación o proporcionalidad respecto de las acciones difíciles, como, sobre todo, en el vencimiento de sí mismo*” (*op. cit.*: 117) y justicia que es “*el logro del bien común...a través de la equidad proporcional o analógica en la vida social*” (*ibídem.*: 117). No es difícil observar el alto nivel de analogicidad de estas virtudes eje y su esencia ontológica, por eso afirma Beuchot:

Así como el ente, primer trascendental (una esencia proporcionada a una existencia) se realiza analógicamente en los entes singulares y concretos que, por razón de su esencia categorial-predicamental, son unívocos, pero en cuanto entes, o esencias proporcionadas a una existencia, son análogos, así también sucede con el valor, el cual es algo trascendental y análogo que se realiza en los entes predicamentales por razón de la esencia de éstos. (*Op. cit.*: 130)

Así pues, el valor ontológico es una propiedad trascendental, pertenece a todo ente por el hecho de su existencia, y se hace concreto en el particular. Beuchot distingue entre lo trascendental y el nivel de más especificidad, que es el de aplicación.

La ética analógica se coloca en un triple horizonte, el primero está dado por la unidad hombre-mundo, el segundo por la unidad cultura-naturaleza y el tercero por la unidad lenguaje-ser (cfr. *Tratado de hermenéutica analógica*, “Dependencia, autonomía y simultaneidad de la hermenéutica, la metafísica y la ética”, 123-135; *Ética*, segunda parte, 71-120; *Las caras del símbolo: el icono y el símbolo*, cap. VIII, 73-83). Beuchot advierte que la hermenéutica de algunos pensadores se ha caracterizado por anular mundo, naturaleza y ser y ha privilegiado hombre, cultura y lenguaje, y hace esta reflexión:

Da la impresión de injusticia...¿Por qué uno ha de destruir al otro? La hermenéutica...nos muestra que nada hay tan natural que no tenga algo de cultural, pero también, a pari ratióne, no hay nada tan cultural que no tenga algo de natural, que no muestre la raíz esencial de la cultura anidada en la razón humana natural. Porque el hombre es, ya de por sí, dual y paradójico: al tener como naturaleza la razón, que hace cultura, es por naturaleza cultural. (Beuchot y Sanabria, 1997: 283)

Este triple “estar en el límite” es la frontera (*limes*) en la que no se es totalmente materia ni absolutamente espíritu, esta separación es la que precisa una ética analógica e icónica: que busque las semejanzas y proporciones y que sea capaz de contemplar el todo (universal, trascendental, ley, norma) en el particular (conducta, proceder, obrar).

Una especie de aspecto y espectro de la eticidad. El *as-pectus* ético es una consideración de las variadas significaciones que no pueden ser tomadas de manera unívoca en las que el hombre va discriminando los diversos datos de su obrar para encontrar equilibrios. El

aspecto de la ética ha de ser analógico, hermenéutico e icónico, esto es, fundado en la proporcionalidad, dialogal y capaz de ver la totalidad (el universal, la trascendencia) en el acto moral concreto, particular.

El *es-pectrus* ético es una suerte de figura fantasmal, una realidad desecha, disgregada, anulada por la que el acto ético no tiene fundamento universal y por tanto carente de trascendencia, cercano al relativismo, a la despersonalización.

La ética analógica debe comparar los datos unívocos y equívocos con el objeto de establecer puentes y tender lazos que permitan enriquecer el acervo ético, la norma, la ley que oriente la existencia concreta.

En esta dialéctica analógica de las partes y del todo –salto analógico-dialéctico o salto *analéctico*, dice Beuchot— se pueden encontrar las relaciones que se establecen entre las semejanzas y las diferencias, con esto se facilita el descubrimiento de elementos metonímicos y metafóricos, o bien, de proporcionalidad impropia que de suyo está orientada a la pluralidad del obrar humano, y de proporcionalidad propia en la que la eticidad se funde como norma.

Pensar la eticidad es un camino cognoscitivo y vivencial de equilibrio y proporcionalidad que se da en la relación, a veces difícil, de los lenguajes culturales positivistas y posmodernistas. Gadamer se pregunta cómo se puede alcanzar la compatibilidad entre la virtud de la razón, la virtud de la ciencia y la virtud de la técnica. Su respuesta será que por el *ethos*, que es afirmado en y por la *phronesis* o racionalidad responsable: “*La razón solicita la aplicación justa de nuestro saber y de nuestro poder; y esta aplicación está supeditada siempre a fines comunes que son válidos para todos*” (1993: 66).

Beuchot va más allá de este *ethos* proponiendo un *dia-ethos*, pues lo común es la otredad, la comunidad que busca un saber, un hacer y un transformar donde todos los seres son icono de la vida.

En tanto modelo o paradigma, es la universalidad la que ofrece un icono del ser, así lo dice Beuchot:

Hay que lograr modos de universalidad analógicos (o analécticos) que tengan la posibilidad de respetar diferencias dentro de la semejanza, algo más que declarar a todos complementarios. Hay que buscar los discursos vivos y motivadores. Más que una metaética o globalización de segundo orden, hay que buscar una *dia-ética*. (1999c: 54)

Pero surge la pregunta: ¿cómo conocer al otro, cómo saberlo nuestro semejante? Beuchot responde que a través de sus símbolos: por la metonimicidad y la metaforicidad. En virtud de la metonimia conocemos lo universal del hombre: su ser, su dignidad como persona, su vida como don, su trascendencia; por la metaforicidad accedemos, por la vía de la alegoría, a sus emociones, a su misterio. La combinación de ambas permite, pues, universalizar (por la metonimia) y poetizar (por la metáfora), contemplar la objetividad y el misterio insondable.

El icono permite acceder al modelo ejemplar por el cual quedan hermanados todos los seres humanos, la naturaleza humana es una y absoluta para cada persona, pero está en tensión con el ídolo, imagen contraria al icono: “*El ídolo es la perversión del icono, se da cuando caemos en la adoración orgullosa de nuestras propias obras, sean materiales o conceptuales...*” (op. cit.: 63).

El mejor icono del ser es el hombre, detrás de esta afirmación beuchotiana encontramos la relación entre la ontología y la ética que le es tan importante:

Hay que ver al ser, al ente, en su mejor icono, en el hombre, y en el más cuestionador y convocante: el prójimo, el otro; no el yo, sino el tú. El ser es el otro,. Es decir, el icono del ser es el prójimo, el que más a las claras hace presente el ser, y nos da –por lo mismo— ese fundamento ontológico-metafísico, que sea capaz de abrirnos a una ética y comprometernos con ella...Nuestra ontología está cargada de eticidad. (Op. cit.: 52)

Beuchot tiene algunos binomios para expresar el ser y hacer del hombre, es decir, su intencionalidad. Este término lo toma de Tomás de Vío en su obra *Commentaria in Porphyrii ad Praedicamenta Aristotelis*:

Cayetano define muy claramente la intencionalidad, como el conjunto de los actos que ocurren dentro de la mente, y que tienen cierta polarización a un objeto, ya sea real o tan sólo mental (i.e. hay actos de primera o de segunda intención, según se dirijan a lo existente real o a lo meramente pensado); aprovechando la palabra “atención”, con fuerte carga de tendencia, de inclinación, de proyección. (2004a: 21)

Los binomios de intencionalidad humana son:

a) *El hombre como análogo–intencional:*

El ser del hombre es su hacer libre, y para entender el acto de la voluntad Beuchot considera la intencionalidad humana pero con predominio de la alteridad, no de la mismidad. La ética analógico-icónica considera a la persona como análoga, lo que hace que su ser y su hacer tienda en dos sentidos, hacia sí y hacia al otro, pero como análoga que es el predominio que se da hacia el otro. (Este es el tema central de *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*).

La intencionalidad la orienta hacia tres parcelas de la estructura de la realidad: ontológica, como aspiración al ser, epistemológica, como anhelo de conocer los seres del mundo, y volitiva, como una moción a amar el Ser y los seres (*vid. Cuadro 3. “Triple intencionalidad beuchotiana”*).

b) *El hombre como metafórico–metonímico:*

Su faceta metonímica lo mueve a la realidad cotidiana, su faceta metafórica lo coloca de lleno en la emocionalidad, en la vida psíquica y en el misterio.

c) *El hombre como alquimista–transformador:*

La hermética alquimia (*al-khīmiya*'), buscadora de las transmutaciones, de lenguaje y simbologías místicas, estaba dedicada a los procesos de cambio de las sustancias, las permutaciones, los misterios de la escritura. Dyehuyt (Thoth), inventor de las palabras, se da a la tarea de enlazar el arriba y el abajo, universo y hombre tienen cifras, emblemas y elementos similares. El alquimista busca el misterio que devele la permutación exacta que transforme los metales, los fenómenos y los movimientos. Tomando el universo de la alquimia, Beuchot menciona que el hombre es un alquimista de sí mismo, capaz de *“transmutar los sentimientos innobles, para obtener, después de una larga espera, el oro de la sabiduría, la quintaesencia del conocimiento”* (“*Hermenéutica analógica y antropología filosófica: el tema del hombre*”, en *Logos*, 2009: 39).

El alquimista buscaba en las sustancias físicas las transformaciones, pero más honda es la verdad del empleo de símbolos fuertemente asociados a los movimientos psíquicos de la mente humana; el axioma alquímico por excelencia *Aurum nostrum non est aurum*

vulgi (“nuestro oro no es el oro del vulgo”) expresa la verdad de lo dicho. En su libro sobre alquimia Jung dice:

Cierto es que los trabajos que realizaban con la materia representaban un serio intento de penetrar la esencia de las transformaciones químicas, pero al mismo tiempo —y esto frecuentemente en medida preponderante— era también la representación de un proceso psíquico de curso paralelo que podía proyectarse a la química desconocida de la materia con mayor facilidad por cuanto tal proceso es natural e inconsciente, precisamente como la misteriosa transformación de la materia...lo que se expresa en el simbolismo alquímico es el problema...del proceso del devenir de la personalidad, esto es, del proceso de individuación. (1954: 47)

Así pues, en virtud del trabajo con la materia se alcanzaba la perfección de los estados superiores del espíritu.

d) *El hombre como ser cognoscitivo–volitivo:*

La intencionalidad de la mente es la capacidad que tiene el intelecto de “transformarse” en la cosa conocida: “el ser se da proyectado, tendiente, tensionado, inclinado a lo demás, a lo otro de sí, y no únicamente a sí mismo” (2004a: 21); mientras que la intencionalidad volitiva es la transformación del sujeto en la aspiración o deseo en su objeto, que es querido no sólo a la manera física sino a la manera psíquica. La intencionalidad humana en su modalidad cognoscitiva estará orientada al ser mientras que en su modalidad volitiva se dirigirá a la libertad. Beuchot sin embargo piensa que la intencionalidad volitiva es la más propiamente humana por su esencia de alteridad, de comunidad, pues “...mientras más polarizados estemos hacia el exterior de nosotros mismos, hacia los demás, es nuestra intencionalidad más perfecta o más perfecta y perfeccionante” (op. cit.: 32).

e) *El hombre como consciente–inconsciente:*

La intencionalidad, al estar referida a la realidad, entra en contacto con muchas significaciones, que tienen como base la conducta de la persona. Estos significados reflejan la vida de la consciencia como los misterios del inconsciente que, de una u otra

forma surgen al consciente, que los capta por el conocimiento y los impulsa por la voluntad a la realización de actos libres:

Es en el conocimiento en el que hay conexión de inconsciente a inconsciente, para hacerlo consciente, como se puede lograr que el ello y el super-yo afloren al yo, salgan a él, y éste los posea cognoscitiva y volitivamente. Es el camino de la libertad, de la liberación. (*Op. cit.:* 34)

El elemento cognoscitivo está presente en la explicación beuchotiana sobre la intencionalidad, cuyos movimientos, tensiones y direccionalidad están regidos siempre y en todo momento por el intelecto y la voluntad.

f) *El hombre como amor y empatía:*

El amor para Beuchot tiene una esencia de alteridad. Gracias a que la persona humana ama tiende al otro, no sólo se instala en su yo sino que en él y con él se mueve en dirección de sus semejantes, en otras palabras, es analógico por participativo e icónico por simbólico:

El amor... involucra una transmigración, un paso, y mueve más allá de uno mismo, y requiere sobrepujar lo inmediato. Así, el amor tiene las propiedades del símbolo: de hacer pasar, de mover, de empujar hacia el vivir pleno, que es vivir fuera de sí, buscar y disfrutar de la vida. Por eso su lenguaje más propio es el símbolo. (*Op. Cit.:* 38)

El verdadero amor es icónico para Beuchot: el otro, el semejante, es un icono de mi propio ser, y yo soy un icono para él, el otro no sólo es un otro sino un yo que es mi otro-yo. Es también icónico porque en el amar se da el paso de lo singular a lo universal, pues en el amor trasciendo mi condición material para reconocerme y reconocer a mi semejante en la totalidad de su alma, de su valor espiritual. Así pues, si el amor es icono hay entrega, compasión y comprensión, hay *cáritas*, perdón, benevolencia y ágape, pero si el amor es falta de respeto a la dignidad del semejante, si carece de bondad y verdad entonces deviene ídolo: “*se vuelve a la persona un objeto*” (*op. cit.:* 41).

2.4. Las Marcas

Arcano, rastro, enigma, sello, cifra, emblema, tipo, metáfora, alegoría, clave, código, jeroglífico, escudo, huella, insignia, laberinto, paradoja, arquetipo, figuración, parábola, espejo, mito. Llámese como se llame, el símbolo pone de manifiesto la relación profunda entre lo racional y el misterio, de esta relación han nacido la filosofía, las artes y las ciencias.

El pensamiento simbólico ha acompañado al hombre desde los principios mismos de su hominización. Las bifaces del Achelense que datan de un millón novecientos mil años, fabricadas por *Homo ergaster*, revelan una mente poseedora de finas abstracciones, compleja en la construcción lítica y capaz de elaborar sencillas metáforas: la piedra tallada deja de ser simple materia, *Homo ergaster* la ha convertido en parte de él, un utensilio para sus actividades que le permite ahorrar tiempo y energía, de esta manera, *Homo ergaster* acaba de abrir las puertas para la realización de la comunicación y del aprendizaje, hay que recordar cómo se ha hecho para después enseñar a los jóvenes cómo hacerlo. Parafraseando a Nietzsche, cuando en la cosa sólo se vea la cosa, será imposible ir más allá de nuestro conocimiento. El símbolo es esa realidad omniabarcadora, que está entre lo real y lo irreal, lo de abajo y lo de arriba, lo científico y lo inexplicable, lo temporal y lo atemporal.

Pero hablar de los símbolos no es fácil, se entra a terrenos que por más que se quiera conceptualizar definitivamente se descubre una y otra vez que el misterio está ahí, persistente. Manfred Luker toma como ejemplo de esto uno de los símbolos más antiguos que existe, el de la mano:

Primero es probable que sólo se imprimiera en la arcilla de las cuevas; después la superficie de la mano, pintada con ocre rojo o con óxido negroazulado de óxido mangánico se imprimía a manera de sello sobre la pared desnuda de la roca (procedimiento positivo), o la imagen surgía mediante el trazado a color de los perfiles de la mano con los dedos extendidos (procedimiento negativo). En un intento de explicación cabe pensar en diversas posibilidades: en un conjunto mágico, en una defensa contra los peligros, en una petición a los poderes invisibles. O más bien ¿es la imagen de la mano, simple expresión de la vivencia primitiva de la autorrepresentación? O, en conexión con las imágenes de animales ¿es una aprehensión simbólica de la presa futura? (“Esencia y significado de los símbolos”, en *Antropología simbólica*, 2000: 61-62)

Trátase de un significado cúlctico, o de caza, o de autoconocimiento, el símbolo de la mano grabada en la pared representa el esfuerzo humano por grabar la constancia del paso por esta vida y por dejar la propia huella anhelante de trascendencia.

2.4.1. Huellas de la experiencia originaria: Mito, Poesía, Religión e Inconsciente

En sintonía con el símbolo, y dada la relación estrecha que tienen con él, existen cuatro vestigios –vale decir reliquias— del hombre con su condición temporal, finita, trágica (en el sentido original, de *τραγῳδία*, la lucha entre la necesidad y la libertad, el destino y el azar) y el orden del cosmos.

Al igual que el símbolo, existen desde el principio del hombre y de los tiempos, lo han acompañado siempre y están presentes en cada representación pictórica, en cada búsqueda, en cada narrativa, en la frontera entre la ciencia, la moral, la imaginación y el inconsciente: se trata del mito, la poesía, la religión y el inconsciente.

I. El Mito

Todo lo que es, toda realidad natural y cultural es susceptible de una mirada mitificadora. Dice Cassirer –quien según Gadamer “*ha abierto un camino al reconocimiento de formas extracientíficas de la verdad*” (1997: 21)—:

El mito, en su verdadero sentido y esencia, no es teórico; desafía nuestras categorías fundamentales del pensamiento. Su lógica, si tiene alguna, es inconmensurable con todas nuestras concepciones con la verdad empírica o científica. (1987: 115)

Es un mecanismo simbólico fascinante del que se han hecho innumerables estudios, pero que sigue siendo un misterio.

Para el pensamiento griego *mythos* significaba “relato”, simplemente. El primer autor conocido en emplear el término *mythologia* es Platón. La mitología es vista por él como un discurso que se desborda a sí mismo y que debe ser vigilado (*cfr. República*, II, 394b 10), una *míasma*, le llama Platón, un exceso de fantasía que obnubila la razón, por eso advierte que es importante “*vigilar a los hacedores de mitos*”, a los gobernantes exige que

sepan qué “*modelo*” emplean los poetas para hacer sus mitos, “*para que no se salgan de él*” (cfr. II, 382e 9; 377b 9).

La *mythologia* a menudo ha sido considerada como una manifestación “primitiva” de la mente humana, minimizando la gran importancia que ha tenido como el primer esfuerzo de búsqueda ordenadora de la realidad, no ha perdido, sin embargo, su lugar en el orden de explicaciones de la cultura:

En los siglos XVII y XVIII, época de la Ilustración, el término tenía por lo común sentido peyorativo: mito era ficción, científica, o históricamente falsa. Pero ya en la *Scienza Nuova* de Vico el sentido ha ido cambiando hasta adquirir el que a partir de los románticos alemanes, de Coleridge, Emerson y Nietzsche ha pasado a ser gradualmente el predominante: el concepto de mito, al igual que de la poesía, como una especie de verdad o de equivalente de verdad, no como rival, sino como complemento de la verdad histórica o científica. (Wellek y Warren, 1974: 227)

Según Kerényi el mito cumple la función de un retorno al origen, a las *árjai*, donde se encuentra la causa primera:

Allí donde el filósofo, para decir lo que “efectivamente es”, se abriría con dificultad un camino a través del perceptible universo que le rodea, el narrador de mitos regresa a los tiempos remotos para relatar lo que “originalmente fue”. Para él, antigüedad equivale a esencia. (1951:23)

El mito inaugura un orden en la forma de organizar el fundamento del cosmos, “*el fundamental se convierte en acción: en fundación*” (op. cit.: 25); sus aportaciones simbólicas deben ser reconocidas como importantes en las relaciones entre el lenguaje de los orígenes y la realidad, según Gadamer:

El mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo...tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio. (1997:16)

El mito es, como se ha visto, el relato que se dice, pero como un acontecimiento único originario, que escapa a la razón y a la ciencia.

Hugo Zemelman propone, cuando se ha de abordar el mito, acercarse a lo desconocido, para no ser devorado por lo nombrado (1998: 155-156), la historia de hecho ha dado saltos del modelo lógico de la ciencia, a las formas del pensar “no-parametral”, que incorpora una apertura a lo indeterminado, a lo inédito, al misterio. Situados en este horizonte se podrán desarrollar nuevas formas de abordar el mundo, pues:

...cabe plantear que el hombre moderno, el de la sociedad tecnológica, pero unidimensional, pueda recuperar la fuerza que han significado desde siempre las experiencias fundantes...de ese atreverse para aventurarse por espacios prohibidos o desconocidos, venciendo el temor a lo trascendente, en lugar de rechazarlo, haciéndose protagonista de sí mismo. (*Op. cit.*: 166-167)

Estas experiencias fundantes son el contacto del hombre con lo inconmensurable, lo numínico: el reino de lo mítico.

De los modelos actuales de pensamiento, Beuchot sostiene que el sistema tomista es capaz de recuperar la relación entre la vivencia íntima con la razón, mediante una hermenéutica autoimplicativa, es decir, una hermenéutica que habla de lo externo (el mundo) y que habla también de las experiencias incommunicables:

¿Por qué muchas veces sentimos que hay algo más profundo que no alcanzamos a expresar? Por ejemplo, cuando vemos una obra de arte abstracto, tenemos la impresión de que sabemos lo que sobre ella queremos decir, y si alguien nos lo pregunta, nos cuesta decirlo. Sentimos en el cuerpo un cúmulo de significados que no es fácil hacer explícitos en un primer intento. (“Hacia una hermenéutica del significado vivenciado”, 1985: 10)

La vivencia interior es racional cuando la realidad se aborda desde un estatuto lógico y jerarquizado, y es inefable cuando se rompen los límites epistémicos a la hora de concebir la palabra como transmisora de un saber o estado del alma.

El lenguaje instituido, que según Gusdorf “define un campo de comprensión” (1971: 54), no sólo está dado en un “horizonte cultural” y en un “horizonte antropológico” (*ibídem*)

sino que está asociado desde la antigüedad al ámbito simbólico, mítico y religioso, éste último representado por la hierofanía:

La hierofanía es una expresión de la soberana libertad de la divinidad[...]el símbolo cumple una función hierofánica insustituible, porque revela en el ámbito espacio-temporal del hombre lo absoluto e incondicionado. (Duch, 1974: 158-159)

Además de la manifestación de lo sagrado a que hace referencia Lluís Duch, Gusdorf se centra en el lenguaje como expresión meta-física:

El lenguaje coloca las cosas en perspectiva según su significación. Por eso, el lenguaje nos presenta, no una física, sino una meta-física de la realidad, siempre supone, más allá de su portador aparente y material, una ubicación en función de la realidad humana total. (*Op. cit.*, 36)

Pero no sólo pone orden y límite al mundo, el lenguaje está dotado de una fuerza mística y mitológica, nace de un movimiento espiritual que adopta variadas formas (uno de los nueve usos del lenguaje propuestos por Andrew Ingraham (1903) consiste en “poner la materia en movimiento” (cfr. “Nine Uses of Language”, en *Swain School Lectures*. Kessinger Publishing LLC, USA: 2007), otro es, como ya se ha mencionado, el de la razón discursiva, pero siempre se va a mover en una dirección, que es la búsqueda de los orígenes, justo como el mito.

Lo simbólico cobra un papel importante como mediador entre la universalidad teórica y la metafóricidad de la vida práctica. Hoy se reconoce que la humanidad centrada en su racionalidad no garantiza un desarrollo justo, común a todos, que el mito y su simbolismo, como memoria histórica, es una expresión viable que pone en marcha los mecanismos para alcanzar la adultez, la madurez espiritual de los hombres.

Lluís Duch, por ejemplo, no ve un “salto” histórico humano del mito como irracionalidad y fantasía a lo lógico como objetividad. Adhiriéndose a Jean-Pierre Vernant (*Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI, 1982), sostiene que en realidad la filosofía no rompe de manera alguna con la visión mítica de lo real sino que pretende re-formularla pero en términos de un discurso racionalizado. El hombre ha

necesitado y necesitará siempre la relación mito-ciencia para encontrar respuestas. Los *mythoi* son denominados *hieroi logoi*, “discurso sagrado”. *Mythos* y *Logos* no son, dice Duch:

...dos modos materiales de decir la realidad, sino de unas dimensiones de la realidad (y del hombre) que, intrínsecamente, han de ser dichas mediante lenguajes apropiados. De la misma manera que el lenguaje matemático nunca llegará a reemplazar el campo de significación (de afecto) que puede expresarse mediante el lenguaje amoroso, nunca tampoco el lenguaje mítico podrá ser substituido por el lenguaje de la mera racionalización. (2002: 78)

En el lenguaje que les es propio, mito y razón poseen valores que no por ser propios a su naturaleza peculiar dejan por esto una versatilidad para complementar e intercambiar modelos de interpretación y traducción de la realidad.

Con esto queda debidamente comprobado que el mito es necesario en la construcción metafórica y metonímica del mundo y del hombre como su hermeneuta. Mencionaré a continuación el parecer de Beuchot en este tema.

Tomando como base la idea de Gusdorf de que “*el mito es la primea forma de adaptación espiritual de la comunidad humana*” (*Mito y metafísica*, 1960: 267) Beuchot por su parte piensa que “*el mito es la primera salida de la intencionalidad metafísica del hombre*” (2004e: 148) dado que el mito es un símbolo y al ser una búsqueda de los orígenes, del ser, realiza su faceta metafísica. Anterior a ésta y a la filosofía, en cambio les proporciona, por su alto contenido metafórico, datos para elaborar una interpretación abarcadora de la realidad, así es como quedan estrechamente relacionados en una dinámica abierta y proporcional el mito con la metafísica, que incluye símbolos y analogías.

Investigando cómo lo simbólico es capaz de ofrecer datos metafísicos, Beuchot dará tres señales:

- a) La primera es que el mismo concepto de ser encierra algo de símbolo.**
- b) La segunda es que existe siempre una cualidad metafísica en todo símbolo.**
- c) La tercera es que el símbolo permite a la mente llegar a lo ontológico “*por medio de los conceptos existenciales que lleva y que produce*” (*op. cit.*: 151) dado el doble carácter de**

sentido –lo que se capta en una expresión— y de referencia –lo que se dirige al hecho u objeto, real o ficticio— que posee el símbolo.

El mito es metafórico por su sobreabundancia de alegorías, metonímico porque es un primer avance humano por comprender, explicar, traducir e interpretar la realidad, e icónico por su capacidad para ver lo particular en lo universal, lo finito en lo infinito, lo natural en lo misterioso, pues *“el símbolo sólo puede interpretarse cuando puede, al menos en cierta medida, vivirse”* (op. cit.: 153).

Beuchot considera también una característica importante del mito el que sea un límite, esto porque tanto el símbolo como el hombre mismo son un *“límite del universo”* (op. cit.: 154); el mito se encuentra en la frontera que divide la consciencia del ser y la riqueza simbólica del inconsciente, y el hombre es y vive en ambos:

El hombre está dimensionado por la realidad y la simbolicidad, por la ontología y la simbología. En la modernidad predominó la referencialidad, lo ontológico crudo; en la posmodernidad se va hacia el solo sentido sin referencia, a lo simbólico crudo; ninguna de las dos alternativas es viable; tiene que recuperarse la simbolicidad en la misma ontología, y la ontologicidad en la simbología misma. El símbolo es ontológico y el ser es simbólico. El uno se completa en el otro. (Op. cit.: 154-155)

Beuchot acerca el mito y su riqueza de símbolos a la poesía, que es otra forma de indagar el ser.

II. La Poesía

La poesía guarda un tesoro de iconos en sí misma, y aunque corresponde a las artes visuales la primacía de la relación con el ámbito de la iconicidad: *“el lugar natural, el lugar más propio de la iconicidad son las artes visuales”* (2007b: 26) hay, según Beuchot, – aunque en menor escala— importante presencia de iconos en la poesía. El literato, el poeta y el narrador trabajan, cada uno, con la faceta icónica, de manera que:

Si tiene capacidad icónica, logrará en sus oyentes colocar la imagen que tiene en su mente. Alcanzará a imprimir en sus receptores los diagramas de sus discursos. Podrá mover a pensar

con sus metáforas. Todas ellas, imágenes, diagramas y metáforas conforman la iconicidad.
(*Op. cit.*: 25-26)

El poeta produce iconos de emociones, de pensamientos y de experiencias subjetivas haciéndolas realidad en sus lectores. No se debe olvidar el papel que juega la analogía en las artes visuales y en las poéticas, esto se da porque:

La imagen nunca es perfectamente unívoca, siempre cae en el ámbito de la analogicidad; y nunca, tampoco, es la metáfora completa equivocidad, tiene que ser reducida a la analogicidad, resguardada e ella, so pena de volverse ininteligible. Y, de manera especial, el diagrama, tiene esa cualidad de lo icónico, que dice poco y muestra mucho, que en su esquematicidad alcanza a darnos buena información; el parco, discreto y misterioso diagrama. (*Op. cit.*: 26)

Pero es en la relación que se da entre la poesía y la metafísica donde más brilla el pensamiento beuchotiano. La poesía, como la metafísica u ontología, tienden al ser, por eso entre ellas hay un límite pleno de sentido. El término “límite” es otro nombre con que Beuchot designa los de analogicidad e iconicidad, la hermenéutica analógica es, desde esta perspectiva, la hermenéutica del límite, donde confluyen filosofía, poesía y metafísica.

En la poesía el símbolo/icono muestra el paso a un significado más pleno y sobreabundante, *“es un mistagogo, que hace pasar de lo aparente y ordinario a lo oculto y extraordinario”* (2004a: 161). El *μυσταγωγός*, encargado de los ritos iniciáticos de los misterios del ser, revela cual filósofo, sacerdote y poeta, *“ese contenido metafísico en metáfora, sugerencia, insinuación, misterio y enigma, casi en ocultamiento”* (2003a: 16-17). El poeta y el metafísico de alguna manera se acercan: los dos aspiran a la trascendencia.

Vinculadas quedan poesía y metafísica por un doble lazo, el símbolo y la analogicidad. El primero conecta lo concreto a lo abstracto mientras que la segunda permite captar el símbolo y lo que éste hace (*cfr. op. cit.*: 11). Beuchot se acerca a la creencia de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino con respecto a que la analogía es *“el núcleo del conocimiento metafísico”* (*op. cit.*: 12). Su ideal es de una metafísica significativa, llena de sentido para la vida humana, y una poesía que participe el ser, no sólo que participe *del* ser sino que lo

participe como vía de lo particular a lo universal, de los hechos concretos a la presencia del misterio. Los discursos poético y metafísico *“comparten áreas comunes. Por eso el atender a la poesía será una manera de enriquecer nuestra metafísica”* (op. cit.: 16).

Pero si metafísica y poesía son la fuerza de la búsqueda y la aspiración incesante del ser, ¿qué hay de la experiencia de lo religioso, de la vinculación humana con el Ser Divino?

III. La Religión

Es éste un tercer camino para encontrarse con el misterio de lo trascendente. Si por la poesía el hombre desea ir más allá del límite de la razón, y por la metafísica aspira a lo universal, la experiencia religiosa mueve al alma a la unión con El Que Es. De la religión dice Michel Serres que *“rememora, hila, anuda, congrega, acoge, liga, une, realza, lee o canta los elementos del tiempo”* (2004: 83), en el sentido de que es un itinerario, un recorrido del alma que busca su origen, a su Creador, y lo hace en un contexto simbólico que nada tiene que ver con la razón formal:

...ningún excursio filológico puede pretender agotar o siquiera traducir el contenido de un poema, al igual que la experiencia religiosa sigue siendo auténtica sin discurso teológico alguno que la explicita...este carácter “intraducible” del símbolo no excluye la contrapartida filológica o hermenéutica, simplemente impide su utilización meramente reductiva, por lo mismo ningún esfuerzo hermenéutico por explicitar su capacidad significativa puede poner en la mente del lector la más elemental experiencia estética o religiosa. (Lanceros y Ortiz–Osés, op. cit., 757-758)

La aspiración a Dios es análoga de la aspiración a la verdad y a la perfección de vida. Si Dios está en el semejante, el trato a él debe ser semejante al trato que se tendría con el Creador. Por ser cada humano un icono de Dios, sus obras llevan una intencionalidad moral al mismo tiempo que religiosa: reconocer la otredad es amar al otro en el Otro, amar al semejante es, además de amarlo como otro, amar lo otro de él, sus emociones, su libertad y su voluntad. De esta manera ha vinculado la religiosidad con la moral, pues:

Al constituir lo más granado del universo, en este mundo, el hombre es el icono del ser (el microcosmos); la persona, sobre todo, es el icono de la principalidad, el primer analogado del ser mismo. Lo es en Dios, en cuanto se lo concibe como algo personal; pero, por analogía, lo es también en el plano del hombre... La personalidad se reconoce con iconicidad en el otro. Trata al otro como quieras que te traten a ti. Es decir, a tu imagen y semejanza. Hay, pues, en el origen de la vida moral, un reconocimiento, más que un conocimiento. Hay una fundación–fundamentación en una roca, que es la imagen y semejanza reconocida, redescubierta. La moral tiene carácter reflexivo, reflexionante. (1999c: 69-70)

Además del icono como proyección a Dios y al semejante, Beuchot expresa la otra cara: el ídolo, que es un narcisismo del yo, cerrado y proyectado pero hacia sí (idea que toma de Jean Luc Marion).

Estas dos formas de relación con Dios llevan sentidos contrarios. El icono, colocado frente a la verdad, “*posibilita la libertad y el amor frente al Absoluto, frente al Misterio*” (*op. cit.: 69*), el ídolo en cambio ofrece una promesa de absoluto que en realidad se asienta en conjuros y sortilegios que terminan en un alejamiento en la necesidad de llegar a Dios (*cf. ibídem., 69*).

El ídolo, unívoco cuando es dogmático y equívoco cuando es relativista, carece de analogía, de orientación fronética y por tanto icónica, pues lo de Dios es del hombre de manera proporcional, como semejanza de Él. El hombre, icono e imagen de Dios, encuentra en la vida los rastros de su presencia:

La huella o vestigio de Dios en las criaturas inferiores nos ayuda a buscar alabanza a Dios; nos hablan como una voz que se ha quedado marcada en ellas. Pero la imagen de Dios en el hombre nos hace buscar amarlo. (*Op. cit.: 79*)

Beuchot considera que esta huella la encuentra el hombre en su esencia humana; más que fuera de él, dentro de sí, en su ser persona más profundo:

La huella, el vestigio, la imagen o el icono que Dios ha dejado en el hombre es el ser persona. De todas las criaturas terrestres sólo él es persona. Ése es el rostro de Dios en ella, y es el rostro que debe ver en el prójimo, el ser personal, reconocerlo a él y reconocerse en él como persona. (*Op. cit.: 81*)

En esta ontología de la persona surge la ontología del lenguaje, que se abre al Ser por el nombre; fue la Palabra de Dios la que dio el ser a las cosas y, al nombrarlas, las colmó de sentido, parecido a lo que Gusdorf expresa: “*Es la palabra de Dios quien ha llamado al mundo a la existencia... Entonces, el hombre debiera servir a Dios en el mundo, respetando su palabra*” (1971: 18-19).

Con respecto a su trabajo sobre Dios, Beuchot señala dos caminos: el primero, de Santo Tomás de Aquino, sobre lógica, semántica y ontología (Dios es el Ser), el segundo, la metafísica, que profundiza en la esencia y la existencia junto con lo que sostiene el Aquinate en su tercera vía:

...la teoría de las relaciones entre esencia y existencia es aprovechable tanto para las cuestiones acerca de si hay un Dios, como para las que giran en torno a su naturaleza o propiedades...la tercera vía de santo Tomás para conducir a la existencia de Dios tiene como engranaje una interpretación esencialista de la necesidad y habla de que la máxima necesidad es la que tiene el ente a cuya esencia pertenece necesariamente la existencia. Ese es el ente necesario, el Absoluto, Dios. (1992a: 136)

Pero no sólo en lo tocante al estudio de la relación esencia-existencia en Dios sino que hay en la actualidad un diálogo interesante entre la metafísica y la ciencia, y como ejemplo paradigmático Beuchot señala la creación del universo:

...la misma cosmología moderna parece apoyar el que hubo un momento en que nada hubo. En efecto, la cosmología del Big Bang implica la entropía y, según ésta, mientras más se recorra el tiempo hacia el pasado, se llegará un momento en que nada fue, es decir, más precisamente, antes del cual nada existía. Es el momento en el que todo comenzó, incluso el tiempo. (*Op. cit.:* 130)

La creación del universo *ex nihilo* por Dios es, en efecto, un dato de fe, no se puede probar con la razón (*Summa theologiae*, q. 46, a. 2). Ciertamente nada se sabe de lo que “existía” a los 10^{-43} segundos del Big Bang, el Tiempo de Planck, que es el intervalo de tiempo resultante de la combinación de las tres constantes fundamentales *h* (constante de

Planck), c (velocidad de la luz) y G (constante de gravitación universal), y que es la unidad natural de tiempo: $t_P = (\hbar G/c^5)^{1/2} \sim 10^{-43}$ s); los astrofísicos dicen que para esclarecer el problema se necesita desarrollar una teoría cuántica de la gravedad que pudiera explicar la gran incógnita; tanto la ciencia como la filosofía y la teología continúan sus avances por explicar, desde sus sistemas epistemológicos, lógicos y lingüísticos, la causa de causas, la que atañe al origen del universo.

Cosmovisiones actuales como el materialismo constructivista y el naturalismo vitalista revisan el papel que tienen la materia oscura y la energía oscura en el origen del universo.

De acuerdo con las investigaciones del reputado astrónomo Edward L. Wright, la materia oscura, cuatro veces más pesada que la materia común, sólo se ha detectado a escala galáctica por su huella gravitacional. No se sabe exactamente cómo surgió (algunos expertos dudan de su existencia). Se piensa que está formada por una o más partículas elementales que no son electrones, neutrones, neutrinos ni protones, sino de partículas hipotéticas (en estado experimental) como los axiones y las WIMPs, que son partículas masivas con interacción nuclear débil (weakly interacting massive particles).

La energía oscura, responsable de la expansión acelerada del universo, debido a su gran presión (o tensión) negativa, ocupa el 73% de la masa del universo (la materia oscura ocupa un 24% y la materia ordinaria o bariónica un 3%). De esta extraña forma de la energía no se sabe nada de su naturaleza, a excepción de sus efectos. La hipótesis más aceptada hasta el momento es que procede del vacío del espacio (consultar los trabajos en la página web del Dr. Wright: <http://www.astro.ucla.edu/~wright/intro.html>).

Analizando los estudios de Wright vienen a mi mente tres preguntas: ¿son producto del azar estos 13,700 millones de años de edad?, ¿y esta exacta, perfecta relación entre materia oscura y ordinaria? ¿Es azar que los seres vivos del planeta que habitamos, en esta galaxia, hayamos resultado de la casualidad uno entre un googol, es decir uno entre diez mil hexadecillones? Por su parte, Raúl Berzosa afirma que:

La materia tuvo que ser ajustada el primer instante para tener los parámetros de masa (fuerzas, tipos de partículas, cargas eléctricas) que de hecho tiene y de los cuales depende la posibilidad de evolución cósmica. (2002: 22-23)

Al crear, Dios inaugura de una sola vez tiempo, materia, espacio, y junto con ellos la interacción de logos (ley) y azar (aleatoriedad). Edwards señala que “el azar y la ley, la aleatoriedad y el orden, entrelazados en mutua colaboración, engendran la exuberante diversidad de la vida que puebla la Tierra” (2006: 69).

A la luz de lo expuesto por Edwards considero que si el solo principio lógico o el puro azar hubieran sido la causa del surgimiento del universo, éste no habría tenido sentido ni significado, es precisamente la unión justa, proporcional, análoga diríamos, entre las leyes físico-químicas de los elementos del cosmos y el azar como principio de libertad y creatividad, lo que permitieron la creación. La ley de la entropía sugiere y apunta a lo que más pudiera acercar a la fe y a la razón. Como dice Panikkar, la entropía es un signo empiriométrico que está relacionado con un significado, la esencia del movimiento de los cuerpos, y no hay nada de irreconciliable entre la ley de la entropía con esa otra ley, la ley del misterio de la creación. Es plausible y consistente la existencia de una analogía entre ley científica y ley teológica:

Una visión plenaria del mundo, en efecto, no puede admitir una degradación ontológica del universo, sino todo lo contrario. La ley de la entropía sólo puede ser el correlato material de aquella ley cósmica –“conviene que Él crezca y que yo disminuya”– que viene expresada por el *Mysterium Crucis* como última constitución del ser creado e increado. El sentido de degradación de la energía sólo nos puede sugerir algo de aquella Ley Cósmica de la Creación que nos habla de la desaparición de lo que no es, de evolución de lo que *aún-no-es* para dejar paso a lo que *es*, para llegar a lo que *será*, cuando todas las cosas estén sujetas a Aquel que ha recibido potestad sobre toda criatura y Dios sea todo en todos. Si la ley de entropía, o una análoga, fuese una ley cosmológica, sólo sería el signo indicador del camino positivo para la aparición de un cielo nuevo y de una tierra nueva. El último sentido del ser creado es la esperanza. También la materia *espera*, ansía algún día llegar a ser. (Panikkar, 1961: 240)

Por su parte, la teología hace sus esfuerzos por ahondar en el estudio de la vía de la causalidad como base de la existencia de Dios, Causa Primera, incausado y causador. De la Causa Primera tenemos conocimiento preponderantemente por sus efectos (vía analógica), con el entendimiento se llega al principio de la creación (cfr. 1986b: 20).

No olvidemos que el científico, aun cuando lleve a cabo las metodologías más unívocas, precisas y controladas, se enfrenta a los límites mismos de su razón y de su ciencia y es susceptible de verse frente a la incertidumbre de la naturaleza, en especial cuando nos preguntamos qué es lo que había, hace 13,700 millones de años, tras el Muro de Planck. Heisenberg señaló con gran interés que es en la teoría cuántica donde el dilema univocidad científica y equivocidad se da de manera patente:

Aquí carecemos, en principio, de una guía sencilla para correlacionar los símbolos matemáticos con los conceptos del lenguaje común; y lo único que sabemos desde el comienzo, es el hecho de que nuestros conceptos comunes no pueden ser aplicados a la estructura de los átomos. (1959: 140)

Ahora vuelvo a Beuchot, quien manifiesta que el mejor discurso para considerar a Dios y su creación es el analógico, no el metafórico, para no crear visiones alegóricas de la divinidad sino explicaciones fundadas en el plano de la razón natural (filosofía):

Si el criterio de significado para un lenguaje religioso es capaz de dar cuenta de sus reglas de uso...su más propio criterio de uso es la analogía –no simple metáfora— y la analogía que le es más adecuada, la de atribución, requiere de enunciados verdaderos sobre Dios para tener sentido. (1992a: 111)

Sin que esto parezca simplificador, pero de cierta manera muestre en rasgos generales algunas características, se observa que la filosofía analítica y la posmodernidad han generado confusiones con sus propuestas de cosmovisión extremas. La filosofía analítica, de corte referencialista, que avanza por oposiciones y es sintagmática, se ocupa de la sintaxis lógica del discurso religioso, la posmoderna, que avanza por asociaciones y es paradigmática, se interesa por el sentido y lo lleva al plano de lo subjetivo.

Beuchot ve en ellos dos metarrelatos, dos sistemas sobre Dios, en cambio un pensamiento de corte analógico e icónico, una teología analógica que integre lo sintagmático y lo paradigmático, es decir, horizontal-superficial el primero y vertical-profundo el segundo, es capaz de dar cabida a la ciencia y a fe, a la explicación teórica sobre Dios, sus atributos, naturaleza y creación, como a Dios bueno y amoroso. El hombre necesitará

siempre de una presencia que no es una fuerza que alude al poder, sino una fuerza que da sentido. En una entrevista relata su experiencia de esta dualidad referencia-sentido que se presenta en la actualidad:

Hay un más allá. En muchos años que tengo de reflexionarlo, la vida me ha acercado más a una postura de aceptación del misterio. Necesito sentir. Yo estuve doce años en el Instituto de Investigaciones Filosóficas funcionando como filósofo analítico, criticando y racionalizando todo y me quedé con zonas vacías. Era una filosofía, la filosofía analítica, más bien centrada en la referencia, y, recordemos, en filosofía del lenguaje, además de referencia, hay sentido y el sentido es más importante, a veces, que la referencia. ¿De qué nos sirve justificar, demostrar referencialmente el mundo, si es un mundo vacío de sentido? [Hopkins, A. (5 noviembre, 2011). *La filosofía sale a la calle, entrevista a Mauricio Beuchot* [en línea]. Disponible en: <<http://impreso.milenio.com/mode/9056530>> consulta: 4 mayo, 2012]

La teología de Beuchot es *analéctica*, término que toma de Juan Carlos Scannone, aunque es Bernhard Lakebrink quien lo acuña. De ésta expresa Beuchot:

[Es una] teología significativa para el hombre; significativa por su capacidad simbólica, esto es, que sirva para iluminar la fe, para orientar la esperanza y mover la caridad; significativa por tener iconicidad, esto es, capacidad de decir y de mostrar; sobre todo, de decir lo que sólo se podría mostrar. (“Hermenéutica analógica y religión”, en *Theologica Xaveriana*, 2010: 43)

Una teología que conduce al misterio de Dios y al icono más grande, Cristo, que en palabras de Beuchot es “*análogo*”, “*intérprete*”, “*conductor*”, “*mediador*”, “*en parte divino*”, “*en parte humano*”, por tanto “*mestizo connotado*”, “*significativo*” y “*hermeneuta análogo*” (*op. cit.*: 44).

Al referirse a la Iglesia Católica Beuchot no la concibe como un sistema de dogmas, es un lugar para vivir la experiencia que ofrece verdadero sentido de integración:

En este tiempo de multiculturalismo, hay que pensar en un estado plural, tolerante y abierto. Se trata de las condiciones personales y grupales, de iglesia, para integrar la búsqueda del bien, a la luz de la fe, con todos los demás. En este movimiento sacral, el hombre se reconoce como

integrado en un orden mayor que el que puede ver, a veces incluso misterioso, que lo sobrepasa. (2003d: 186)

Beuchot considera dos ideas de Iglesia Católica. La primera es una iglesia analógica, “que sepa salvaguardar lo diferente, las diferencias, sin perder de vista la unidad, la universalidad, la catolicidad” (1996b: 125), que mira lo universal en las partes. La segunda implica la dimensión estética de la iglesia, pues lo estético vivifica y encarna lo símbolos, la liturgia, los sacramentos y los mitos.

Por “mito” Beuchot entiende el símbolo que da vida, toma el dicho de Ricœur –“el símbolo da que pensar”—, y lo convierte en “el símbolo da que vivir, (al modo como lo hace la utopía, cuando ofrece esperanza), según lo ha atestiguado la experiencia multiseccular de la iglesia” (op. cit.: 126).

Este elemento vivificador es la encarnación de una teología de la gracia y de lo místico. De la gracia para que se encarne en la persona como don, con la sola apuesta del encuentro con la vida por el amor a aquél que Es y a los que son, en el acto comunitario, en la solidaridad, en la justicia, en el perdón, en la tolerancia y en la palabra, pero palabra analógica que reconoce tanto la semejanza como la diferencia. Una teología de lo místico porque el alma aspira a la contemplación del rostro de Dios, en la palabra interior, la más íntima, la del microcosmos, también en el silencio, tal y como lo hicieron el místico poeta San Juan de la Cruz y el místico filósofo Wittgenstein. El contemplativo es el místico que sabe que su mirar no es otra cosa que el reconocimiento de que es él el contemplado por el Rostro infinito. Del místico dice Beuchot que:

...no se salvará tanto por amar a Dios, como por dejarse amar de Él, con su amor infinito. Dios lo contempla, es como una luz, como un rostro de sol, que lo ilumina desde arriba y detrás de él. Lo va acompañando...Basta con saber que la luz de su rostro inunda nuestro caminar. (Op. Cit.: 202)

A pesar de ser lo místico una fuerza generadora de vida, esperanza y amor, hay una cierta reticencia a ella:

...parece que el miedo que se da ante la mística y la religiosidad que pueda contener una ontología es que daría un Dios que sería entendido como principio, y no como en la mística,

una especie de “anarchos” y “anaitos”, esto es, sin principio y sin causa, sino principio fontal y causa primera, con lo que habría un tope que evitaría el despliegue infinito de la libertad, y entonces habría que guardar silencio ante Él. (1996b: 161)

Nada de lo religioso es cálculo, es un puro dar, algo parecido a lo que afirma Michel Serres:

Dios no engaña ni gana, no juega ni intercambia, Dios, en ese sentido, no calcula. Él no mantiene ninguna cuenta, ni económica ni economista, las leyes que Él da al mundo dibujan un lugar de gratuidad. Las leyes del universo no se escriben en partida doble...El cuerpo recibe, sin tenerle que pagar de vuelta, lo dado. La fuente del don o, mejor de la gracia, Dios, el mundo, el medio, el aire, el agua y el sol, ¿cómo nombrarlos? Son desinteresados...Al diablo la avaricia; Dios, generoso, no computa, el mundo abunda. Siempre podemos extraer de la fuente la bebida de la inmortalidad, irreversiblemente, con profusión, sin que el nivel baje nunca. (2002: 285-286)

Lo religioso es para Beuchot vivir la experiencia de lo sagrado de la misma manera que la vivencia de lo comunitario, donde el hombre, al participar de los bienes materiales, se abre a la trascendencia con el cuerpo y con el alma, con la mente e incluso con las pulsiones inconscientes. Sin negar, observa Beuchot, la consciencia y la libertad pues en todas estas facetas humanas –consciencia e inconsciente— *“está la participación de Dios, por la que surge una tendencia hacia él, la cual se elabora en la religión”* (2003d: 183).

IV. El Inconsciente

Hemos hablado de la experiencia del misterio en el mito, en la poesía y en la religión, pero hay una cuarta forma en la que el misterio manifiesta algo de sí, un destello que “sale” de su ocultamiento, el del inconsciente. Merleau-Ponty apunta que:

En el momento en que creemos estar aprehendiendo el mundo, tal como él es sin nosotros, ya no es a él a quien asimos puesto que estamos allí para asirle. De la misma manera, tras nuestras reflexiones sobre el lenguaje, quedará siempre más lenguaje viviente que el que ellas hayan logrado fijar ante nuestra mirada. (1971: 173)

Hay rastros que quedan siempre en el depósito del inconsciente y que se sabe de su existencia porque dejan algún vestigio de sus procesos arquetípicos. No se podría hablar siquiera del inconsciente, de lo oculto y del misterio si no existiera una mínima capacidad de diferenciar (analogar) entre la información simbólica y la información literal. Aristóteles decía que: *“el intérprete más hábil de los sueños es aquél que tiene la facultad de observar las semejanzas”*. (*De divinatione per somnum*, 462b), facultad que le permite descubrir en ellas los lazos que unen el ensueño y la realidad, el inconsciente con el consciente. Beuchot encuentra en el psicoanálisis un terreno muy fértil para el quehacer hermenéutico, cuya tarea primordial es la comprensión e interpretación de los fenómenos y acontecimientos de la vida.

Tomando como base las operaciones hermenéuticas de Ricoeur –a) distanciamiento hermenéutico, b) acercamiento hermenéutico, c) aproximación a la comprensión y explicación en la captación del sentido del texto, y d) apertura del texto hacia un mundo— dirá que son de gran ayuda en la disciplina psicoanalítica (*cfr.* 2005d: 165-167). Cada ciencia posee su normatividad, su prescripción y sus mecanismos para descubrir sus significaciones propias. Beuchot no acepta que las ciencias humanísticas tengan que sujetarse a los parámetros de las disciplinas físico-naturales pues indagan por caminos diferentes, epistemológica y metodológicamente hablando, por eso hace una crítica a la pretensión de Freud por convertir en ciencia física el psicoanálisis, Raymond Hostie señala que, a pesar de todo, ése es precisamente el mayor mérito del maestro de Viena, pues ya otros habían intuido la existencia del inconsciente (por mencionar algunos: Leibniz, Schelling, Kant y Carus): *“...señalar a la atención general métodos prácticos que han permitido revelar la estructura y actividad del inconsciente”* (1961: 31).

En *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, explica cómo Freud choca con un problema importante al querer otorgar una base científica natural al problema del estudio de los fenómenos del inconsciente, esforzándose por llevar a rango de modelo científico positivista el estudio de la psique humana. En opinión de Juliana González:

...Freud se adentra en el mundo “irracional” e ilógico del sueño, de la locura, del inconsciente en general, con los medios de un racionalismo extremo, para probar que en tal mundo privan

un orden y una racionalidad tan rígidos y perfectos que incluso ellos le dan a la vida consciente la racionalidad, la explicación causal (y fatal) que a ella le falta. En este sentido, el freudismo es sin duda un racionalismo: “Nuestro dios Logos (la Razón), dice Freud. (1997: 275)

Freud se va a encontrar con la realidad abundante del inconsciente en la vida de la persona y para dar razón, para hacer consciente lo inconsciente recurre al empleo el vocablo “*phantasieren*”, “fantasear”, palabra, como se ve, totalmente subjetiva. Este término, propio del lenguaje figurado, no resulta tan diáfano, objetivo y unívoco, y no es de ninguna manera esclarecedor de realidades científicas. El fantaseo o fantasmaticización se convierte en un tema muy difícil de abordar. Beuchot explica que Freud crea así un híbrido que se encuentra en medio de dos extremos: la racionalización y la fantasmaticización porque es el único camino para explicar el inconsciente desde el conocer racional:

Por más que quiera apegarse a los cánones de modelos científicos positivistas muy objetivos, racionales y empíricos, su episteme acoge ese elemento ambiguo y sui generis, cargado de connotaciones subjetivas y hasta irracionales, que recibe de Freud el nombre de *phantasieren*. (S. a.: 138)

Como lo hiciera Ricœur, Beuchot sostiene que el psicoanálisis no es más que una “hermenéutica incompleta” (op. cit.: 87), y la ciencia actual nunca le ha dado el trato de disciplina científico-natural; no existe ciencia en el “*phantasieren*”, éste nunca podrá ser entendible en términos de objetividad científica ni ser abordado desde ella:

Para Freud, el estudio de la psicología llama a lo que no es observable y objetivo, es decir, a lo que es imaginable y subjetivo, incluso bajo formas rechazadas, tales como la revelación y la adivinación, pero que vuelven revestidas (o disfrazadas) en el fantaseo...De este modo se puede hacer hablar al fantasma del inconsciente, por transformación o fantaseo, lo cual nos hace ver la importancia que tiene el libre juego de las asociaciones de lo imaginario y lo racional en la epistemología freudiana. (Op. cit.: 137)

El psicoanálisis se encuentra, desde esta perspectiva, más cercano a la historia, a la poesía y a las disciplinas de tipo interpretativo que a las llamadas ciencias exactas.

Beuchot considera que el tomista es un modelo ecuánime para abordar las diversas disciplinas psicológicas a través de los “*significados vivenciados*”. Se trata del movimiento que parte de las experiencias pre-conceptuales para alcanzar el nivel superior de la consciencia: “*paso de lo pre-conceptual a lo conceptual mediante la interpretación de los significados que se hallan registrados en lo más hondo de nuestra psique*” (*op. cit.*: 170). En otras palabras hay que ir de los sentidos externos a los sentidos internos, de la sensación a los cuatro sentidos internos: sentido común, imaginación (fantasía), *vis cogitativa* y memoria sensitiva.

Buscando completar los vacíos que el psicoanálisis de Freud dejó, Beuchot ofrece un planteamiento: dar mayor interés a la cogitativa, que es la que capta los datos pre-conceptuales, de suyo pre-verbales, afectivos, emotivos, alegóricos, altamente simbólicos, subjetivos y por tanto no universales, con la finalidad de elaborar una consistente estructuración entre las experiencias de la facultad cogitativa con la voluntad y con el conocimiento. Se estaría hablando así de un ser humano que incorpora de manera integral la riqueza de sus vivencias pre-conceptuales, primigenias, con su capacidad conceptual de ordenación y sentido de la realidad. “*Pensamos con todo nuestro ser*”, y repitiendo Beuchot la frase de Santo Tomás de Aquino ofrece la unión entre el mundo del inconsciente, la ética y la antropología:

Y la “vida intelectual” no está desligada de los estratos anteriores, aunque tiene la capacidad de dirigirlos...Inclusive, de esos estados profundos surgen nuestras orientaciones prácticas o praxeológicas, nuestra conducta. (*Op. cit.*: 178)

Los propios rasgos visibles del cuerpo y de la conducta son expresiones de realidades no verbales y profundamente simbólicas, que nos colocan frente al mito, a la creencia y a nuestro yo más profundo, el oculto. Pensemos por ejemplo en las cinco categorías de Paul Ekman y Wallace Friesen para los movimientos y los gestos: los emblemas o signos no verbales que poseen traducción verbal; los ilustradores con sus seis subclases: batutas, ideográficos, deícticos, espaciales, cinetográficos y pictográficos; las manifestaciones de afecto con sus expresiones de estados emocionales; los reguladores que controlan los

intercambios de comunicación y los adaptadores resultado del aprendizaje para controlar la diversidad de situaciones personales y sociales de la vida. Todos ellos reflejan, en la vida social, que es un sistema consciente y regulado de comportamientos, su fuerza vital inconsciente en sus infraconductas e infragestos. Son poderosos iconos, modelos, análogos de la vida misma (*cf.* Serrano, 1980: 130-148).

Los sueños, las fantasías, los mitos, las leyendas, los símbolos, los arquetipos, las experiencias más íntimas de Dios, el éxtasis místico, el tiempo sin tiempo y la captación de la trascendencia están vinculados a la hermenéutica. Todos son parte de la trama de la vida, todas experiencias que conforman el horizonte de comprensión, interpretación y significación del mundo exterior e interior, de la consciencia despierta y de la noche del alma y de la psique.

CAPÍTULO III

Formas, funciones y marcas en los derechos humanos en la visión de Mauricio Beuchot. Ser, prâxis y rastros imperecederos en el iusnaturalismo

3.1. Formas del iusnaturalismo

El capítulo II adelantó en la comprensión de estos tres aspectos –los nombré facetas— que observo en la hermenéutica analógica. Además propuse el nombre de dialógicas porque no son entidades comunicadas e independientes sino que las tres contemplan y propician una comunicación que Beuchot llama precisamente analógica, en la que se rescatan similitudes y diferencias de una manera prudencial.

La razón dialógica que quedó establecida en las páginas precedentes, se va a reflejar ahora en el tema de los derechos humanos, esto es, en la necesidad de acordar qué es un derecho, dónde nace y cuál es su horizonte, en un tiempo como el actual, en el que se mira al derecho humano como una especie de “permiso” para hacer lo que se quiera.

Así, este capítulo abordará el iusnaturalismo en los habituales órdenes formal, funcional y de profundidad en la experiencia humana, siguiendo este diálogo entre los elementos ontológico, práctico y experiencial.

Inicio este capítulo con una frase de Beuchot, que será una especie de eje y de resumen de todas las reflexiones que el filósofo nos ofrece en torno a este fundamental tema:

A veces me preguntan por qué uso para los derechos humanos el término “naturaleza humana”, si puedo usar las “necesidades humanas” o la “dignidad humana”. Unas y otra me remiten a lo mismo, pues ¿de dónde surge la dignidad humana sino de la naturaleza humana y a qué responden las necesidades humanas sino a la misma naturaleza humana? (Hopkins, A., 2011. *La filosofía sale a la calle, entrevista a Mauricio Beuchot* [en línea]. Disponible en: <<http://impreso.milenio.com/mode/9056530>> [consulta: 04 abril, 2012])

¿Qué papel relevante juega el concepto de iusnaturalismo en la hermenéutica de Beuchot? Sin duda fonal dado que tiene como punto de partida y de llegada de su pensamiento la ontología. El hombre es ser, su ser es naturaleza humana, por ella se

pregunta sobre el ser, por ella y con ella aspira al ser. Características que le son propias, esenciales, eminentemente personales; en la naturaleza humana el hombre encuentra no sólo su ser sino su trascender:

El hombre es parte de la naturaleza y a la vez la trasciende...es lo que ha llegado a ser desde la naturaleza lo que hace que la trascienda, pero haciéndolo sin abandonar esa naturaleza desde la que se ha elevado a la razón y autoconciencia. (Pérez Tapias, 2005: 184)

Naturaleza humana, ley natural y derechos humanos son abordados por Beuchot de tres maneras:

A) Por la ontología, que le permite llegar a la trascendentalidad de la naturaleza humana.

B) Por la filosofía pragmática, de base peirceana, que le permite abordar los derechos humanos como iconos o modelos de la perfección humana.

C) Por la filosofía analítica, que le ofrece contenido epistemológicos para fundamentar los derechos humanos.

El esfuerzo de Beuchot de este triple análisis se da porque pretende llegar a la unidad entre ser y hacer, que da una visión integral de la persona, en suma, desea ontologizar la pragmática y pragmatizar la ontología:

...por eso yo trato de pragmatizar la idea de naturaleza humana, dándole más dinamicidad y flexibilidad respecto de los casos particulares; pero trato de ontologizar la pragmática, para que no se reduzca a los casos, de modo que la naturaleza humana no pierda toda su estabilidad (i. e. su universalidad y su necesidad), sino que sea analógica. (1999a: 48)

Éste será un método que aplicará en toda su obra relativa a los derechos humanos. Fundamentar los derechos humanos en la dignidad del hombre precisa una naturaleza humana analógica e icónica de base trascendental, así, al abordar un derecho humano se pondrá atención a los aspectos individuales e históricos, al tiempo que se anclará, por así decir, en su base y estructura universal y formal, para no perder de vista la trascendencia de la persona humana, llamada a la verdad y al bien.

En plena posesión de sí, el hombre afirma su humanidad y en ella se asientan los principios del ser: materia y forma, potencia y acto, es decir naturaleza humana.

Santo Tomás de Aquino afirma que la naturaleza humana “*aunque múltiple en sus partes, es una en cuanto al todo*” (*Summa theologiae*, I-II, q.94 a.2, ad2). La naturaleza humana es el todo y la ley natural, algo propio de la razón, consecuencia de ésta, por tal motivo “*todos los actos de virtud pertenecen a la ley natural, porque la propia razón dicta naturalmente a cada cual que obre virtuosamente*” (*Summa theologiae*, I-II, q.94 a.3, ad3). Massini presenta lo que para él son las cinco aportaciones de mayor importancia del Aquinate con respecto a la ley natural:

Primera: Santo Tomás desarrolla y extiende la doctrina aristotélica de una manera más inteligible, profunda y completa y depura nociones aristotélicas que el Filósofo había dejado sin aclarar.

Segunda: Santo Tomás estudia muy profundamente el derecho romano que lo coloca en el camino de una literatura jurídica vasta, así como de un vocabulario preciso, técnico, que le permite desarrollar una teoría muy completa de la justicia.

Tercera: De Aristóteles a Santo Tomás nace, se difunde y se consolida el cristianismo y los conceptos que le son propios y que son base de la igualdad, la virtud social, la justicia:

...creación de toda la realidad de la nada por un Dios absoluto y eterno; ordenación divina de todo el universo, en especial de la vida humana; la persona y su dignidad; carácter trascendente de la felicidad y del destino humanos, más allá de la sociedad política; universalidad del mensaje salvífico cristiano, que trasciende sociedades y culturas; la gravedad de la vida, en cuyo transcurso se define definitivamente un destino eterno. (2006: 166-167)

La noción de justicia derivada de la ley natural, guiada por la razón y dirigida al bien alcanza así su máxima expresión en la *cáritas* cristiana; obrar libre y ley, humanismo y derecho, quedan unidos para llevar al hombre a la vida virtuosa:

Bien es lo que todos los seres apetecen. Este, pues, será el primer precepto de la ley: Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste. (*S. Th.*, I-II, q.94 a.2, ad3)

Cuarta: El “*universalismo de la justicia*” cuyos principios son inmutables y dados para todos, como ya se había escrito arriba. En efecto, Santo Tomás escribe que “*las cosas que pertenecen a la razón misma de justicia, de ningún modo pueden cambiarse*” (*Sentencia Libri Ethicorum*, V, XII, 729), e igualmente dirá, cita que toma del *Decretum* de Franciscus Gracianus (Jean Gratien) (p. I, d.5 prol.): “*el derecho natural comenzó desde el principio de la criatura racional. Y no se cambia con el tiempo, sino que permanece inmutable*” (*Summa theologiae*, I-II, q.94 a.5, ad3).

Los primeros principios de justicia expresan universalmente lo que es justo por naturaleza.

Quinta: La noción fundamental para la historia humana de “bien común”, que Aristóteles desconocía (*cfr. Summa theologiae*, II-II, q.58 a.5; II-II, q.61 a.1, ad4). El bien común es el fin del derecho, de ahí que la ordenación de la ley debe tener al servicio de todos los que conforman –y confirman— la comunidad.

La filosofía tomista, como vemos, ha hecho una invaluable aportación al desarrollo del pensamiento y la civilización en los órdenes jurídico, político, moral, social, cultural y humanitario en Occidente y más allá de él. Mauricio Beuchot no es ajeno a esto ya que el pensamiento del Aquinate es la base para que fundamente sus ideas sobre los derechos humanos y la dignidad de la persona humana.

Vayamos ahora al estudio del iusnaturalismo de Beuchot. Lo haré siguiendo las nociones de naturaleza humana, ley natural y derecho natural.

3.1.1. Iusnaturalismo y crítica al posmodernismo

Beuchot expresa que hay una renovada consideración hacia el tema de la naturaleza humana. En *Los católicos mexicanos y los derechos humanos en los últimos 50 años*, los versos que el poeta latino Horacio dejó en una de sus *Epístolas: Naturam expellas furca, tamen usque recurret* (“*Puedes expulsar con el bieldo la naturaleza: volverá de cualquier*

forma a pesar de todo”) le servirán de pauta para afirmar que los temas de la naturaleza humana, el iusnaturalismo y los derechos humanos vuelven hoy a entrar de lleno en los debates sociales, culturales y políticos.

Beuchot enumera algunos datos importantes para el desarrollo de su visión analógica con respecto al iusnaturalismo:

a) De los variados tipos de iusnaturalismo, cada uno cuenta con su propio tipo de derecho y su propio tipo de naturalidad.

b) El iusnaturalismo es antiguo cuando defiende la noción de derecho objetivo y habla de ley natural.

c) El iusnaturalismo es moderno cuando defiende la noción de derecho subjetivo y habla de derecho natural.

d) La naturalidad es antigua cuando se refiere a las necesidades derivadas de la naturaleza humana o de las inclinaciones naturales.

e) La naturalidad es moderna cuando se refiere al concepto de “estado natural” del hombre.

f) La Revolución Francesa postuló derechos humanos que se aplicaron exclusivamente a los europeos, sin embargo éstos no tuvieron cumplimiento en las personas de sus colonias.

g) La Escuela de Salamanca postula los derechos humanos no sólo para españoles y europeos sino para todo ser humano habitante de las colonias (*cfr.* 1998c: 56-57).

Beuchot coincide con Blandine Barret-Kriegel (*Les droits de l’homme et le droit naturel*) al afirmar que los derechos humanos no nacen en el siglo XVIII con la Revolución Francesa sino en pleno siglo XVI con fray Bartolomé de las Casas y otros pensadores novohispanos, todos humanistas. Beuchot sigue este proceso: Santo Tomás de Aquino va a influir en los tomistas de Salamanca en el siglo XVI (Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto) que estudiaban a la escuela nominalista y a Ockham por la vía de Gerson, Maior y Almain, quienes dan la pauta para una fundamentación filosófica de la persona humana, su naturaleza y sus derechos.

El concepto de persona de Beuchot es cercano al de Santo Tomás de Aquino quien a su vez lo toma del de Boecio.

En efecto, el Aquinate defendió el concepto de persona de Boecio, “sustancia individual de una naturaleza racional”:

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt. Actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, inquantum significant singulare in rationalibus substantiis. (S. Th., I – IX q. 29 a.1)

[“Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más especial y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo actuadas como las demás, sino que también actúan por sí mismas. Pero las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es persona. Por eso, en la definición de persona que se ofreció, entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade “naturaleza racional” por significar lo singular en las sustancias racionales”].

Persona es un término análogo que se predica con mayor propiedad de la Persona Divina y después de la persona humana. Su grado de espiritualidad le otorga el poder de dirigir el destino de su naturaleza:

Por estar en dicha naturaleza, tiene un aspecto espiritual, por el cual tiene conciencia y libertad; es responsable, y, por ser espiritual, tiene capacidad de trascender la historia natural. (“La persona humana y su proyección a lo social, según Santo Tomás”, *Logos*, Universidad La Salle, México: 1989: 61)

Igualmente del Doctor Angélico toma la naturaleza racional (cfr. *Sum. Theol.*, I, q.29, a. ad.2; I, q.29, a.3, c; y *De Pot.*, q.9, a.3.; q.9, a.1. c) como fuente de la dignidad ontológica de la persona humana.

Pero la verdadera aportación que hace Beuchot a la noción de persona la constituye su idea de la autoposesión: “Persona es un individuo racional y volitivo autoposeído”, define Beuchot en la *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino (135)*, no sólo inteligente y libre sino en total posesión de sí, consciente de su ser y de su obrar. Por estas facultades se da tanto la perfección como la perfectibilidad de la persona. La inteligencia, que es teórica y práctica, dirige a la voluntad para alcanzar los fines propios tanto de su naturaleza personal y como de la vida social:

Para lograr una perfección, las relaciones entre las personas abarcan ambos aspectos, son relaciones cognoscitivas (cultura) y relaciones prácticas (morales y de trabajo)...En un nivel primario, se requiere la atención a la práctica, pero regida ya por elementos teóricos —algunos conocimientos inmediatos— y dirigida hacia una mayor perfección de la vida teórica, pues la inteligencia-razón, en su forma de sabiduría, es la que establece el orden. (2004f: 183-184)

¿Qué es para Beuchot la naturaleza humana?, él proporciona esta definición:

Es la esencia, aquello por lo que el hombre es y se comporta como tal, es algo invariable permanente e identificador del propio hombre. La naturaleza humana es la índole propia del ser humano, su peculiar esencia o manera de ser, en tanto que efectivamente dada en él como su más radical principio activo. (2000: 61)

Por este principio radical la persona no sólo es, sino que sabe de sí, no es un concepto sino una realidad. La naturaleza humana no es una idea ni está separada del ser del hombre, es por ella y en ella que:

...en cada persona humana existe una real estructura fundamental que, en cuanto la observamos en las demás personas humanas y la captamos como constitutivo caracterizador y especificador suyo, la universalizamos conceptualmente y la llamamos naturaleza humana. Es la estructura ontológica del ser humano. (*Op. cit.*: 62)

Pero la de Beuchot es, además, una naturaleza humana analógica e icónica. De ella señala lo siguiente:

...atenta a los individuos de los que se obtiene por abstracción y atenta a la aplicación diferenciada de su contenido a los mismos individuos humanos, según las circunstancias concretas en las que se encuentran, pero sin renunciar a esa universalidad (analógica e icónica) que tiene. (1999a: 46)

En virtud de la iconicidad la naturaleza humana se predica de todos los hombres, esto es, en su universalidad, pero al mismo tiempo atiende a sus semejanzas pero con predominio de las diferencias, es decir, la universalidad, esencia y perennidad de la naturaleza humana toma en cuenta las circunstancias individuales e históricas. Mirando lo particular y lo comunitario se da una “universalidad circunstanciada, analógica” (op. cit.: 56).

La idea de una naturaleza humana analógica e icónica la toma de Santo Tomás de Aquino y de Peirce dado que:

Hay una naturaleza humana, que no cambia substancialmente, pero que cambia en aspectos propios y accidentales, y, por lo tanto, va adquiriendo diferente aplicación, según la cultura e incluso según el caso. (Op. cit.: 56)

Beuchot identifica la naturaleza humana con dos potencias –inteligencia y voluntad—que dan la característica fundamental de libre al obrar humano: “Por la conciencia y la voluntad, la persona es dueña de su destino”, es decir, “crea un orden” (“Los factores originales de la sociedad en Tomás de Aquino”, Logos, Universidad La Salle, México, 1990: 39). Cada acto llevado a cabo por la persona humana, en tanto racional, volitivo y libre, le corresponde, ontológicamente, unos bienes, éstos son los derechos humanos, que, a saber de Beuchot, “están en el estatuto natural del propio hombre...algo que le es suyo por naturaleza” (2000: 63).

Actualmente se emplea el término derechos humanos, Beuchot también lo usa pero añade que son éstos “los derechos más fundamentales” (2004f: 182) del hombre.

El derecho natural por antonomasia es el derecho a la propia existencia, su defensa, cuidado y preservación se da en virtud de la ley natural, que Beuchot define como “el conjunto de preceptos de la razón natural que regulan el obrar humano en orden a los fines del hombre” (2000: 68). Así quedan entrelazadas naturaleza humana y ley natural, pues

la persona humana persigue su fin, que es el perfeccionamiento de sus potencialidades según los dictados de la recta razón en virtud de su dignidad.

Enrique Aguayo hace una aportación personal al dividir la dignidad humana en tres tipos:

La dignidad de la persona tiene tres dimensiones: ontológica, teológica y ética.

1. Ontológica es la dignidad que toda persona tiene por ser persona.

2. La dignidad teológica consiste en que por ser criatura de Dios, toda persona es valiosa.

Ambas dignidades no son susceptibles de aumento o disminución y son iguales para todos los individuos.

3. La dignidad ética proviene de las acciones y depende de cada ser humano: entre más buenas sean esas actividades, más digna será la persona; entre menos acciones buenas lleve a cabo, menos digna será. (2004: 26-27)

Yo añadiría que la dignidad ontológica y teológica son prueba de la creación de un universo y un mundo buenos por parte de Dios, es en la dignidad ética donde surgen las acciones contrarias a la naturaleza humana, que alejan al hombre de su verdadera esencia y estatuto trascendental. Esta dignidad eminente de la persona es llamada por Beuchot espiritualidad:

La espiritualidad es la raíz última de la persona. Y es que la simplicidad del espíritu es la única que puede explicar la inmutabilidad con que permanece a pesar de las múltiples e incesantes mutaciones que padece en su pensamiento, en su voluntad y en su actuación; ello explica ese algo eterno en la propia temporalidad e historicidad humanas. (“La persona humana y su proyección a lo social, según Santo Tomás”, *Logos*, Universidad La Salle, México 1989: 59)

Para Enrique Aguayo, el iusnaturalismo de Beuchot es por fundamento analógico, dado que:

...aun cuando la naturaleza humana es universal (univocismo), tiene un ámbito de realización no unívoco, sino analógico, el de las culturas (diferencias), que son distintas caras de la misma realidad. Además, de una manera no meta-filosófica, sino dia-filosófica, se señalan elementos universales culturales, esto es, interculturales y, por lo mismo, transculturales, es decir, que de

un modo analógico son aceptados por las distintas culturas, como la conservación de la vida, de la integridad, de los hijos, de las convicciones [...] Este iusnaturalismo es, además, icónico, porque la naturaleza humana es tomada como un modelo, paradigma, icono o universal concreto, cuyo conocimiento se va enriqueciendo y modificando históricamente. (2004: 187)

Además de analógico e icónico el iusnaturalismo beuchotiano es ontológico y pragmático, e igualmente toma elementos conceptuales de la filosofía analítica en lo relativo a los derechos humanos considerados como derechos morales, (cfr. 1999a: 59-60), basado en:

...la teoría de las clases naturales de Quine, Kripke y Putnam, sin las cuales no puede haber semántica, ya que se dejaría sin explicar el funcionamiento de los términos generales, que lleva a la idea de que las personas humanas son una clase natural, con argumentos semejantes a los de Wiggins. Y, en la línea de Finnis, de las características de la naturaleza humana va extrayendo derechos que se le deben de manera universal y necesaria. (Aguayo, 2004: 186)

Y no debe olvidarse el elemento hermenéutico en Beuchot, dado que la persona humana se hace a sí misma dentro de la cultura y su diversidad. Otro elemento a destacar lo constituye la fundamentación ontológica entre Ética y derecho, dado que la norma, la ley, es la expresión de la vida moral y las virtudes de la persona: “*las necesidades básicas guardan iconicidad analógica con la naturaleza humana, y por esa misma iconicidad resplandece la inmensa dignidad del hombre*” (op. cit.: 59). Los principios de la ley, al aplicarse analógicamente, toman en cuenta las circunstancias concretas de la dinámica humana y esto hace que surja una unidad entre la norma (lo universal) y la proporción (lo analógico) en la práctica de la virtud moral. Beuchot ofrece el ejemplo de la justicia, que precisa de la prudencia:

La justicia o se universaliza o no es justicia, pero no se universaliza de modo igual, es proporcional o analógica. Tiene que ser aplicada por otra virtud, la de la prudencia, en este caso iuris-prudentia, a los casos particulares, sobre todo en los que llevan conflicto entre derechos y los que conllevan dilemas acerca de los mismos. (Op. cit.: 70)

La cultura moderna ha adoptado dos formas de acercamiento a la *jus naturale*: unos, los iusnaturalistas de la escuela moderna del derecho natural, que lo conciben “*como una libertad natural del hombre*” (2000: 70), una suerte de estadio natural de libertad regulado por la naturaleza en el que el hombre obra según su juicio; otros, los iusnaturalistas racionales, que conciben la recta razón como el estado perfecto de la naturaleza humana que regula las leyes sociales y las leyes positivas. Este tipo de iusnaturalismo termina separando el derecho natural y el derecho positivo y diluyendo el estatuto universal y permanente de la naturaleza humana y haciéndola depender exclusivamente de las circunstancias históricas. Beuchot señala tres características del derecho natural moderno:

Primera: Distinción entre estado natural y estado civil.

Segunda: Traslado del estado natural al civil mediando un contrato social.

Tercera: Naturaleza humana entendida de manera empírica, no metafísica.

La conclusión lógica es la separación entre derecho y moral en el iusnaturalismo moderno y por consiguiente el alejamiento de la metafísica según lo explica Beuchot:

El abandono de la metafísica para explicar el derecho haría radicar éste en el propio hombre como un ser independiente y libre. De este modo, el derecho constituiría la actividad racional para proteger esa independencia y esa libertad, creando un derecho individualista, constituyendo lo que ahora conocemos como derechos subjetivos que pertenecen al individuo y que son fundamento de su libertad. Esta visión de los derechos humanos como derechos subjetivos no sería otra cosa que una idea conteniendo profunda carga individualista...egoísta...insolidaria y propia del mundo liberal. (*Op. cit.*: 73-74)

Es necesario revertir esta forma de abordar los derechos humanos, lo cual se logrará al devolverle su fundamento ontológico, metafísico y trascendental. Para regresar a esta integración esencial Beuchot propone los siguientes principios rectores para los derechos humanos:

Primero: Anteriores a la ley positiva y preexistentes al Estado y las autoridades emanadas de él.

Segundo: Anteriores al derecho positivo.

Tercero: Radicados en la naturaleza humana.

Cuarto: Independientes de cualquier tipo de consenso por parte de la sociedad política.

Quinto: Independientes de los dictados de la mayoría.

Su único fundamento es la naturaleza humana, perenne, por la que la persona se posee en su humanidad inteligente, libre y llamada a la realización de su ser.

El de Beuchot es un iusnaturalismo clásico, es decir tomista. Él explica la razón:

Prefiero el iusnaturalismo clásico porque es más ontológico, y no solamente deontológico o axiológico –como el nuevo, de los derechos morales—. Me parece que el iusnaturalismo clásico, al fundamentar los derechos del hombre en la naturaleza humana, los dota con una base plenamente ontológica –aunque sanamente pragmatizada o semiotizada—, y también antropológico-filosófica, de la cual el aspecto axiológico y deontológico será la resultante. (1999a: 48-49)

Sin embargo Beuchot renueva el iusnaturalismo clásico gracias al modelo analógico:

Mi iusnaturalismo es analógico, porque ve la aplicación proporcional según la defensa del bien común y de la dignidad humana, en cuyo caso se tendrá que favorecer a los más desvalidos. (1998c: 61)

Los fines del iusnaturalismo analógico son la defensa de la vida y de la dignidad de la persona humana, la promoción del bien común y la justicia y la atención al pobre y desvalido. La prudencia propia de la analogicidad permitirá “que se favorezca más a la persona que al solo y frío cumplimiento de la ley” (ibídem., 61).

El iusnaturalismo de Beuchot es clásico por su cercanía al modelo tomista, analógico por integrar naturaleza humana y cultura humana, histórico por abordar el destino humano en su realidad existencial concreta, y mestizo por su poder integrador de lo universal y ontológico –el ser— con lo particular y ético –el hacer—.

En el derecho natural se fundan racionalmente los derechos humanos por ser el primero “una ley que corresponde a la esencia o naturaleza humana” (op. cit.: 62). El derecho natural es esencial al hombre y de él deriva tanto su universalidad como sus especificidades.

La línea de pensamiento de Mauricio Beuchot no concuerda con la visión que la posmodernidad hace del universal, la trascendentalidad y la perennidad del ser y del hombre. No acepta la línea posmoderna de Foucault, quien habla del alejamiento que debe tener la filosofía del sujeto trascendente. Para él, todo lo que se ha llamado antropológico no muestra de manera verdadera el ser del hombre, bajo el manto de la razón universal se ha perdido de vista la realidad humana en su expresión auténtica. Lorite Mena expresa que:

De ahí que el pensamiento deba des-construir el tema, remontando hasta sus orígenes de constitución para mostrar el subsuelo de esa evidencia universal y necesaria que es el hombre como un simple conjunto de conexiones, de encuentros y de estrategias del saber, donde quedará patente su contingencia, su carácter de efecto significativo –su misma posibilidad de desaparición—. (1992: 214)

Foucault, en efecto, había hablado de des-construir el asunto antropológico en *Las palabras y las cosas* (2005), especialmente en el capítulo IX, “El hombre y sus dobles”, para desmitificar el supuesto carácter infinito y trascendente del hombre, y propondrá entonces que para volver al “*retorno al origen*” de la filosofía se deberá analizar de nuevo este “*sueño antropológico*” (cfr. 319-325).

Un ejemplo de lo que suscita este importante tema está representado por el debate que sostuvieron Foucault y Chomsky en la Universidad de Amsterdam en 1971. Uno de los temas abordados me interesa especialmente, el de la naturaleza humana. En ese encuentro Chomsky se mostró cercano a la idea de que hay algo estable, perenne y universal en el hombre, hay, en suma, una naturaleza humana, a esto responde Foucault expresando su desconfianza en ella y sosteniendo que:

No fue mediante el estudio de la naturaleza humana que los lingüistas descubrieron las leyes de la mutación consonántica, ni Freud los principios de interpretación de los sueños, ni los antropólogos culturales la estructura de los mitos. Creo que en la historia del conocimiento el concepto de naturaleza humana cumplió, ante todo, el rol de un indicador epistemológico para designar ciertos tipos de discursos vinculados o contrapuestos a la teología, la biología o la historia. Me resultaría ver allí un concepto científico. (2007: 14)

El concepto de naturaleza es para Foucault una expresión que indica una clasificación o bien una condición para que pueda darse un discurso sobre el hombre y su realidad, mientras que Chomsky expresará que hay realidades humanas que no tienen que ver con lo físico y que están más allá de ser simples “conceptos científicos”.

El estudio y profundización de la naturaleza humana queda reducido al ámbito de una literatura más o menos científica. El esfuerzo, por tanto, debe ir a la incorporación de un estatuto analógico que permita que filosofía, teología, biología y otras disciplinas del saber aporten cada una, desde sus estructuras y márgenes de pensamiento, ideas que permitan un conocimiento cada vez más claro, preciso y profundo de lo que la naturaleza del hombre es. Vicente De Haro, al hablar del prejuicio posmoderno contra la ontología y el negacionismo de la metafísica, ha dicho:

Quienes han querido hermeneutizar del todo la filosofía, han terminado clausurándola. En cambio, una hermenéutica que reconoce su fundación metafísica, se abre un espacio en la especulación: en las relaciones del texto con el ser (del texto como ser, y del mundo del texto como objetivación del ser), la hermenéutica garantiza su viabilidad. (“El horizonte ontológico de la hermenéutica. Metafísica, hermenéutica analógica y hermenéutica metafórica”, *Vera Humanitas*, vol. XX, núm. 37, 2004: 130)

En la misma línea de pensamiento José Antonio Dacal Alonso ofrece un diagnóstico sobre el posmodernismo en *Reflexión sobre los deberes humanos*:

La mayoría de las filosofías contemporáneas por su rechazo a la metafísica u ontología no encuentran puntos sólidos para su discurso conceptual, y se limitan a enfatizar parciales aspectos epistemológicos, lógicos, lingüísticos, psicológicos, sociales e históricos, sin poderlos integrar y sí en cambio otorgándoles un valor absoluto. No es que esos aspectos epistémicos y lingüísticos sean desdeñables, no, de ninguna manera, incluso pueden enriquecer nuestra comprensión de los temas. Lo deficiente e incorrecto es la visión reduccionista y relativista que impide avanzar en la construcción de la ética, la política, el derecho y la sociedad de manera más sólida y articulada. (2010: 16)

La disolución de lo universal, la negación de la metafísica y la sustitución de la hermenéutica por una mera invención narrativa que se muestra como analítica y científica cuando en realidad es una simple pieza de literatura pseudo-científica, han creado una pluralidad que se presenta como ambigua, sin referencia y relativista, poniendo en crisis la razón analógica que busca de manera proporcional concordancias entre los discursos metonímicos y los metafóricos. El panorama es presentado así por Beuchot:

Ya no se tienen ni se quieren metarrelatos fundadores (como la epistemología y la metafísica y la misma filosofía de la historia). En lugar de unificación justificadora, se abre el paso a la segmentación del saber, se abandona el pensamiento universalista y monolítico para dejar lugar a la diferencia, al más completo pluralismo. (1996b: 42)

Beuchot indaga la razón por la que disciplinas como la metafísica, la ética, la estética y la religión son abordadas como carentes de fundamento para los pensadores posmodernos, para quienes la ética y la estética no presentan enunciados científicos sino emotivos, sentimientos basados en estados de ánimo, subjetivos y sin fundamento en la experiencia objetiva; la religión presenta un ser fuera de este mundo y por tanto inverificable; pero es la metafísica la receptora de la mayoría de las críticas: “En primer lugar, no tiene un criterio de verificación controlable. En segundo lugar, pretende habérselas con una realidad trascendente” (“Lenguaje y metafísica en Alfred J. Ayer”, *Logos*, Universidad La Salle, México, 1991: 15-16).

Para Beuchot, sin embargo, carece de sustento la negación estructuralista del sujeto y toma como punto de partida la epistemología:

Aun cuando se descentran el yo y la vivencia del hombre, quedan sus operaciones, y las estructuras no pueden explicarse sin las operaciones, puesto que surgen de éstas. Es decir, el ser de las estructuras es su estructuración, a través de las operaciones de autorregulación y construcción de la estructura...Esta crítica se basa en otra, más de fondo: el estructuralismo no puede olvidar que no hay estructura si no hay una construcción abstracta o genética. (“Jean Piaget y la estructuración genética del lenguaje”, *Logos*, Universidad La Salle, México, 1985: 56-57)

El estructuralismo precisa, de manera necesaria, la inclusión de una ontología y su respectiva epistemología que resguarden al sujeto –persona humana— para no encerrarlo en una inamovible estructura.

La actual desconfianza en la razón, excesiva fe en lo tecnológico y deseo de vivir en la inmediatez del posmodernismo, ha puesto en crisis no sólo el pensamiento sino la forma de ser y vivir del hombre. Beuchot destaca además la disolución de la filosofía en el relato:

...no resulta ya tan clara la distinción entre la filosofía y la literatura...ya no hay posibilidad de argumentación, sino sólo de narración; en lugar de argumentos se ofrecen relatos. Y estos relatos son efímeros, contingentes; no pretenden la universalidad ni la necesidad, a veces ni siquiera la verdad, sino únicamente la verosimilitud. De la epistemología y la lógica se ha pasado a la estética y la retórica (y aun a la poética)...El racionalismo y el empirismo han dejado lugar a la fantasía y a la sensibilidad emotiva, es decir, a sus láteres más débiles. (*Op. cit.*: 13)

Las ciencias experimentales, por su parte, atentas a su discurso interpretador y transformador se alejan paradójicamente de las profundas carencias de la realidad social.

Según el pensamiento posmoderno, la visión del mundo, la cultura y los valores de la modernidad han generado vacíos en lo teórico y en lo práctico, por tanto hoy somos testigos de la consecuencia más devastadora: la disolución del sujeto que había previsto el estructuralismo. Alejandro Martínez de la Rosa cita algunas características de la visión del mundo posmodernista, que se encuentran en parte en la Escuela de Frankfurt y que han derivado en el relativismo, el consumismo y el nihilismo:

...la crítica de la Razón, la apología de la diversidad, la relatividad de la ciencia y la axiología, pero extrema sus vertientes en el existencialismo y el nihilismo, que recaen en el relativismo y en una forma de eutanasia social...Los postmodernos critican los conceptos modernizadores lúcidamente, al igual que la Escuela de Frankfurt, pero asumen que su lucha contra ellos es imposible, por ello aluden a un bienestar como puedan, una especie de escapatoria del yugo

modernista, lo cual muestra su desencanto pero también su agnosticismo, su conformismo, su escepticismo y su incredulidad ante la acción social. (2003: 35)

Este desencanto de la Razón como luz, como esclarecedora de la realidad y como apoyo del hombre en su existencia ha favorecido el surgimiento de una desconfianza en los valores universales, que son vistos como obsoletos e incapaces de ofrecer una base existencial apropiada para el desarrollo humano. Hans Küng sostiene que el desmantelamiento de los valores de la modernidad dio como resultado un nuevo orden del mundo, el posmodernismo, que entre otras cosas se distingue por:

- a) Cambio en la configuración política que va del eurocentrismo al policentrismo.
- b) Ciencia y la técnica al servicio de la guerra y su consiguiente poder aniquilador.
- c) Surgimiento de los movimientos pacifistas.
- d) Crítica a la civilización: la razón, el progreso, la alienación originada por el consumismo.
- e) Surgimiento definitivo del movimiento feminista en todos los órdenes, político, laboral, reivindicación de derechos humanos, cultural y social.
- f) Nacimiento del movimiento ecuménico, propiciado por el Concilio Vaticano II (*cfr.* 1995: 20).

Según Küng la ciencia de la modernidad ha construido sistemas de explicación de la vida que no han sabido fundar valores realmente prácticos para el desarrollo humano y la convivencia global.

Si tomamos en cuenta los propios elementos formales del quehacer científico:

- a) La inteligencia como instrumento de transformación.
- b) Las metodologías naturales –físicas, biológicas, químicas— junto con las matemáticas como búsqueda interdisciplinar para elevar el nivel de vida de los humanos.
- c) La creación de tecnologías que sean una opción verdadera para ayudar a las mayorías que aún no cuentan con los mínimos bienes y satisfactores.

Sólo se podrá descubrir cuán lejos están los adelantos de ciencia y tecnología para las personas cuando de hecho y de derecho debieran estar al servicio de todos los habitantes del planeta. Al decir que “...*el pensamiento científico-técnico moderno se ha revelado desde el principio como incapaz de fundar valores, derechos humanos y cánones éticos*”

universales” (*op. cit.*: 62) Küng apunta a la responsabilidad que tiene la ciencia con la humanidad para así –respetando los particulares— se pueda acceder a una visión planetaria de los derechos humanos.

La posmodernidad nos ha mostrado que la ciencia no es absoluta sino frágil –como se puede ver en el trabajo de la física, por dar algunos ejemplos, la relatividad del espacio-tiempo de Einstein, la ecuación de Schrödinger, la relación de indeterminación de Heisenberg, las partículas virtuales, las fluctuaciones cuánticas, etcétera— de la misma manera que también nos ha colocado frente a los fundamentalismos y dogmatismos sociales, culturales y religiosos que impiden todo diálogo.

Hay, pues, que replantearse el papel de la tecnología y los avances científicos desde la propuesta de Beuchot, que consiste en abordar la problemática desde dos acercamientos:

1. En el horizonte ontológico, dado que ciencia y tecnología son realidades del ser.
2. En el horizonte antropológico, dado que ciencia y tecnología son parte del proyecto humano.

El hombre es quien otorga el estatuto de ontologicidad a la ciencia y a la técnica, tanto Aristóteles (*Ethica Nichomachea* VI, 3, 1139b16; 7, 1141a19), como el Aquinate (*Summa theologiae*, I-II, q. 57, a3, a4) vieron la conexión que hay entre tecnología y virtud intelectual y práctica.

En efecto, el desarrollo, uso y producción de la tecnología tiene que fundarse en la recta razón para que tanto su operatividad como sus productos sean moralmente buenos. Beuchot se adscribe a la definición de técnica dada en la escolástica, *recta ratio factibilium*:

...la recta razón del hacer o producir, recalcando el carácter de la razón recta, correcta en el sentido de estructurar convenientemente los fines del hombre hacia el fin último terrenal que es la perfección de la vida virtuosa y la felicidad (1996b: 63)

La naturaleza humana, sobre la que el intelecto y la voluntad libre descansan, es la que garantiza que el artefacto, la máquina y las obras de la técnica se pongan al servicio del hombre, hay que “*desarrollar los instrumentos artificiales del hombre sin ahogar lo natural*” (1996b: 60), pide Beuchot.

En el horizonte de comprensión e interpretación de la época actual se ve un enfrentamiento entre la hermenéutica, que tiene un lugar preponderante en las ciencias del espíritu o humanas, y las ciencias experimentales. José María Mardones comenta:

El predominio de las ciencias naturales y su extraordinario éxito medido en logros tecnológicos, ha propiciado una cierta dictadura de la metodología, procedente de estas ciencias. Se creyó y aceptó durante mucho tiempo que *científico* sólo era lo sometido al paradigma lógico empírico entendido frecuentemente, de una forma muy positivista, sin sujeto ni subjetividad que pudiera errar. Desde esta sensibilidad, que tuvo en los representantes del Círculo de Viena a sus últimos grandes representantes filosóficos, no tiene nada de extraño que las reflexiones diltheyanas en torno al “Verstehen” sonaran a puro psicologismo. O. Neurath comparó la ayuda proporcionada por la metodología comprensiva con la procedente de un café: un estimulante quizá para el científico, pero sin valor ninguno a la hora de la declaración científica. Hoy día, es dudoso que se pueda negar el carácter interpretador de todo saber, incluido el de las ciencias naturales. También el paradigma fuerte de las ciencias está sometido a la subjetividad, la polisemia de un sistema como es el lingüístico, a los paradigmas científicos predominantes del momento, de las escuelas y de los “juegos de lenguaje” (Wittgenstein). (Lanceros y Ortiz–Osés, *op. cit.*, 696-697)

Al igual que en la ciencia, en los movimientos sociales no se puede alcanzar un estado de absoluta estabilidad, como señala Enrique Dussel:

Ni la simetría ni la participación perfecta de todos los afectados es posible. Necesariamente, dada la finitud de la condición humana, toda legitimidad es relativa, imperfecta, falible. (2006: [12.22] 96).

Esta tensión entre lo particular –valores practicados en la existencia cotidiana— y lo universal –principios éticos para un comportamiento humano tolerante y compasivo— precisa un ejercicio analógico. Beuchot propone el modelo pluralista cultural: “atento a las diferencias pero también capaz de integrar los aspectos diversos en una cierta semejanza”, este pluralismo analógico: “Respetar particularidades pero acierta a incorporarlas en el seno de alguna universalidad” (2005c: 71). No se puede elevar a los

absolutos ni al individuo ni al grupo, hay que *“mediar lo universal y lo particular, justicia y valores, derechos humanos y derechos colectivos”* (op. cit.: 75).

Pero Beuchot ha sabido ver, y lo señala muy atinadamente, que pensadores posmodernos como Foucault y Savater, entre otros, han llegado a considerar por lo menos la existencia de un fundamento estable, universal. De Foucault toma su libro *La vida de los hombres infames* (“Frente a los gobiernos, los derechos humanos”) mientras que de Savater su obra *Ética como amor propio* (Beuchot, 1999a: 33-42), para decir de ambos autores posmodernos que *“no se puede renunciar a algo universal y absoluto a la hora de sostener los derechos humanos”* (op. cit.: 42). Tanto Savater, que sostiene la existencia de un patrón universal para los derechos humanos vigentes (cfr., 169), como Foucault, cuando habla de un derecho absoluto a levantarse contra el poder que aplasta a la comunidad de hombres (cfr., 313-314), terminan por recurrir al elemento formal, necesario y universal en el abordaje de los derechos humanos.

Al analizar tres de las escuelas hermenéuticas posmodernas –Foucault, Derrida y Vattimo—Beuchot hace notar que la de Foucault es una hermenéutica basada en interpretaciones al infinito; la propia interpretación se convierte en asunto de más interpretaciones cerrando así la posibilidad de un acto interpretativo abierto pero al mismo tiempo acotado, es decir, racional, reflexivo y prudencial. Beuchot recurre al acto y potencia aristotélico para señalar el error del filósofo francés:

En potencia, la serie de las interpretaciones puede irse al infinito; pero, dado que somos finitos, nuestras interpretaciones tienen que parar en algún tope de sentido, de comprensión y de explicación, incluso para que sepamos que pueden irse al infinito. (Op. cit.: 20)

Derrida, por su parte, plantea una *“hermenéutica abocada principalmente a la metáfora...Una hermenéutica metafórica y metaforizada”* (op. cit.: 21), una interpretación que pierde objetividad al abandonar el sistema en aras de la producción simultánea de textos, como lo plantea en *“La différance”* (*Márgenes de la filosofía*). Para ilustrar esta excesiva metaforización, Beuchot toma de Derrida el término “texto”:

Siempre en el fondo de los conceptos abstractos, como un intermediario, está una metáfora. Por ejemplo, en la misma noción de texto hay una metáfora textil, habla de un estrato, de una

textura, de una trama, de una urdimbre (de donde viene “orden”). El mismo lenguaje es un entrelazamiento, un tejido. Los estratos están tejidos unos con otros en los textos. (*Op. cit.*: 23)

Para Beuchot Derrida hace una interpretación deficiente de la metáfora, ella no puede ser unívoca pues en su estructura está precisamente la diversidad, Derrida piensa que metaforizar es captar las semejanzas, olvidándose de las diferencias, cuando la tradición aristotélica y escolástica concibe el ejercicio metafórico como la captación de la semejanza con preponderancia de la diferencia, pues ése es su constitutivo:

...la analogía (y la metáfora es una de sus clases) tiene la diversidad como más propia que la semejanza...Pero Derrida no supo comprenderlo y quiere ahogar lo propio en lo metafórico, lo unívoco en lo equívoco. Las metafísicas univocistas han pretendido traducir la metáfora al sentido propio, a la suppositio propia; en cambio, las metafísicas analógicas no temen a la metáfora, y le dan una suppositio metaphorica, tensionada por la propia en la cadena de posibles significados o interpretaciones. (*Op. cit.*: 26, 28)

Beuchot piensa que el otro como metáfora-ícono de Derrida debe tomar la dirección del otro como “*diagrama-ícono de la sociedad*” (2004c: 173), pues se tiene la riqueza del signo icónico metonímico, que es el diagrama, con la naturaleza analógica, intermedia, mestiza, del ícono, un ser humano colocado, en la historia, en su existencia, en la frontera dada por lo exterior –mundo— y lo interior –ser—.

Vattimo sigue la línea nihilista dejada por Nietzsche y Heidegger, no existe la verdad absoluta ni tiene caso, para el desarrollo de la civilización, hablar de fundamentos eternos o universales. Jean Grondin menciona a Nietzsche como el primero en apuntar al hecho de que no existen verdades únicas sino un perspectivismo situado:

Nietzsche es tal vez el primer filósofo moderno que sensibilizó la conciencia para percibir el carácter fundamentalmente interpretativo de nuestra experiencia del mundo. Lejos de limitarse a las ciencias puramente interpretativas, como la exégesis, la filología o el derecho, el horizonte de la interpretación se extiende a todas las ciencias y modos de orientación de la vida. (2002: 35)

La verdad sólo es posible si sobre ella se aplica el criterio de un análisis perspectivista de la realidad, dado que ningún lenguaje puede erigirse como metalenguaje, no hay, pues, verdades superiores. La hermenéutica de Vattimo, dice Beuchot, “no identifica el ser con el ente, y no busca ya estructuras estables (esencias) ni fundamentos eternos” (op. cit.: 28). La verdad no es verdad de la historia sino verdad histórica, débil, *epocal* diría Beuchot. Hay una desconfianza en ella, en la razón y en el individuo:

...el rechazo de la metafísica por Vattimo es un rechazo débil. Se queda con una ontología débil, a saber, la ontología nihilista proveniente de Nietzsche y Heidegger. Es una metafísica que rechaza el sujeto, porque está desencantada de los engaños de la razón. (*Op. cit.*: 32)

Para Beuchot es necesario volver a la ontología como base para una comprensión cabal de los derechos humanos, que tome en cuenta tanto el liberalismo como el comunitarismo, esto es, el ejercicio de un pluralismo cultural analógico el cual “*estaría obligado a respetar o subrayar más las diferencias de las culturas, pero sin perder la cohesión e interacción que realizan ya de suyo...*” (2006b: 183).

Además de este regreso al fundamento ontológico aspira a una nueva forma de considerar la hermenéutica analógica frente a las ideas nihilistas del posmodernismo: como don y como bienaventuranza:

...ver el bien como un don, y vivir en la perspectiva de los dones, de la donación, de la oblatividad. Además, ver eso como una bienaventuranza, como gracia, en la línea de la gratuidad, contraria a la envidia, a la soberbia narcisista y a la cerrazón frente al prójimo. (1999d: 122)

Esta propuesta lleva la donación desde la dignidad de la persona humana y su trascendencia. La avasalladora realidad de nuestra época, en la que la humanidad ha puesto su esperanza en los adelantos tecnológicos y en el materialismo ha derivado en un exceso de confianza en las fuerzas mecanicistas biológicas (belleza, juventud, rendimiento), psíquicas (instintos, pulsiones), sociales (encuestas, redes sociales, manifestaciones populares) como “valores” de la diversidad cultural, mientras los

espirituales se ven rebajados a meras expresiones de sentimientos personales, carentes de su base ontológica, inmutable y trascendente:

Y al no existir ningún horizonte trascendente se piensa, además, que no hay tampoco metas o ideales que motiven o muevan la fuerza de superación humana. Tiende a anularse entonces todo ímpetu y todo esfuerzo por ir más allá de “lo real”, de “la naturaleza”...Se produce, en fin, un profundo debilitamiento de la condición cualitativa, individual, “personal” del ser humano. (González, J., 1997: 16-17)

En el fondo no hay un verdadero y sólido asidero que garantice el desarrollo de lo más humano que hay en la persona, lo cualitativo, como señala Juliana González, queda suprimido por lo cuantitativo, como vemos que sucede con las fuerzas político-económicas y las leyes de mercado ajenas por conveniencia de los valores de comunión, solidaridad, justicia e igualdad.

En el caso de la falacia naturalista formulada por Henry Sidgwick y trabajada por George Edward Moore en su *Principia ethica* y cuyo antecedente se remonta a Hume, Beuchot demuestra que no se pasa directamente de la realidad natural a la realidad ético-jurídica, no hay un movimiento de “la cosa de hecho” a “la cosa de derecho”, del ser al deber-ser. La clave para hacer una buena lectura e interpretación de ella está en:

Mostrar que no se trata de una inferencia a partir del ser, de la naturaleza. La inferencia se da a partir del bien, que es un aspecto trascendental del ser, y que está en el primer principio de la razón práctica. A partir de ese principio...se infieren los preceptos de la ley o derecho natural. (2004d: 143)

Para superar la falacia naturalista Beuchot considera dos aspectos importantes:

a) El primero implica que en la ontología hay deontología, puesto que el ser es el principio para que se dé el obrar porque:

...sólo se conoce el conocer por el ser, y sólo se conoce el conocer los principios de la razón práctica a través del ser, esto es, los principios del actuar se conocen a través de los principios del ser. (*Op. cit.*: 148)

Para Aristóteles la *phronesis* implica de manera integral tanto la teoría como la práctica, “*la phronesis aristotélica está basada en su ontología*” (1996b: 99), dice Beuchot. Aristóteles concibió la *phronesis* como un saber tendiente por igual a la *episteme* y a la *sophia* (cfr. *op. cit.*: 84).

b) El segundo implica que en la metafísica hay ética, puesto que “*el conocimiento del bien se funda en el del ser*” (2004d: 149).

La falacia naturalista, abordada de esta manera, deja su estatus de problema o conflicto. Resulta claro que el trascendental bondad –su captación como propiedad del ser— el que funda el obrar humano. No hay un “paso de algo a algo” como si se tratara de una ruptura entre ser y deber-ser, sino la base trascendental que une la tríada ser-conocer-hacer, sin divisiones. Gracias a la hermenéutica analógica el hombre puede cavilar que “*...en la trama de nuestros juicios descriptivos hay elementos valorativos*” (1999d: 121). No hay un “paso” que sea falaz; gracias a que el hombre entra en contacto con la realidad puede desarrollar una ética analógica que le permita poner en práctica los valores con que ha de cuidar, promover y defender racionalmente los bienes naturales y sociales. De ahí que Beuchot exprese que, hoy más que nunca, la sociedad necesita el fundamento de una ética de virtudes en la que el justo medio (aquí está la analogía) proporcione la medida exacta para que el uso de las riquezas materiales y culturales sean mesuradas –fronéticas— y alcancen a todo ser humano. Beuchot coloca a la prudencia en un lugar de preponderancia: ella es “*la puerta de las virtudes*” (*op. cit.*: 122), su esencia analógica se abre a toda conducta de nobleza que pueda favorecer un mundo más justo, más unido, más solidario. Alejar la ley natural de la naturaleza humana es desconocer el ser mismo del hombre, su inteligencia y su obrar libre y, en suma, la imposibilidad de estructurar una ley natural ética y unirla a los primeros principios de la razón práctica; el núcleo de los derechos humanos “*es el ser humano como persona con todos sus atributos de dignidad y ser moral*” (Dacal, 2010: 26). No reconocerlo conlleva el peligro de caer en una relativización de los valores. Las formas de vivir concretas, históricas y temporales de la persona, los intereses globales del momento cultural no cancelan la universalidad de la naturaleza humana y de la eminente dignidad de la vida de cada ser humano. En su *Reflexión sobre los deberes humanos* Dacal Alonso proporciona las siguientes ideas:

Ese aspecto situacional en que se ejercitan los derechos, es reconocer un ámbito social con el del valor que encarnan y los acompaña para cada persona, sin que esto signifique relativizarlos, pues están anclados y fundados en algo trascendente, la ley natural moral en los hombres y la ley eterna puesta por Dios en su creación en los diferentes órdenes del desarrollo de los seres, incluso estos derechos humanos van más allá del derecho positivo o de su positivación, pues si no se reconoce ese fundamento superior y objetivo, la valiosidad de los derechos humanos se empobrece o se corre el riesgo de su desaparición. En otros términos, los derechos humanos poseen su dimensión metafísica u ontológica, como la antropológica, ética, axiológica y jurídico-social que distinguimos, pero unimos en su enunciación y desenvolvimiento histórico-cultural. (*Ibidem.*, 26)

De esta manera tenemos una concepción de los derechos humanos que asume la temporalidad con miras a lo supratemporal:

...donde la vida y las libertades de la persona pueden mantenerse y desarrollarse en orden al bien común y a la realización de los individuos en sentido material y espiritual de trascendencia. (*Op. cit.*: 24)

Por su parte Beuchot nos enseña la importancia que tiene hoy la hermenéutica analógica para permanecer alerta ante la excesiva tecnologización de la vida, el vértigo de la sociedad informática, la crisis de los valores fundacionales, los ataques a la metafísica, a la dignidad humana, al humanismo y a la trascendencia de la persona que la posmodernidad y el positivismo —y sus defensores— postulan, y que ha cambiado el modo de comprender al hombre. Las filosofías posmodernas no hablan de vida sino de estructura, no de persona sino de sujeto, no de virtud sino de regla, no de diálogo sino de información, no de comunidad humana sino de sociedad global y no de trascendencia sino de energía cósmica.

Se observa un desvío de la hermenéutica que deviene literatura de paso. No todo puede ser abordado y resuelto desde la razón, existen realidades que no puede cubrir ni explicar del todo.

Por esto debe haber una pertinencia de la hermenéutica analógica que pueda contrarrestar este desvío del fundamento que es la dignidad ontológica de la persona humana:

Hay en el fondo de la hermenéutica una concepción del hombre como libre y como dialogante, con la competencia lingüística y retórica para poder ofrecer argumentos en apoyo de sus interpretaciones, de sus conjeturas hermenéuticas, de modo que haya un control lo más objetivo que se pueda y no quede todo sujeto a la arbitrariedad...(*Op. cit.*: 110)

Que sea capaz de una razón analógica que permita, como dice Beuchot, una consideración a las semejanzas pero con predominio de las diferencias para que a través de la mediación analógica se integren los elementos lógicos y los dialógicos de los discursos sobre lo humano.

Basándome en las enseñanzas de Mauricio Beuchot propongo una acción doble:

a) La defensa de la naturaleza humana como principio rector, universal, perenne de la dignidad de la persona humana.

b) La defensa de la analogía que en su ejercicio prudencial, fronético, rescate la individualidad y especificidad de cada hombre, en su situación existencial concreta. De esta manera no se cae en la visión del conservadurismo y su univocidad y dogmatismo, como tampoco en el liberalismo y sus relativismos. Tendremos así una sustentación analógica de los derechos humanos, respetuosa de cada hombre en su obrar cotidiano pero atenta a la defensa ontológica de su ser y a la difusión de los valores universales que son base de la dignidad de la vida y del hombre. Beuchot lo expresa así: “...la naturaleza no depende de nuestros acuerdos; sin embargo, hay puntos en los que se llega al acuerdo, y dicho acuerdo no hace más que manifestar que se ha atinado a la naturaleza” (2004d: 152).

La naturaleza humana es la luz que guía la historia humana, el obrar concreto que, en suma, tiende a la posesión del bien, pues cada persona busca, en lo más profundo de su ser, el encuentro con la felicidad, con la bondad, con la verdad, en suma, con algo que no está aquí en este mundo, ese algo es la trascendencia. La persistencia del ser se halla en el reconocimiento de la naturaleza humana.

3.2. Funciones del iusnaturalismo

A lo largo de esta tesis he señalado cómo las formas de abordar el ser y la vida del hombre desde una perspectiva univocista han generado dogmatismos e ideologías aplastantes mientras que las visiones equivocistas de lo real acaban en un relativismo desordenado de los valores del individuo y de la sociedad. Ha quedado fundamentado, también, la necesidad de una vuelta a la naturaleza humana como punto de partida y de llegada del ser, el auténtico ser del hombre.

Puestos los datos esenciales falta ahora cavilar sobre la comunicación –comunidad— entre los derechos humanos y el multiculturalismo para hallar la base analógica que nos permita ver lo universal en lo particular, la dignidad de la persona humana en las manifestaciones plurales del mundo en la actualidad.

3.2.1. Los derechos humanos en diálogo con el pluralismo cultural analógico, el multiculturalismo

Beuchot considera al mismo tiempo tres entidades conceptuales siempre que se refiere al tema de derechos de los hombres: multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad.

Define la multiculturalidad como la convivencia de muchas culturas; el pluralismo cultural como el modelo que explica el fenómeno de la convivencia de las diversas tradiciones y la interculturalidad como la verdadera convivencia, la real, entre las culturas y los pueblos (*cfr.* 2009: 44).

Pero Beuchot advierte sobre el empleo de la palabra multicultural, pues le parece que ésta puede ser empleada para hablar en términos de una dominación –un país, una cultura, un grupo humano, una visión de vida— de unos hacia otros. Prefiere el empleo de los términos “pluralismo cultural” o “pluralismo intercultural” que es cercano a la libertad, apertura e interacción entre culturas. Beuchot quiere un pluralismo cultural analógico que respete las diferencias y proponga diálogos de encuentro, que considere los derechos grupales de las etnias con los derechos humanos, como se ve, quiere un encuentro analógico, proporcional de las formas de vida, valores, costumbres e identidad de un grupo humano específico, en su dinámica particular, que al mismo tiempo esté

inscrito en la universalidad de los derechos humanos (*cf. Interculturalidad y derechos humanos*).

Para llegar a un entendimiento completo e integrador del tema de los derechos humanos, el desarrollo de los pueblos y la convivencia justa y pacífica de los individuos Beuchot piensa en dos claves, propias de la hermenéutica analógica:

- a) La comprensión, que es el proceso de entendimiento de la realidad humana para acceder al horizonte de sentido.
- b) El juicio deliberativo, que consiste en discernir lo bueno de lo malo en una cultura para propiciar aportes valiosos a otras tradiciones.

Para lograr esto se necesita que los derechos humanos sean la base, la pauta universal que pueda dar el justo medio entre lo unívoco y lo equívoco de la dinámica humana en toda su complejidad:

Estas pautas universales (entre las que se encuentran los derechos humanos) son precisamente las que evitarán que en el ámbito de las culturas todo se valga, es decir, evitan el relativismo extremo del equivocismo, pero sin la falsa pretensión de una universalidad absoluta, como sería la del univocismo. (*Op. cit.*: 50)

Lo que pretende Beuchot es que en el diálogo entre culturas se practique una universalidad analógica, es decir relativa, que sea unívoca cuando se trate de considerar la dignidad de la persona humana en todas sus formas y etapas como el valor fundamental, y que la particularidad sea análoga, respetuosa y abierta a las distintas expresiones de la cotidianidad de un pueblo. Sólo así “*se podrán balancear y equilibrar lo universal y lo particular en el caso de la realización concreta de los derechos humanos en el ámbito intercultural* (*op. cit.*: 143).

Quedando entonces la analogicidad como base, Beuchot la aprovechará ampliamente para abordar el tema del multiculturalismo:

- a) La analogía de proporcionalidad para ir de la metonimia, que es de proporcionalidad propia, a la metáfora, que es de proporcionalidad impropia, incorporando de esta manera la integración de los sentidos literales (leyes, principios, fundamentos) y del horizonte alegórico que es donde se localizan, entre otros, los usos y costumbres, las

tradiciones, los ritos, los sistemas de creencias, las expresiones colectivas, las festividades, etcétera.

b) La analogía de atribución para ordenar jerárquicamente las variadas interpretaciones que hay entre el individualismo, el subjetivismo, el relativismo, el conservadurismo y el realismo moderado, que sean válidas para todos y establecer entre todas ellas un analogado principal y varios analogados secundarios que ofrezcan un correcto orden y una consideración adecuada para determinar los valores culturales que han de ser aplicables para cada ser humano ahí donde se encuentre (*cfr. op. cit.: 40-41*).

Para abordar el asunto del multiculturalismo en el horizonte de los derechos humanos no se debe olvidar que los hombres no pueden dejar de “*estar situados en una cultura*” (*op. cit.: 133*); sus valores y su dinámica, pero mediante la analogía, que es una forma de conocimiento de las semejanzas y diferencias, se puede “*habitar*”, dice Beuchot, otras culturas, lo que brinda el encuentro y con él la comunicación y el diálogo, esto hace que la persona adquiera la cualidad de habitante, “*mestizo*”, es decir, capaz de comprender, valorar, aceptar y enriquecer otra cultura que no es la suya. El mestizaje da paso a una contemplación más profunda y universal de los derechos humanos. Para que se dé el cumplimiento del multiculturalismo es esencial una previa comprensión de lo universal, lo analógico y lo ontológico, sin ellos no se puede decir que hay verdadera comunidad de culturas y una correcta relación entre los diversos diálogos del ser y hacer humanos.

El concepto de mestizaje es importante cuando aborda el tema de los derechos fundamentales de la persona y en el tema del diálogo intercultural. Dado que no todas las dinámicas sociales y movimientos culturales se dan al interior de la tradición de cada individuo, cada sociedad se desarrolla en tiempos y espacios distintos. Es por esta razón que Beuchot recurre a la analogía, al mestizaje y al símbolo:

1. La analogía reconoce el justo medio entre lo universal y lo subjetivo, la analogicidad está ahí como una balanza que sopesa discursos totalizadores y discursos relativistas encontrando elementos prudenciales –fronéticos— para establecer diálogos moderados.

2. El mestizaje permite la vinculación entre los valores y formas de vida de las diversas sociedades. Colocado en la frontera, en el límite, puede combinar elementos sociales, culturales, éticos, políticos y de desarrollo de las variadas tradiciones. Por eso Beuchot expresa que:

Hay que colocarse en el límite de las tradiciones, en una especie de ser mestizo...porque el mestizo es un ser análogo, una entidad analógica, es decir, nueva pero que toma lo mejor de la tradición de la que parte y lo potencia hacia la tradición a la que llega, o a la que inicia y funda. (2005d: 76)

3. El símbolo tiene como cualidad unir, en asuntos dialógicos representa el entrecruce entre un dialogante y otro; es además un propiciador para la captación de sentidos y de significados que permitan descubrir e interpretar los rasgos que cada tradición posee. Para Beuchot el símbolo es un mestizo, está en todas las tradiciones como un elemento que al mismo tiempo es universal al estar referido a la naturaleza de la persona humana y particular, respetuoso de cada tradición:

...el símbolo es una creación de las lindes, de las aristas, de los limes...Es un ciudadano del límite, un ser fronterizo, un híbrido o mestizo de todas las partes del juego, no sólo de algunas de ellas...Por eso el símbolo tiene como propio el unir, no el separar; el ayudar al acceso, el propiciar el encuentro y la vinculación, la acogida, la recepción, la escucha y, por ende, el diálogo. (*Op. cit.*: 194)

Así, el mestizaje posibilita que, colocados en el límite, se observen ambos lados: lo natural y lo cultural, la materia y la forma, lo sensible y lo suprasensible, el lenguaje y el ser, los principios y valores universales y las expresiones históricas propias de una cultura, el macrocosmos y el microcosmos.

En el nivel de la experiencia de Dios el mestizaje es también el entrecruce entre lo humano y lo divino. Jesucristo es la síntesis perfecta de mestizaje al ser Hijo de Dios e hijo de la Virgen María, Verbo Divino y mensajero de la palabra humana. Jesucristo es el análogo y el mestizo, conoce por igual la unión con Dios y con la humanidad. Dios se hace mestizo en la persona de Cristo para compartir la eternidad en la historia. Pero el mestizaje de Cristo no ha sido terso, representa todas las consecuencias de ser hombre: el duro y pesado sacrificio, el sufrimiento, la traición, la incomprensión, la desolación y la muerte. Es un mestizaje dramático, terrible, por eso Beuchot dirá que:

...es avasallador, al punto de que, habiendo dado vida a los hombres, los hombres lo mataron, se entregó a la muerte por ellos, para que tuvieran vida. Jesucristo es el mestizo, el que se hizo uno de nosotros. Por eso...Jesucristo es el análogo...el único hermeneuta perfectamente ontólogo, metafísico, que tiene palabras que ponen en el ser, y que además tiene palabras que dan vida a los hombres. (1997: 286-287)

Este fenómeno liminar se observa en todas las expresiones sociales y culturales en la actualidad dada en la tensión que hay entre la búsqueda de un fundamento del ser, permanente, estable, con el relativismo que pone en duda la permanencia del ser.

La defensa de los derechos humanos no debe apartarse de una búsqueda de lo universal, ésta ha de ser analógica: “El que sean vistos como teniendo un alcance universal no es reducirlos a un universalismo absoluto o univocista” (2006e: 90), la mejor postura es determinar los valores universales de la dignidad humana como principios inalienables y aplicarlos al momento histórico, social y cultural, apoyados por la hermenéutica, la ética, la antropología, la epistemología y la metafísica.

Teniendo siempre presente el modelo iusnaturalista tomista de los derechos del hombre como fuente, Beuchot busca una posición renovada que consiste en considerar los derechos humanos como derechos naturales subjetivos (Santo Tomás no niega los derechos subjetivos) que son los derechos naturales de la persona y que ahora son llamados, simplemente, derechos humanos. Esta nueva forma de abordar los derechos humanos la llevan a cabo, junto con Beuchot, Héctor Hernández (*Naturaleza y derecho, otras dos cuestiones sobre el derecho subjetivo*), Carlos Massini (*La ley natural y su interpretación contemporánea*) y Jesús Antonio de la Torre Rangel (*Del pensamiento jurídico contemporáneo. Aportaciones críticas al iusnaturalismo; Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*).

La defensa de la concepción universal de los derechos humanos como de la dignidad de la persona humana constituyen hoy una luz que ilumina la conciencia del hombre frente al relativismo de la cultura que disminuye las capacidades intelectuales, volitivas y afectivas del ser humano. Con sus estudios sobre derechos humanos Beuchot hace un llamado para superar las dificultades culturales del posmodernismo, no se puede disolver la base universal sobre la que descansan los derechos humanos y la justicia, se necesita

un término medio, un término analógico que “*sintetice el universalismo y el contextualismo*” (cfr. *op. cit.*: 80-84).

Algunos filósofos toman las ideas de la hermenéutica analógica en lo referente al multiculturalismo y a la interculturalidad. José Antonio Salcedo Aquino, por ejemplo, se basa en el binomio ícono-símbolo de *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, para hablar del diálogo con los pueblos indígenas. Así, por vía icónica, se considera que la vida concreta del ser humano es el ícono del Ser. El ícono más concreto de la vida es el ícono del otro, merecedor del ser en la misma medida que cada persona humana, independientemente de sus tradiciones, raza o condición cultural y social. El símbolo permite universalizar “*el valor de la vida del otro*”; se respetan las expresiones particulares de cada grupo humano sin perder de vista la universalidad, que es abarcadora, abierta e incluyente (cfr. 2005: 92-96).

Para Raimon Panikkar, la hermenéutica es fundamental para el diálogo multicultural. Con un buen ejercicio hermenéutico se logra la reconciliación entre las culturas y las diversas tradiciones. La reconciliación no es de ninguna manera victoria, ésta, dice Panikkar, sólo engendra victoria, no hay entendimiento sino una fuerza que se impone, pero nunca paz:

La educación para la paz abarca toda la educación clásica del pensar, hablar y razonar, o sea, de la dialéctica, la gramática y la retórica. Quien se cierra al diálogo podrá ser todo lo buen estrategia y todo lo astuto que quiera, pero generalmente es un iliterato en el trivium: no sabe hablar ni discutir ni, en último término, pensar, por muchos cálculos y predicciones que pueda hacer. (1993: 174)

El diálogo entonces no tiene razón de ser y pierde su esencia si se considera que el respeto, la compasión, la justicia, la igualdad y la convivencia multicultural es cuestión de hablar: el diálogo multicultural no está dado para hablar, nace del ser e irradia a los seres humanos: “*Esse est co-esse, porque yo no soy sin el otro*” (*op. cit.*: 176).

La pretensión de un supersistema cuando se abordan temas multiculturales resulta dañino al diálogo, así como el “pluralismo” que se practica actualmente que en el fondo aboga por la primacía de su horizonte de valores, ningún sistema único es en verdad una propuesta que genere razones dialógicas, el ecumenismo cristiano está haciendo

esfuerzos, sin embargo, dice Panikkar, el modelo de Cristo no pertenece a la realidad de otras tradiciones, e imponerlo sería caer en este modelo de metarrelato que no es universal sino totalitario.

Es una realidad que existen coincidencias entre tradiciones pero que éstas coexisten con aspectos culturales que son irreconciliables, dice Panikkar:

Puede que el universo no tenga la coherencia lógica asumida en el espíritu de Laplace, ni la coherencia doctrinal fruto de la creencia en una Deidad monoteísta, para la cual nada es ininteligible. Estas son presuposiciones religiosas no compartidas por todas las tradiciones humanas. (1990: 111)

Lo que podamos hacer en estos casos, que vivimos cotidianamente, exige el reconocimiento de que la ardua tarea del multiculturalismo implica lo que Panikkar denomina *“el pluralismo de la verdad y el reconocimiento obvio del perspectivismo y la relatividad (ibídem., 111)*. No se puede hablar de derechos humanos y de multiculturalismo si no se acepta que cada grupo humano tiene sus peculiares usos y costumbres; la propuesta de Raimon Panikkar es el desarrollo de una antropología que privilegie la autocomprensión y una metafísica para la que el Ser no sea totalmente reductible a la inteligibilidad, sino un Ser que, al aceptar todas las formas, inteligibles y no, materiales y espirituales, fuertes y débiles, transparentes y opacas, permita con esa libertad, apertura y dinamismo la pluralidad. Un ser que abrace todo y abrace a todos. Beuchot no hablará de relatividad ni de perspectivismo sino de los elementos clave en su obra:

1) La analogía, dado que el multiculturalismo o pluralismo intercultural permite emplear la analogía de proporcionalidad para ofrecer *“apertura, permisividad y extensión”* (2005c: 37) mientras que la de atribución pondrá los principios que han de tomarse como base para propiciar el respeto a la otredad y la defensa de la humanidad de cada habitante del planeta (*cfr. op. cit.: 36-40*). La unión, *“la confluencia de la atribución y de la proporcionalidad”* pone en movimiento planes para desarrollar un modelo que anime y promueva la libertad entre los hombres y las culturas al mismo tiempo que proporcione ideas regulativas, principios formales que permitan a las

personas reconocer su vocación universal como seres humanos dotados de inteligencia y voluntad.

2) El símbolo, que posee dos frentes, el ontológico y el hermenéutico. El horizonte lingüístico, epistemológico, lógico y retórico, queda relacionado de manera formal con el horizonte del ser. El elemento hermenéutico implica “el proceso de comprensión del ser humano, por el cual profundizamos en el conocimiento de su naturaleza” (op. cit.: 84), mientras que el elemento ontológico nos pone en el orden de una “universalidad suficiente para los derechos humanos” (op. cit.: 85), permitiendo con esto que tanto el conocimiento de la naturaleza humana como la trascendencia y perennidad del universal sean análogos.

De esta manera simbolicidad, iconicidad y analogía constituirán los elementos básicos para una adecuada fundación de los derechos humanos de individuos y de colectividades:

El reconocimiento que se opera de los miembros de una cultura procede por analogicidad. La clave de dicho reconocimiento se da por los iconos de esa cultura o por la iconicidad de sus arquetipos y símbolos fundacionales. Es la identidad simbólica o cultural la que constituye a los pueblos, incluso más que la física u óptica. La identidad simbólica nos da la diferencia ontológica de los pueblos. (Op. cit.: 67)

Gracias a esta tríada Beuchot sostendrá que se puede conocer tanto el universal como el particular, la esencia humana que es una y la misma para cada persona, y las distintas manifestaciones de cada ser humano y de cada cultura, y en virtud del esfuerzo por descubrir los análogos o proporciones, los iconos o arquetipos y los símbolos o diferencias, encontrar vías reales de convivencia humanística, tema que estudiaré en el siguiente apartado.

3.3. Marcas del iusnaturalismo

Tanto la analogía como la iconicidad abordan el conocimiento práctico. La inteligencia es interpretadora y traductora de experiencias de vida concretas, no sólo de ideas o

abstracciones. La proporción se da cuando la interpretación, es decir la hermenéutica de la condición humana, logra la comprensión de la situación concreta, epocal, histórica, sin perder de vista el modelo, el humanismo que da una suficiente validez general en el largo y a veces fatigoso proceso de humanización.

3.3.1. Hacia un humanismo y un personalismo analógicos de los derechos humanos

El humanismo es la experiencia individual y comunitaria de la esencia del hombre, de su lugar en el cosmos, de su paso por la vida y de su llamado a la estabilidad, crecimiento y plenitud. El humanismo no es una idea, una abstracción o una mera formalidad discursiva, es el núcleo esencial, definitivo, de la condición de nuestra naturaleza corpóreo-espiritual. El humanismo es icono de la vida humana, del lugar propio pero también del lugar del otro, y sólo podrá ser edificado en un proceso de educación, de diálogo y de comunión. Este camino educacional implica tomar en cuenta por igual naturaleza y cultura en el contexto de una racionalidad hermenéutica, que es la *phrónesis*. Dora Elvira García expresa de esta actividad fronética que:

...es una virtud mediadora que conjuga las virtudes dianoéticas con las éticas, ya que al involucrar la experiencia del mundo entraña un juicio práctico. (“Ética y cultura: Importancia de la racionalidad hermenéutica”, 2006: 195)

El humanismo por tanto se construye en las condiciones concretas de la vida, involucra la estabilidad de la tradición con la transformación social y cultural del mundo.

La línea de la historia humana se ha desviado, las esperanzas de la humanidad puestas en los dioses, en la época antigua; la eternidad, en el Medioevo; la ciencia, en la modernidad; la tecnología, en la actualidad, han sido vanos esfuerzos que quizás se hayan acercado en teoría pero no de manera suficiente en la práctica. La vida humana es la posibilidad de trascender, su naturaleza está dotada de las cualidades, energías y mecanismos necesarios para hacerse más elevada, más bella, más plena, como dice Alexander Solzenitzin de los seres humanos en “El ocaso del valor”:

...su tarea en esta Tierra se vuelve más espiritual: no un hartazgo de cotidianidad, no la búsqueda de los mejores medios y, luego, el alegre consumo de bienes materiales, sino la realización de un duro y permanente deber, de tal manera que todo el camino de nuestra vida se vuelva la experiencia de una elevación ante todo espiritual: dejar esta vida como criaturas más elevadas que cuando entramos en ella. Ineluctablemente, somos conducidos a revisar la escala de valores que se ha propagado entre los hombres y a sorprendernos por todo aquello que, hoy, comporta de erróneo. (*Antropología religiosa*, 2004: 174-175)

Beuchot ofrece cuatro características del acto hermenéutico que son esenciales a éste:

- a) Es *“conciencia del tiempo”*
- b) Es *“conciencia de la historicidad del ser y del lenguaje”*
- c) Es *“asignadora de sentido”*
- d) Es *“buscadora del sentido del ser y del lenguaje”* (2005d: 135).

E igualmente, o por tal motivo, indagadora del hombre.

Y puesto que la temporalidad y el lenguaje son producciones culturales, la hermenéutica interpreta los signos y los significados de las obras humanas que revelan no sólo la complejidad material e intelectual sino la profundidad humanizadora de ellas.

Beuchot concibe el humanismo como la recuperación del sujeto y la metafísica. Si el ser humano no cuenta con el cimiento de la universalidad, será lo efímero y mudable lo que tome el control en la vida humana, relativizándola y, con esto, suprimiendo su fundamento objetivo. La tecnología, dice Beuchot, ha dejado expuesto al hombre, esclavizado a ella y a los medios de comunicación, la vida humana deviene instrumentalidad: del intelecto, de los mecanismos sociales, de las decisiones basadas en modas y situaciones pragmáticas, en suma, de la renuncia a lo que Lyotard llamó metarrelato. Sin una base ontológica, sin una fundamentación metafísica el individuo se pierde en los discursos y lenguajes políticos, sociales y culturales. Dice Beuchot:

...la reducción que se hace —en la línea de Foucault— del mundo a discurso, y de los entes (u objetos) a objetos de discursos, viene a ser lo mismo que el subjetivismo racionalista de la modernidad. (1996b: 91)

Se confunde por consiguiente el sentido y la referencia, es decir lo metafórico y lo metonímico, se rompe la adecuada relación entre la subjetividad y la objetividad –“*lo real es creado desde lo subjetivo*”— (op. cit.: 92), de esta manera la verdad resulta una construcción o una ficción del lenguaje, un acto de creatividad retórica pero no una hermenéutica ontológica, realista y aprovechadora de sentido y referencia de los procesos humanos.

Lévi-Strauss, Nietzsche, Althusser, Derrida, Lacan, Deleuze, Foucault y Heidegger han postulado el nihilismo como crisis del humanismo, en la línea contraria Beuchot postula la metafísica como base de la conducta humana. Gracias a la ontología lo humano es humanizador.

El humanismo de Beuchot tiene tres elementos fundamentales: el sujeto, la virtud y la alteridad:

La noción de sujeto nos capacita para hablar de un humanismo, pero de uno que ya no estará centrado en el individuo aislado, sino en el seno de la comunidad. Y la noción de virtud nos capacita para hablar de un humanismo que ofrezca al hombre un bien común realizable individualmente y de manera situada en lo concreto. (Op. cit.: 77)

Ahora bien, las nociones de humanismo y sujeto tienen varios significados según sean abordados por las ciencias y las disciplinas, para no caer en falsas interpretaciones o en dogmatismos es necesario hallar las notas esenciales, por ello advierte Beuchot que “*jugar con el equívoco, diciendo que todo humanismo está periclitado, es jugar irresponsablemente un juego de ambigüedades, un paso indebido de la parte al todo...*” (op. cit.: 82-83), lo que obliga a tener presente la relación universalidad-humanismo para que éste sea ontológico, fundado en la ciencia del ser verdadero. El estatuto ontológico, perenne y estable, no anula la subjetividad, la vida individual y en constante cambio, Beuchot por ello toma en cuenta la historia personal dentro de la historia humana en general, la acción humana es situacional, el mundo es en primera instancia el mundo que uno es, el mundo que uno lleva dentro, y de este mundo se da el paso al desarrollo humanizador del sujeto; el humanismo no es otra cosa que el cultivo (cultura) de lo humano en todos los individuos, de ahí que Beuchot valore los elementos de la subjetividad humana: la identidad de ser individuo, la continuidad psicológica de su

mente, la coherencia moral de sus actos, la trama narrativa de su existencia, la intencionalidad de su obrar, las manifestaciones de sus emociones, la intuición de sus pensamientos y acciones, la comprensión del mundo y el sentido que toma día a día su vida en virtud de su inteligencia y voluntad libre (*cfr. op. cit.: 80*).

Al lado de este reconocimiento de la subjetividad Beuchot propone una vuelta al estudio de los universales para dar cohesión a un humanismo integral, mestizo como él quiere, colocado entre el mundo y el individuo, entre el todo y la parte, entre la realidad tal cual ella es y el lenguaje, el diálogo que va a permitir construir lazos para que las obras del hombre se abran a valores como la solidaridad, la compasión y la justicia:

En la medida en que afrontemos y elucidemos el problema de los universales, de su onticidad y la posibilidad de su conocimiento, estaremos laborando para conocer y determinar el alcance y los límites de la metafísica misma...Es cierto que ahora hay que reconocer las diferencias, el pensamiento distinto; y para eso hay que recurrir al diálogo, hay que echar mano de la teoría de la argumentación, y ella misma necesita de la metafísica para no carecer de sentido; incluso cuando se pone en ejercicio presupone ya una metafísica. (*Op. cit.: 96*)

Colocadas en el horizonte de la condición humana, reconociendo las notas universales y esenciales de la persona, las humanidades abordan la diversidad cultural, la profundizan en sus propios hechos y en los efectos derivados de éstos, que son la riqueza de productos y expresiones humanas.

La naturaleza humana se refleja en toda su magnitud por sus creaciones culturales, signos metonímicos y metafóricos que van de lo concreto y particular, como en el caso de una obra, hasta lo universal, como el abordaje de una cultura, siempre señalando “*hacia lo que se muestra como constitutivo del hombre*” (2004e: 179).

Pero la condición humana también presenta otro rostro, el de las acciones idólicas, que muestran la ruptura entre el llamado del hombre a la verdad y a la bondad y la concreción de su actuar, entonces sobrevienen el caos, la guerra, la opresión, la esclavitud, la alteridad es devorada por el egoísmo y el narcisismo del imperio del capital y la destrucción, por eso es preciso retomar hoy más que nunca lo que Beuchot llama la “*proyección ontológica*”, es decir, una especie de “*hermenéutica generativo-transformacional*” (*cfr. 2004a: cap. IX “Los límites del hombre: la vida metonímica*”) que

sea al mismo tiempo estable y dinámica, ontológica y cultural, trascendente y temporal, y esto sólo lo puede ofrecer las humanidades, por esta razón es imposible que pueda haber disciplinas humanísticas sin la intervención dada por la unidad entre hermenéutica y ontología dirigida a la intencionalidad intelectual y volitiva.

Las humanidades son *“las ciencias, disciplinas y artes que estudian lo más propio del género humano, su labor cultural”* (2004e: 172), según las define Beuchot, con su base ontológica, universal e histórica, no sólo inducen y deducen sino abducen, esto es, trasladan toda su plataforma epistemológica hasta el origen, representado por el complejo desarrollo histórico, de las ciudades ugaríticas hasta las grandes y bulliciosas ciudades de nuestra actual época.

Las disciplinas humanísticas emplean sus metodologías para explicar la realidad por la causa ejemplar y la causa final, a diferencia de las ciencias exactas que emplean metodologías formales y las ciencias naturales que proceden por metodología causal-eficiente, esto le permite a las ciencias y disciplinas humanísticas hallar los paradigmas o iconos del ser humano y proyectarlos a la realidad concreta permitiendo que la obra particular favorezca las obras comunitarias apartando del sentido de lo humano todo aquello que perjudique y vaya en contra de la dignidad de la persona humana. A las humanidades toca la gran responsabilidad de guiar las producciones culturales – científicas, tecnológicas, artísticas, sociales— a un crecimiento global, justo, equitativo y solidario. De ahí que Beuchot señale:

Reconstruyendo la arqueología del hombre, las humanidades construyen su teleología; reconstruyendo el pasado, comprenden el presente y proyectan el futuro. Mediante la recuperación de su historia, oyen cómo ciertos signos, que dan la clave de lo que es, debe ser y quiere ser el hombre; oyendo palabras antiguas, a veces perdidas, recobran parte de sus símbolos, y ayudan a reconstruir el sentido total que el hombre tiene. Recolectando fragmentos del mismo, aprenden a contemplar el significado del todo. (*Op. cit.*: 180)

El plan beuchotiano es transformar el sentido de las humanidades, actualmente opacado por el avasallador desarrollo tecnológico y el impacto que tiene en los seres humanos que ven en sus productos el espejismo de un avance, de un desarrollo que en realidad es una red de compra-venta de satisfactores momentáneos, ficticios.

Este proyecto busca devolver a las humanidades su esencia verdadera, que es la de dar sentido a lo humano, de volver a una hermenéutica humanizadora, no mecanicista ni relativista sino analógica; Beuchot emplea una especie de listado de peticiones:

a) La Historia debe dejar atrás la crónica, debe propiciar una profunda y veraz interpretación de los acontecimientos para marcar una dirección a la consciencia humana, basada en la inteligencia y la voluntad libre.

b) La Filología debe *“dejar de mirar con lupa el documento”* para enseñar al hombre que es él, en sí mismo, *“letra del texto del mundo”*.

c) La Antropología, la Sociología, la Política y la Economía deben dejar de ser meras estadísticas para proponer razones hermenéuticas, analógicas, que permitan humanizar la *polis*.

d) Las Disciplinas Artísticas (Pintura, Música, Letras, Arquitectura, Danza, Teatro, Cine, Escultura, Artes Visuales) deben dejar de ser expresiones mercantilizadas y elitistas para mostrar, en toda la belleza de su ser, *“los valores permanentes del hombre”*.

e) Las Religiones deben dejar de ser un código de regulaciones morales para ser mensajeras auténticas de Dios, para hermanar a la humanidad en torno a Aquél que nos llama cada día a la esperanza, a la unidad y a la compasión.

f) Las Ciencias Pedagógicas y de la Educación deben dejar de ser mecanismos de condicionamientos materialistas y de aprendizajes memorísticos y comprometerse a trabajar por la humanización de los alumnos y docentes, y por la adquisición de hábitos, destrezas, capacidades, valores y saberes que permitan a niños, jóvenes y adultos el crecimiento de su persona en los ámbitos del ser (horizonte ontológico), del haber (horizonte ético-moral y axiológico) y del hacer (horizonte científico, tecnológico y artístico).

g) La Filosofía debe dejar de ser un mero recuento de premisas para elevarse, con la fuerza y profundidad de su naturaleza argumentativa y de su vocación a la verdad, al bien, a la unidad y a la belleza *“hacia la intuición abarcadora de la significación”* (cf. *op. cit.*: 182-183).

Así, la trascendencia, la totalidad, la infinitud y la temporalidad quedan unidas con armonía y proporción en la naturaleza que les es propia en pos de una causa final y de

una causa ejemplar del hombre: su persona, su vocación, su misión y su destino y tener sólidas respuestas a lo que Beuchot llama *“la aguda crisis del sujeto”* (cfr. 2004a: 80-81).

¿Cómo reorientar el curso del hombre, de lo humano? Debe haber un suelo personalista muy bien definido, basado, como ya sabemos, en una ontología o metafísica humanística y analógica con un sesgo hermenéutico, dado que Beuchot retoma a Aristóteles en la convicción de que el hombre busca y ama comprender, acto que junto con la interpretación y la traducción de las notas de la realidad constituyen la esencia de la hermenéutica.

Para Beuchot la persona tiene tres intencionalidades: el ser, el conocer y el querer. La búsqueda por el saber y por aquello que es apetecible al hombre se da gracias a que es, al don de su existir. La persona es para Beuchot un ser analógico, en constante dinamismo, inacabada por tanto, frágil pero suficientemente estable para sortear los retos de la vida, ontológicamente trascendente y agónica en el sentido que le dio Unamuno, es decir, consciente de su temporalidad y libre en las acciones que le permitirán no cosificarse ni fragmentarse. El personalismo analógico, dice Beuchot, *“ayuda a tener sentido de su substancialidad a la vez que de su dinamicidad; de su esencia a la vez que de su historia”* (op. cit.: 17), y este anhelo de sentido es precisamente la tarea hermenéutica por excelencia.

El sujeto analógico, narrativo, ético y ontológico de Beuchot debe tener una especial consideración a los derechos humanos, al respeto a la vida como don. Estas nociones son la proyección que Beuchot tiene planeada para:

...un personalismo y un humanismo basados en un sujeto resistente, depositario de los derechos humanos, y defensor de los mismos, sobre todo en los prójimos; y así, nos entrega un personalismo y un humanismo que resistan los embates de la masificación y del nihilismo. (2007c: 79)

En suma, un personalismo humanista o un humanismo personalista que sean capaces de dar sentido a la vida humana y de proyectarla con acciones adecuadas basadas en la naturaleza inteligente, volitiva y libre de las personas.

Quiero unir los conceptos de personalismo y de humanismo a uno fundamental, que arroja interesantes reflexiones sobre la hermenéutica analógica, se trata del tema del

fundamento del derecho a la vida de toda persona. Beuchot llama a esto con el plural derechos humanos, nacidos de la propia naturaleza humana. El primero de estos derechos es el de la vida, por eso el fundamento del derecho, el respeto, el amor, el cuidado y la promoción de la vida es el reconocimiento de la dignidad humana.

La primera aprehensión de la razón práctica es el bien, así pues, obrar el bien y evitar el mal es la principal de las inclinaciones humanas sobre la que descansa el derecho a la vida y sus cuidados, se deduce que en la reflexión de Beuchot matar a alguien, cometer suicidio, practicar el aborto y todos los actos tendientes a la aniquilación de una vida son contrarios a su conservación y por tanto a su dignidad, es atentar contra la misma naturaleza humana. Basado en el iusnaturalismo de Tomás de Aquino, sobre las actuales situaciones de la fecundación *in vitro*, los avances de la genética, la muerte asistida, la eutanasia occisiva, la eutanasia lenitiva, la distanasia, la adistanasia, los cuidados terapéuticos artificiales, el aborto, la medicina experimental, Beuchot considera que el menos inseguro de los ejercicios, el más apropiado, racional y humanitario es el acto hermenéutico *iusfilosófico* del conocimiento, interpretación y distinción entre el bien y el mal, que nos permita a los seres humanos hallar a la par el sentido universal y verdadero de la vida y el concreto de nuestras vidas.

Frente a los dilemas bioéticos y biojurídicos es preciso un arduo trabajo ontológico, epistemológico, hermenéutico y ético de perspectivas analógicas: el encarnizamiento terapéutico, la quimioterapia megatóxica, la experimentación riesgosa, los excesos tecnológicos, las cirugías invasivas, la relación ciencia-industria bélica, la supervivencia ampliada artificialmente de personas terminales, longevas y discapacitadas, las derivaciones extracorpóreas sin reintegración, la experimentación con armas de destrucción masiva, la guerra, la indiscriminada transformación de los ecosistemas, la introducción al cuerpo humano de ADN fabricado en laboratorio a través un portador (por ejemplo un virus) con instrucciones biológicas para estimular el desarrollo de las capacidades del cuerpo (“dopaje genético”; “Repoxygen”) son ejemplos reales que manifiestan una ruptura con la proporcionalidad, son un olvido de la analogía y un desvío de la misma naturaleza humana. Sloterdijk se refiere así del siglo XX: “*Ninguna otra época puede exhibir una pericia llevada tan lejos en el arte de aniquilar la existencia a partir de sus propias premisas vitales*” (*Esferas*, tomo III, 2006: 71).

El ser humano debe hacer un alto en el camino de su vida y, contemplando la Trascendencia, entender que el envejecimiento, la enfermedad, el decaimiento de las fuerzas biológicas de su ser y, finalmente, la muerte, son la consumación y el acabamiento de la Redención de la humanidad.

3.3.2. Derechos humanos en el pensamiento novohispano

Una de las cuestiones que más abarcó el pensamiento en la Nueva España en materia de dignidad de la persona humana gira en torno a la pregunta de cómo se conquista a un pueblo, se le insta a dejar sus tradiciones y creencias para cristianizarlo, se le declara y hace de facto la guerra, se le despoja de sus posesiones y se le impone a Cristo: todo esto al mismo tiempo.

En otras palabras, ¿cómo se le despoja de su propiedad al tiempo que se les cristianiza?

Aquí lo jurídico, lo teológico y lo moral se imbrican y desde estos tres ámbitos se intentará autenticar por unos o combatir por otros el dominio; hay una necesidad de legalizar y legitimar lo cristiano frente a lo indiano mientras que humanistas como Vitoria, de la Vera Cruz y Las Casas defienden por la vía del iusnaturalismo escolástico la dignidad humana de los indios.

Enrico di Susa, el Ostiense (s. XIII), sostenía que el infiel (musulmán) debía ser despojado de sus dominios y Juan Wiclef que el hombre que estuviera en pecado mortal perdía derecho al uso de propiedad, cosa que el Concilio de Constanza no apoyó. Con el descubrimiento de América y la consiguiente conquista y colonización, los derechos humanos, los derechos políticos y la cristianización empiezan a ser estudiados no sólo desde el orden divino sino sobre todo desde un orden secular que cuestionaba la autoridad absoluta del Papa y que abrió un importante espacio para el desarrollo de lo civil, ya en Europa se había dado un viraje con el aumento de poder de los reyes y su autonomía frente al poder eclesiástico. Esto vino a influir más tarde en el orden social y cultural de las tierras descubiertas en América y en la búsqueda por fundamentar los derechos humanos de los indios.

Hay un puente conceptual entre el *De dominio infidelium* de fray Alonso de la Vera Cruz con el pensamiento de Francisco de Vitoria en la *Relección sobre los indios recientemente hallados (De indis)*, en lo referente al dominio de las tierras que pertenecen a los indios.

Fray Alonso toma del *De indis* de Vitoria la base que le permite afirmar que ni la infidelidad ni el estado de pecado son impedimento alguno para que los indios sean dueños auténticos y legítimos de sus tierras. Vitoria afirma que: “...*los bárbaros, ni por pecados mortales, ni por el especial pecado de infidelidad, hallan obstáculo para ser verdaderos dueños, ya pública, ya privadamente...*”, de manera que no: “...*pueden ser ocupados por los cristianos los bienes y tierras de ellos...*” (Parte Primera. Quinta proposición, 17). Siguiendo esta línea de ideas la reflexión de fray Alonso sentencia que: “...*si alguno de nuestros españoles ocupa tierras...está en pecado mortal, y es un ladrón y un salteador, y está obligado a la restitución de las tierras...* (*De dominio infidelium*. Duda III, 112-114).

La guerra contra los naturales se justificaría sí y sólo si éstos fuesen contrarios a las enseñanzas del Evangelio, sin embargo, no se puede ni debe obligar al indio a dejar sus creencias, él posee libertad para seguir o no la prédica evangélica y la conversión al cristianismo. No se puede por tanto esgrimir lo religioso para encontrar en él una razón de peso para despojar de sus dominios a los naturales. Aquí se observa el humanismo renacentista de Alonso de la Vera Cruz. Dice Vitoria: “...*la fe no quita ni el derecho natural ni el humano; pero los dominios son o de derecho natural o de derecho positivo; luego no se quitan por falta de fe*” (*relección Sobre los indios*. Parte Primera. “La infidelidad no impide a nadie que sea verdadero dueño”, 13). Ni por la razón, ni por ley alguna, ni por orden divino se justifica el despojo, el robo y el maltrato. No hay argumento válido para fray Alonso que sostiene:

...¿por qué ley, con qué razón podía el español que llegó a estas tierras cargado de armas, atacando a éstos que de ningún modo eran sus enemigos ni ocupaban una tierra ajena, subyugándolos a su antojo, arrancarles por la fuerza y la violencia sus bienes más preciados y despojarlos de ellos? Yo no lo veo. (*De dominio infidelium*, IV, 169-171)

Las semejanzas entre Alonso y Vitoria son su concepto de iusnaturalismo, que pone el acento en la voluntad y la libertad humana; el impulso que hay en ambos en presentar

un iusnaturalismo multicultural, sobre todo en Alonso de la Vera Cruz, quien sintió el impacto de la vida de los indios y las transformaciones que en lo religioso y lo social estaban experimentando. Me parece que Vitoria aporta el peso doctrinal y la metodología formal escolástica, mientras que Alonso de la Vera Cruz muestra una ética de situación, una argumentación práctica de la sociedad de los naturales. Uno puede sentir al leerlo toda la fuerza de sus sentimientos por los indios. En estos dos pensadores se unen el humanismo teórico (de Vitoria) y el humanismo práctico (de fray Alonso), lo que va a ser fundamento para posteriores formas de abordar la sociedad novohispana. Vitoria rompe con la idea de un imperio universal teocrático para hablar de una comunidad universal, dueña de su libre actuar, a la que pertenecen todos los hombres sin excepción porque se funda en su naturaleza social, anterior y superior de cualquier forma de asociación, el derecho natural es origen de toda comunidad humana libre e inteligente.

Quiero presentar ahora una serie de relaciones entre el pensador y médico Marsilio de Padua y el magnífico fray Bartolomé de las Casas, escolástico tomista defensor de los derechos naturales de toda persona, en especial de los indios, quien a decir de Beuchot supera a Sepúlveda a pesar de ser éste un humanista renacentista de corte progresista. El hispanista Lewis Hanke sostiene que la prueba irrefutable y paradigmática de la defensa humanista de Las Casas a los indios y a su dignidad de personas libres está dada:

En la última declaración importante de su vida, la carta que dirigió a Pío V a principios de 1566. En ésta pide de la manera más firme que se excomulgue a cuantos declaran ser justa la guerra contra los infieles por causa de su idolatría o como medio de predicar la fe. Cuantos creyesen que los infieles no eran dueños legítimos de sus bienes o que eran capaces de recibir la fe “a pesar de su rudeza e ignorancia” también se les debía anatematizar, insistía Las Casas. (1988: 497)

La carta que dirigió al Papa remitía un escrito que nunca se encontró y que fundamentaba por la vía racional, ontológica y teológica los principios en los que descansaba su defensa, pero nunca se encontró dicho escrito, ni el nombre.

Expertos coinciden que la obra podría ser *De Unico Vocationis Modo*, probablemente escrita hacia 1537 (según la versión de Hanke) o 1534 (según André Saint-Lu). El

dominico Fray Antonio de Remesal fue el primero que se refiere a la obra en su *Historia general de las Indias Occidentales* en 1560.

Bartolomé de las Casas intuía que al fusionarse las dos culturas, indiana y europea, iba a prevalecer el dominio de ésta última sobre la primera, él deseaba una *humanitas universalis*, una dignidad de todos por igual. El humanismo de Bartolomé de las Casas es ontológico más que jurídico, y ético más que político.

El *Defensor pacis* posee un estatus innovador y secular para una época en la que el fundamento para lo social y el Estado era la potestad papal que dirigía la comunidad de hombres. El detonante histórico de la querrela entre el Papa Juan XXII y el monarca Luis de Baviera permitirá a Marsilio de Padua escribir su obra siguiendo una estructura dialéctica, la primera *dictio* se refiere al gobierno civil, la segunda *dictio* al poder eclesiástico y la tercera reúne las conclusiones de las anteriores partes. Sobresalen las citas del Maestro y de las Sagradas Escrituras.

La obra está profusamente citada y se muestra con claridad la influencia de Aristóteles y los evangelios, y en ella se da una suerte de diálogo entre fe y razón. Las citas son las siguientes:

40 de Aristóteles; 51 del Nuevo Testamento, de las que sobresalen los evangelios de Juan y de Mateo así como las cartas paulinas a I Corintios y a Romanos; 3 del Antiguo Testamento; 6 de la *Catena aurea*; 4 de Seudo-Isidoro; 3 de Cicerón (*De officiis*); 5 de San Agustín; 5 de San Ambrosio; 3 de Pedro Lombardo; 2 de San Bernardo; 2 bulas papales, la *Unam sanctam* de Bonifacio VIII que sostiene la absoluta supremacía religiosa y política —aquí está la clave— del Papa, y la breve *Meruit*, de Clemente V, apoyado por Felipe IV de Francia y que niega todas las disposiciones de la *Unam sanctam* (y de la *Clericis laicos*); 2 del Derecho Canónico; y 1 cita para: Salustio, San Juan Crisóstomo (San Juan de Antioquia), Seudo-Aristóteles, Martinus Polonus y Santo Tomás de Aquino.

Destaco una cita que me resulta especial porque corresponde al Libro de los Elencos sofísticos de fray Alonso de la Vera Cruz. Marsilio de Padua la coloca en la parte II del *Defensor* y repite las palabras de fray Alonso: “*Porque como se dice en el Libro Primero de los Elencos: Los ignorantes de los nombres caerán en parallogismos, como disertantes y como oyentes*”. Esta cita del *Libro de los Elencos* (I 165 a 15) le servirá para argumentar

si los términos “iglesia”, “juez”, “espiritual” y “temporal” son palabras exclusivas para referirse al Papa, o al obispo, o al sacerdote, o bien a todo el pueblo de Dios. Marsilio analiza si estas palabras las ha usado la jerarquía eclesiástica como sofismas, como engaños para mantener al pueblo sometido.

Para Marsilio el pueblo es el encargado de juzgar la ley como buena o mala y un eco de modernidad se encuentra cuando el paduense dice que el pueblo, al sujetarse a la ley, permite simultáneamente que, en lo individual, cada hombre se gobierne a sí mismo; no hay, pues, un poder divino que dicte las normas sino un poder civil que está regulado por la comunidad de hombres para la misma comunidad de hombres, el cual dirige el destino de esa sociedad. La fuente es natural –lo civil—, no supranatural –el poder ejercido por el Papa y la Iglesia—. Marsilio establece con todo detalle la separación del poder civil que descansa en el pueblo, del destino religioso-salvífico del hombre. Marsilio de Padua está proponiendo tanto una sociedad como un Estado libres, autónomos, autoreguladores, autosuficientes, en suma, soberanos, cuyas leyes están encaminadas a su desarrollo. El Papa y la Iglesia deben volver a la pobreza evangélica, el pueblo al ejercicio del poder temporal.

Estas ideas tendrán su influencia en los pensadores novohispanos como en fray Bartolomé de las Casas, quien trabajará en la ruta de un derecho internacional y, sobre todo, de los derechos humanos de los indios sojuzgados que puede apreciarse en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que es la primera obra que recoge la defensa de la dignidad del indio, el primer reporte que da cuenta y razón de los actos vejatorios que los cristianos cometieron contra los indios y que describe detalladamente provincia por provincia.

De regia potestate señala primordialmente la naturaleza libre de los indios, pero Las Casas, con su humanismo de base tomista, cavila siempre en términos de ley cristiana, postula un iusnaturalismo defensor del derecho natural de todo hombre. Fundamenta la dignidad del indio desde la perspectiva universalista que toma de Santo Tomás de Aquino y también estaba presente el nominalismo que le venía de su amigo dominico John Maior que le permite dar un toque de individualismo.

Dice Beuchot:

Maior...no justificará la guerra por la sola infidelidad, ya que para él —como después para Las Casas— el infiel tiene derecho a permanecer infiel después de haber escuchado la predicación.(1992b: 17)

Mientras que Las Casas habla de su importante labor por velar la libertad de expresión y decisión de los indios:

Pues bien, vemos a fray Bartolomé defendiendo la libertad de conciencia en el *De unico vocationis modo...*, en el que dice que los indios tienen libertad para abrazar la fe que deseen, y únicamente por la persuasión caritativa puede atraérseles a la fe cristiana. (1994: 91)

John Maior y Bartolomé de las Casas son agudos críticos de su época y hombres preocupados por promover la libertad y la concordia; defender y aceptar las decisiones de los indios es promover su derecho a aceptar o no todo aquello que atañe a sus intereses.

Al emplear en *El Defensor de la paz* las fuentes aristotélicas de política y ética y al mismo tiempo recurrir a los textos sagrados, Marsilio de Padua está invitando al ejercicio de un debate entre fe y razón, entre poder civil y poder divino. Las Casas, por su parte, es un convencido defensor del cristianismo tomista, pero las ideas humanistas en materia política y jurídica en Europa van a ser decisivas en la conformación de un humanismo que inicie en la naturaleza humana del indio y vaya ascendiendo hasta permear todos los órdenes de su ser y hacer.

Fray Bartolomé defiende la dignidad de toda persona, sea europea, india o negra, la idea de Santo Tomás de Aquino de los universales le lleva a la de la naturaleza humana, y con ella le hará encontrar una tercera idea que es la de los derechos humanos universales. En su defensa de los indios, Beuchot menciona que Las Casas denuncia que:

...no se cumplió la ley natural del respeto a la libertad de los indios. En segundo lugar, por cumplir leyes inoperantes para el momento, por lo cual fray Bartolomé insistió tanto en la reforma de las leyes de Indias, para tener una legislación que correspondiera a las nuevas situaciones jurídicas...se cumplían leyes injustas, que eran tales porque iban en contra de la idiosincrasia propia de la cultura indígena. (1994: 46-47)

Tanto Las Casas como Marsilio de Padua buscan el reconocimiento de un nuevo orden, y trabajan por él. Las Casas un humanismo indiano que postula la dignidad del dueño legítimo de las tierras colonizadas por los cristianos, Marsilio un humanismo renacentista que establece la diferencia entre poder religioso y poder civil. Ambos pensadores han leído a Cicerón (*De unico vocationis modo* de Bartolomé de las Casas se refiere a él con frecuencia) y lo citan en sus obras, Marsilio cita a Aristóteles y Las Casas a Tomás de Aquino, y es claro que coloquen la razón y la voluntad por encima de cualquier otra realidad social.

El tema de la racionalidad para Las Casas va dirigido a la cuestión india, el de Marsilio de Padua va dirigido al europeo, pero los dos están cercanos en cuanto a fundamentar la libertad humana contra el sojuzgamiento, sea éste del español al nativo, o bien de la Iglesia al pueblo. De Vitoria toma fray Bartolomé el *ius communicationis*, es decir, el libre intercambio de bienes materiales y culturales, mientras que el paduense postula la libertad de libre asociación del pueblo para regularse. Ambos hoy derechos humanos de gran estima y fundamento de las naciones y de los pueblos del mundo para combatir toda forma de esclavitud.

Para Beuchot estos derechos humanos representan la más grande expresión de la naturaleza humana, de ahí la necesidad de asentarlos en la razón universal derivada de su acercamiento a la hermenéutica, a la filosofía pragmática y a la filosofía analítica, así como a un iusnaturalismo orientado a la trascendencia de la persona, humanista. Beuchot así lo menciona:

...he tenido que laborar mucho en estos temas iusfilosóficos, porque me interesa la fundamentación filosófica de los derechos humanos. Esta labor me ha durado ya varios años. Con sorpresa y agrado, recibí en 1999 la noticia de que se me llamaba a ser miembro de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos. La razón era mi trabajo en la fundamentación filosófica de los mismos. Mi postura para fundamentarlos puede suscitar discusión y hasta rechazo, pues se trata de un iusnaturalismo, por más que yo lo llame nuevo o renovado, y eso suele causar rechazo; pero lo que sí tengo bien claro es que mis afanes de buscar a esos derechos una fundamentación —por discutible que resulte— ha sido vista como una lucha en pro de los derechos humanos mismos. Por supuesto que pido su positivación, pero también me

parece importante cuidar su fundamentación filosófica, pues es su sustento en la razón. (Conde Gaxiola, Napoleón. “Hermenéutica analógica, filosofía y derechos humanos: Entrevista con Mauricio Beuchot”, en *Andamios*. México, vol. 3, núm. 6, junio 2007. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S187000632007000100010&lng=es&nrm=iso>[Accedido 20 julio 2012])

Como se ha señalado en el capítulo III de la tesis, Beuchot sostiene que los derechos humanos no nacen con la Revolución Francesa sino mucho antes, con los filósofos humanistas de la Escuela de Salamanca, y en especial con Bartolomé de las Casas. ¿Por qué razón? Los Ilustrados no defendían a los pueblos indios y en general a los nativos de los pueblos que habían conquistado y colonizado, mientras que humanistas como fray Bartolomé de las Casas desarrolla en teoría y en la práctica la postulación y promoción de los derechos humanos de los indios, en su reflexión aparece en toda su universalidad: el concepto de persona como ser dotado de razón y voluntad libre; el derecho de propiedad; la autonomía en sus formas de gobierno y la libre autoposición de su ser.

En un artículo escrito que data de 1992 en la Revista de Filosofía *Logos* titulado “Bartolomé de las Casas y la cuestión de los africanos” (pp. 39-44) sobre la defensa que hace Las Casas al denunciar la esclavitud a la que fueron sometidos los pueblos de África sojuzgados por España y Portugal (costa occidental e islas Canarias), dice Beuchot que el fraile, al igual que lo hizo –contrario a lo que los ilustrados sostenían— con los indios de las tierras conquistadas en América, defiende con fuerza la libertad, la soberanía y la dignidad de los negros.

La *Historia de las Indias* fue editada por Isacio Pérez Hernández, O. P., quien separó el tratado que hace mención a los negros y lo tituló *Brevísima relación de la destrucción de África* (Salamanca: Editorial San Esteban, Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1989). De esta lectura Beuchot señala en su artículo que:

Los africanos ni siquiera pudieron atacarlos, puesto que no los conocían; ni se opusieron a la fe, pues ni siquiera supieron de ella; ni ellos ni sus predecesores quitaron esas tierras a los cristianos. (44)

Beuchot demuestra la manera en que los pensadores novohispanos tuvieron gran dominio del saber heredado por Santo Tomás de Aquino, John Duns Scotus, John Maior, Guillermo de Ockham, Nicolás de Cusa, Jean-Charlier Gerson, Nicolás de Padua y otros, haciendo no sólo una lectura sino todo un ejercicio de interpretación al que le añadieron elementos de su propia reflexión filosófica y lo tradujeron a una realidad que demandaba respeto, justicia y derecho. Estos pensadores novohispanos son por tanto hermeneutas que emplearon el saber formal con una proyección humanística que se colocaba en el horizonte concreto de la sociedad indiana. Adelantados a su época, supieron estos filósofos aplicar, como ciencia y como arte, sus enseñanzas que no han desaparecido, que hoy, dadas las condiciones de vida de millones de mexicanos, debiéramos recuperar como una plataforma de cambio real.

Beuchot está convencido que estuvieron cercanos en todo al conocimiento y la práctica de la analogicidad porque:

...la analogía consiste en destacar más lo ontológico como algo que se da de modo histórico y hacia lo esencial, necesario y universal como dado en lo concreto, particular y temporal. (1998c: 10).

De esta forma los pensadores novohispanos supieron trascender el univocismo porque no impusieron la filosofía europea sino que, basados en ella y rescatando sus elementos fuertes, añadieron nuevas formas de abordar de manera formal el horizonte del ser que se abría a sus ojos, y el equivocismo porque no sucumbieron a la desordenada mezcla de tradiciones, culturas y conocimientos sino que unieron lo mejor del saber heredado de la tradición europea de pensamiento con el saber de la cultura dinámica y rica con la que entraron en contacto. El suyo fue un iusnaturalismo humanístico, una filosofía renovada y un saber capaz de integrar lo universal y lo particular, lo semejante y lo diferente.

Las Casas, Soto y Vitoria entran en contacto con la noción de Ockham de derecho subjetivo y que sus seguidores nominalistas como Almain, Gerson y Maior difunden, lo que les permite desarrollar teórica y prácticamente una completa filosofía de los derechos humanos. Leyeron, tradujeron y proyectaron sus ideas en el horizonte de

universalidad y de individualidad, lo que los convierte en teóricos y humanistas. Beuchot ofrece un ejemplo en la figura de fray Alonso comentando:

Es un teórico brillante y a la vez hábil para aplicar sus especulaciones a los problemas prácticos que presentaba la realidad mexicana, tan nueva...Cultiva la lógica para defender al indio, se eleva a las más subidas contemplaciones físicas y metafísicas para esclarecer la constitución de la persona humana y las condiciones de la justicia. Estudia la vida y la sociedad del indio para ajustar a su situación las normas y leyes del matrimonio, de los diezmos y de otros ámbitos, velando siempre por los derechos del abatido. (1990: 43)

He ahí la gran aportación de estos filósofos, la unidad perfectamente coherente de teoría-praxis. El *Speculum Coniugiorum* es el trabajo de su antropología filosófica, mientras que *De dominio infidelium et iusto bello* responde a su filosofía social, Beuchot resalta con esto el cultivo de una teoría, basada en la filosofía y en los principios de la lógica, que descende a la dinámica existencia de la sociedad.

Escribe Ramón Hernández en la introducción al *De indis* de Francisco de Vitoria una reflexión que para mí representa un corolario del ideal que ha nutrido la obra de estos filósofos que heredaron lo mejor de las ideas de los eruditos europeos y las supieron transformar en pensamientos renovados, provistos de un realismo y un humanismo propios de las tierras de los indios quienes, en toda la expresión y manifestación de su humanidad, mostraban el rostro de la universalidad y fraternidad humanas:

El primer grito de libertad de los indios americanos fue dado el 21 de diciembre de 1511 por fray Antón Montesino. Fue un grito estentóreo, que atravesó el océano y llegó pronto a España. La corte de Fernando el Católico movilizó juntas de teólogos y juristas en Burgos y Valladolid, para encauzar aquel grito revolucionario. Se promulgó la primera legislación de Indias para el buen trato de los naturales y regulación de sus trabajos en las encomiendas. Fray Antón Montesino, fray Pedro de Córdoba y toda la comunidad de dominicos de América, consideró aquello insuficiente y siguió predicando, gritando y protestando por la dignidad de los indios. Bartolomé de las Casas se hace dominico por esa doctrina y actitud indiófila de aquellos frailes. (2009: 9)

Hablar o escribir de estos profundos temas y hacerlo en los frágiles tiempos que vivimos, en México y en cualquier otro lugar del mundo, no es un mero ejercicio de historiografía,

o una curiosidad intelectual, es una base para la puesta en práctica de la justicia, la igualdad y la libertad de todo hombre: “Los filósofos mexicanos tenemos que hacer una filosofía más significativa de lo humano”, (Feria Internacional del Libro, 2012. Presentación de los libros *Hermenéutica analógica* y *Estética, Manual de filosofía* y *Pablo de Tarso*. Guadalajara, Jalisco. México, diciembre 1º., 2012), ha dicho.

Beuchot está convencido de la tarea fundamental de la hermenéutica analógica que es la humanización y la promoción de la dignidad ontológica de la persona:

Al final, todo es naturaleza humana. La tarea del filósofo es proporcionar a las personas símbolos icónicos; hay que buscar no un humanismo idólico sino un humanismo analógico.

(Entrevista realizada el 20 de abril de 2012, Ciudad de México)

Basados en la ley natural y en la dignidad de la persona humana –única, libre, trascendente y espiritual— los derechos humanos han de fundarse en su condición ontológica, esto es, en el orden del ser, para manifestar su verdad y bondad intrínsecas e iluminar los esfuerzos en el orden del hacer.

ADVERTENCIA

He mencionado y en ciertos casos explicado, a lo largo de mi trabajo, algunos nombres, conceptos y obras siguiendo el canon de la investigación.

Los dos Apéndices siguientes, sin embargo, se conforman de algunas noticias que me permitieron hallar conexiones entre ciertos datos teóricos, objetivos y formales de la hermenéutica beuchotiana con dos temas que son de especial interés para mí, el de la ciencia novohispana y el del vasto y complejo universo del lenguaje.

El Apéndice I ofrece algunas aportaciones de Mauricio Beuchot al estudio de tres ciencias muy activas que hicieron los pensadores novohispanos, y que se ha encargado de recopilar. Es un ejercicio interesante porque intento mostrar el interés de Mauricio Beuchot por el cultivo de los diversos saberes del conocimiento y sus conexiones con la ciencia y la filosofía europea resaltando el grado de agudeza y penetración intelectual de los pensadores de la Nueva España.

El Apéndice II muestra la relación, según mi parecer, entre el espíritu de la hermenéutica analógica y el lenguaje en sus variadas narrativas. Mi trabajo de tesis ha abordado ya la filosófica, pero existe una variedad narrativa en la que se pueden reconocer los lenguajes artístico, semiótico, científico, simbólico, mitológico, entre otros. Ésta es precisamente la exploración que me propongo llevar a cabo, un intento por descubrir cómo el elemento analógico e icónico no rompe su alianza ni el puente con esas otras narrativas sino que la confirma.

En este sentido me adhiero a la idea de Maurizio Ferraris cuando afirma que la cuestión hermenéutica se mueve en dos campos: “*auscultación y anuncio*”. La auscultación tiene que ver “*con las formas canónicas del comprender*” (cfr. 2010: 199-201), mientras que el anuncio está ligado a la proclamación pública de un acto trascendental de comunicación. Sobre esta base presento los Apéndices, en los que hago más las reflexiones que la hermenéutica analógica me ha proporcionado en torno a ciertas facetas del lenguaje y cómo éstas pueden ser abordadas sin perder su tratamiento formal.

Para la elaboración del Apéndice II recurrí a las exactas informaciones que hallé de las siguientes obras:

Historia de la filosofía del lenguaje, Mauricio Beuchot; *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Universidad de Cambridge; *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*, Umberto Eco; *Las grandes corrientes de la lingüística*, M. LeRoy; *La escritura. Memoria de la humanidad*, Georges Jean; *Diccionario de Hermenéutica*, Patxi Lanceros y Andrés Ortiz-Osés; *Historia de la Hermenéutica*, Maurizio Ferraris.

APÉNDICE I

Acercamiento de Mauricio Beuchot al papel de la ciencia en la época colonial

El estudio de la obra de Mauricio Beuchot no puede estar completo si no se aborda, aunque sea mínimamente, su amplio conocimiento de los filósofos y pensadores novohispanos. En estas líneas voy a mencionar el estudio que hace Beuchot sobre la ciencia en la Colonia.

El tema se encuentra en no pocos libros dedicados al tema: *Filosofía y derechos humanos*; *Historia de la filosofía en el México colonial*; *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*; *Cartografía del pensamiento novohispano*; *Historia de la filosofía cristiana en México* (en colaboración con José Rubén Sanabria); *Filosofía y cultura novohispanas* (a un mismo tiempo con Bernabé Navarro); *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía* (junto a Jorge Íñiguez); *Lógica y metafísica en la Nueva España*; *La querrela de la conquista*; *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*; *Filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*; *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*; además de numerosos artículos, ponencias y otras intervenciones.

Los estudios en este rubro abordan temas de lógica, ciencia, metafísica y derechos humanos. A las importantes y profundas contribuciones que pensadores mexicanos hacen sobre la filosofía novohispana, como Bernabé Navarro, Carmen Rovira, Virginia Aspe y Ambrosio Velasco por mencionar sólo cuatro grandes exponentes en la materia, se añade la investigación que hace Beuchot para encontrar el legado que hicieron los filósofos novohispanos al saber en la Nueva España y su influencia en el futuro.

Es necesario saber qué enfoque toma Beuchot en consideración para abordar el estudio de la filosofía colonial, algo de esto lo ha abordado en su obra *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*. En ella se refiere a dos enfoques que son el intrateórico y el extrateórico. El primero, de tipo internalista, es el enfoque lógico que abarca los sentidos de la sintaxis y la semántica. El segundo, de tipo externalista, es el enfoque semiótico que abarca los sentidos de la pragmática y la hermenéutica (*cfr.* 1991a: 16-17). Ambos conforman la historia intrateórica que elabora sólo el estudio teórico, formal, científico en su expresión más exacta, y la historia extrateórica que se abre a la

consideración de los elementos económicos, psicológicos, productivos, sociales y culturales que representan todo el dinamismo del momento situacional de una época.

Así pues, mencionaré brevemente tres disciplinas que ha indagado Beuchot en su obra y que representan su aportación intrateórica y extrateórica del período de la época colonial en México.

1. Metafísica y Lógica

Para Beuchot la metafísica es fundamental, posee, a pesar de las fuertes críticas que se le hace, una validez teórica y práctica. Se le ha colocado del lado de las figuraciones abstractas, o bien como mera elucubración de la mente, sin sustento en la realidad, pero esto no es así, ni fantasía ni alejamiento de las condiciones reales de la vida, sino un saber de los universales que mira a lo particular. La teoría da el fundamento, la solidez y coherencia al *“orden causal de todos nuestros conocimientos”*, la praxis da la orientación de la realidad porque *“contiene la raíz remota de dirección y sentido de nuestro actuar humano”* (2003d: 148). Provista de esta completa estructura, la metafísica tiene mucho que ofrecer a las disciplinas del saber y al obrar concreto del hombre en su individualidad como en la colectividad.

Para hablar del ser se ha de tomar en cuenta una condición dada por su perennidad, por su fijeza, por su necesidad. Abordar el dinamismo del ser implica considerar su principio de necesidad, del cual emana cada una de sus cualidades y acciones. Hay sin embargo un rechazo de las esencias, como si éstas se refirieran al mundo de la imaginación, más cercanas a la fantasía que a la realidad, sin embargo son cada vez más los filósofos que buscan una vuelta a ellas. Beuchot comenta:

...ha surgido fuertemente en varios sectores de la filosofía actual (en la filosofía de corte analítico en autores como Kripke, Putnam, Wiggins y en la filosofía de corte crítico, en autores tales como Bloch y Habermas) un reconocimiento de la urgencia de aceptar esencias o naturalezas. (1998c: 63)

La naturaleza humana, o esencia del hombre, es el núcleo donde se concentra todo su ser, su pensar, su obrar y su querer libre. El fundamentar ontológicamente esto implica que

todas las producciones del hombre, sus modos de ser y hacer, llevan esta huella trascendente. Los pensadores novohispanos vieron esto con gran claridad y por eso fueron sensibles al estudio de las diversas clases de predicados. La razón está dada por cuanto el predicado:

...determina al sujeto, marca de qué tipo es en el discurso; si el predicado es de tipo metalingüístico, el sujeto también lo es, a saber, dicta que debe tener suposición material...las categorías o predicamentos servían para aclarar el carácter sintáctico-semántico de los sujetos en el contexto enunciativo y discursivo. (2006d: 29)

Tener un conocimiento sólido de estas consideraciones aseguraba a los filósofos novohispanos una coherencia de ideas y un pensamiento ordenado que posibilitaba la unidad entre la realidad, la lógica y la argumentación.

Beuchot destaca la labor que pensadores provenientes de las universidades de Salamanca y Alcalá que desarrollaron estudios profundos de la lógica magna o dialéctica (lógica mayor) y de la lógica menor o sùmulas. Alonso de la Vera Cruz, Antonio Rubio y Tomás de Mercado fueron grandes exponentes de la lógica mayor:

Que contenía un estudio más profundo y complejo de los elementos que entraban en el razonamiento lógico, con temas pertenecientes a lo que ahora denominamos filosofía de la lógica: los universales, los predicables, los predicamentos o categorías, los enunciados o portadores de verdad, y la teoría de la argumentación científica o filosofía de la ciencia. (2006d: 22)

De esta manera, obras escolásticas fueron investigadas con precisión por estos pensadores que enriquecieron el ámbito cultural de la Nueva España. Alonso de la Vera Cruz y Tomás de Mercado (*Comentarii lucidissimi textum Petri Hispani e In logicam magnam Aristotelis comentarii*), los más grandes exponentes de la lógica, seguían la línea tomista mientras que Antonio Rubio la nominalista, cercano a Francisco Suárez. El primer profesor en impartir la lógica en tierra novohispana, Alonso de la Vera Cruz, escribe *Recognitio summularum* y *Dialectica Resolutio*, ambas del año 1554, desarrollando tanto elementos formales como humanísticos. La *Resolutio*, hace ver

Beuchot, es muy cercana a lo que actualmente se hace en filosofía analítica. No reduce la argumentación a la silogística sino que la inserta en el estudio de la inferencia (*consequentia*) que alcanzaba la tónica y la retórica, ampliando así el saber lógico (*cfr.* 1991a: 25-26)). Antonio Rubio fue estudiado por Descartes y Beuchot encuentra, al traducir la obra de Leibniz *Disputatio metaphysica de principio individui* que éste cita constantemente la *Logica Mexicana* de Antonio Rubio. Igualmente, Beuchot observa una relación entre Rubio y Peirce, el primero, en su *Logica Mexicana*, sostiene que sólo tres de las categorías bastan para estudiar al ser: la substancia, la cualidad y la relación, algo similar a los conceptos de primeridad, segundidad y terceridad de Charles Sanders Peirce (*cfr.* 2006d: 27-31). De Tomás de Mercado destaca Beuchot como aportaciones el desarrollo de la lógica en su comentario a las *Categorías*, en el que no sólo analiza los elementos lógicos de la substancia sino que encuentra la base metafísica de la substancia; así como su capacidad de unir las reglas del razonamiento correcto con la mira en un problema concreto para la vida cotidiana de la Nueva España como es el de la economía. Como J. M. Gallegos Rocafull, Beuchot considera a Tomás de Mercado “uno de los forjadores de la vida cultural mexicana” (1991a: 28). Otra aportación que menciona Beuchot es el intento que hace por acoger el humanismo a través de la traducción de las *Categorías* y los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, así como de la *Eisagoge* de Porfirio. Sus traducciones, “*elegantes y pulidas*”, eran un esfuerzo por recuperar el verdadero sentido de las palabras para garantizar la coherencia de pensamiento y la claridad de las exposiciones. La lógica mayor de Aristóteles “ya había sido traducida por otros escolásticos, como Guillermo de Moerbeke, pero sus versiones eran tan inelegantes que su tosquedad movió a Tomás a producir la suya propia” (2003c: 61), con el objeto de que la enseñanza de la lógica fuera de excelencia.

2. Ciencia experimental

La actividad científica de la época novohispana es constante, la Real y Pontificia Universidad de México, fundada en 1551, fue un centro de desarrollo del pensamiento que continuamente se enriquecía tanto de las novedades europeas como de los estudios en el virreinato.

Fray Alonso de la Vera Cruz escribe su *Physica speculatio*, una completa obra que aborda los temas de botánica, biología, física y otras disciplinas de las ciencias naturales que tienen por objeto de investigación a los entes móviles. Sigüenza y Góngora nutre en el cartesianismo sus ideas mientras que Alegre y Clavigero se alejan de la escolástica para buscar nuevas experiencias de la ciencia.

A los escolásticos les tocó el surgimiento impresionante de las nuevas teorías de la ciencia moderna, de estirpe empírica, que buscaba explicaciones más allá del saber trascendental. Quería observar los entes, no se conformaba con pensarlos, aspiraba a desentrañar los misterios de su naturaleza.

Beuchot no ve por qué razón se tengan que confrontar el modelo aristotélico y el galileano, pues cada uno realizó, de acuerdo con sus recursos, el estudio de la ciencia natural, lo que hará será recurrir al dramaturgo y poeta alemán Berthold F. Brecht para mostrar esta escisión de dos mundos epistémicos que por siglos han estado enfrentados:

Bertolt Brecht, en su drama sobre Galileo Galilei, presenta una escena realmente dramática: Galileo invita a ver, a observar el cosmos por el telescopio y los aristotélicos se niegan a ver por ese aparato; se encierran en sus libros y silogismos, incapaces de atreverse a observar el universo tal como es. (1990: 118)

Sin embargo él considera que los aportes del aristotelismo sirvieron como apoyo para el avance de las ideas de la ciencia moderna. Ciertamente el universo de Aristóteles hace referencia a la perfección y eternidad, mientras que Galileo, en su obra *Sidereus Nuncius* (1610) afirma ya la existencia de los satélites de Júpiter, el relieve lunar y el infinito número de estrellas, resultado de sus observaciones por telescopio. Con respecto a la mecánica Aristóteles afirma:

Un peso determinado recorre una determinada distancia en un tiempo dado; un peso más pesado se mueve a la misma distancia en menos tiempo, siendo éste inversamente proporcional al peso. Por ejemplo, si un peso es doble, tardará la mitad de tiempo en recorrer la misma distancia. (*De Caelo*, Libro I, cap. 6, 273b-274a)

Ciertamente nos encontramos con un error y es Galileo quien lo corrige afirmando que la velocidad de caída de un cuerpo depende de su peso específico. Nuevamente observamos que es la experimentación acompañada del estudio de las leyes matemáticas de un siglo XVII activamente científico la que da una correcta explicación, que en tiempos de Aristóteles no existía.

La época de la escolástica está presenciando la necesidad de una comparación de sus ideas con las que Giordano Bruno y Nicolás Copérnico –ambos influenciados por el pensador francés Nicole d’Oresme, quien ya en el siglo XIV sostenía definitivamente la quietud de la Tierra en un Cielo en constante movimiento— se venían desarrollando. Los estudios de Nicole d’Oresme recogidos en su *Tractatus de figuratione potentiarum et mensurarum difformitatum* (1482, 1486, 1505, 1515) influyó en el pensamiento científico los siguientes siglos en las figuras de Galileo Galilei y el dominico Domingo de Soto mientras que William Heytesbury, contemporáneo de d’Oresme, aplica y profundiza en Oxford su trabajo. La imponente estructura aristotélica tendrá ahora que abrirse a la ciencia moderna, experimental, el hombre acaba de situarse en un plano segundo, ya no es el centro del universo, porque éste es el que lo contiene a él y no viceversa, el mundo se prepara ahora para dejar atrás ideas que en su momento fueron un apoyo pero que ahora deben dar paso a nuevas interpretaciones de mundo y del lugar del hombre en él. Tuvieron que darse estas revoluciones en el pensamiento para que las ideas nuevas, al confrontarse con los antiguos sistemas, dieran como resultado síntesis de conocimiento necesarias para el desarrollo del pensamiento humano.

Regresemos a las actividades que los filósofos de la Nueva España estaban llevando a cabo.

Destaca Beuchot, del siglo XVI, a Antonio Arias con un tratado titulado *De lingua originali*. Del siglo XVII a Alonso Guerrero, quien en 1622 comentó los libros de filosofía natural de Aristóteles (*De generatione et corruptione, De coelo et mundo, De anima, De meteoris, Physica*), a Carlos de Sigüenza y Góngora, estudioso de la astronomía (*Libra astronómica y filosófica, 1681; El Belerophonte matemático contra la quimera astrológica; Lunario del año de 1675*), modernista y cartesiano, conocedor de las doctrinas de Kepler y de Galileo, que combate la pseudo-ciencia de aquella fundada en la experimentación:

Sin duda es ya un espíritu moderno, convencido, al menos en principio, de que el verdadero conocimiento de los fenómenos de la naturaleza, sea acerca de la tierra o del cosmos, se obtiene sólo mediante la observación y el experimento, dirigidos éstos y constituidos por el cálculo matemático, y no por doctrinas especulativas, aceptadas dogmáticamente, o por fantasías astrológicas. (Navarro, 1998: 30)

Irving Leonard ha señalado que la *Libra astronómica y filosófica* muestra un erudito conocimiento surgido de la atenta profundización en los trabajos de:

Conrado Confalonier, Athanasius Kircher, Pico della Mirandola, Juan Caramuel, Kepler, Gassendi, Oldenburg, Descartes, y muchos otros mencionados en el texto y en las notas de pie de página. (1976: 301).

Sor Juana Inés de la Cruz, quien tiene cercanía y amistad con Sigüenza y Góngora, es una gran conocedora y cultivadora de la filosofía escolástica, el neoplatonismo y el saber hermético de la línea del erudito y enciclopédico Athanasius Kircher, uno de los más grandes científicos del barroco.

El siglo XVII, profundamente interesado en las ciencias modernas tiene, a saber de Bernabé Navarro, tres características esenciales, la primera es la atención por:

El conocimiento y estudio de doctrinas científicas de Descartes, Galileo, Kepler, Tycho Brahe, Schneider, Torrichelli, Boyle, etcétera, en los siguientes temas: fisiología de las sensaciones, y especialmente problemas de óptica; fisiología del aparato respiratorio, del corazón y de la sangre; forma de la Tierra; naturaleza del aire y del agua; constitución de la Luna y del Sol, así como del carácter de las manchas de éste, junto con muchos otros temas astronómicos. (*Op. cit.*: 36)

La segunda es la oposición a la escolástica y la total aceptación de la física y la astronomía y la tercera el acercamiento a Copérnico y sus teoría sobre la explicación del mundo.

El siglo XVIII se caracteriza por retomar la escolástica. Hubo, a saber de Beuchot, un alejamiento de las ciencias modernas, él así lo explica:

...ya sea por causas políticas, ya por causas culturales, la filosofía moderna ingresó a la Colonia de manera mucho más tardía y dificultosa que en la de por sí retrasada metrópoli. Además de eso, la comprensible actitud defensiva –ciertamente exagerada en varios casos— hizo que algunos autores tomaran en cuenta la filosofía moderna o para mencionarla o para atacarla sin ninguna comprensión y exaltar la seguridad y valor de la filosofía tradicional. (1991a: 33)

Se revitaliza, pues, la escolástica, aunque continúan los trabajos sobre ciencia, como el de Agustín Castro, quien traduce el libro de Bacon de Verulam *De la dignidad e incremento de las ciencias*.

Un ejemplo que ofrece Beuchot de un pensador fiel a la doctrina escolástica y al mismo tiempo buscador de las ciencias modernas es Francisco Xabier Clavigero, hoy se podría decir que es un pensador que intenta el diálogo entre razón y fe.

Clavigero estudia en su obra *Physica particularis* los sistemas del universo de Tycho Brahe, de Copérnico y de Ptolomeo y, aunque los rechaza, ya se vislumbra en él su deseo de buscar la unidad entre el saber de las ciencias experimentales, fundadas en las leyes matemáticas y la verdad revelada. Beuchot lo considera por esta razón:

...un escolástico modernizado...que, en primer lugar, no rompe completamente con la tradición ni con la autoridad, como se ve en el rechazo de Copérnico por la condena de la Iglesia; pero ya usa argumentos de experiencia y razón, como lo hace tanto con Copérnico, como con Ptolomeo y con Tycho, al considerar que contradicen los fenómenos empíricos de la astronomía y al argumentar en ese sentido. (Beuchot y Sanabria, 1994: 113)

Además incursiona Clavigero en temas de antropología científica, como lo hiciera Bartolomé de las Casas. Clavigero, contrario a las posturas de Cornelius de Paw y de William Robertson, ofrece una sólida defensa de la capacidad intelectual del indio, y lo hace:

...aduciendo numerosísimas muestras y señales de la buena disposición física y cultural de los indios de América, para probar con ello que la racionalidad de éstos no es inferior a la de los

europeos y otros pueblos, con lo cual quedaba evidente que tenían iguales derechos...Clavigero desarrolla su estrategia defensiva de los derechos del indio de acuerdo con los siguientes tópicos: en cuanto a la disposición corporal (esto es, la armonía y perfección de los miembros corpóreos) no son, como dice Paw, seres degenerados e inferiores; asimismo, las facultades anímicas de los indios (memoria, entendimiento, voluntad), no les van a la zaga, antes bien, a veces los aventajan en cuanto a virtudes tanto intelectuales como prácticas o morales. Además, finalmente, las capacidades culturales de los indios no son menores, a saber, su lengua y sus leyes, que son, junto con su religión, claros indicadores de la potencia de su intelecto. (Beuchot y Navarro, 1992: 80)

Destaca también Beuchot a los científicos José Antonio de Alzate (ciencias físicas), y José Ignacio Bartolache, importantes pensadores que se dedicaron a la divulgación científica y de las ideas modernas y logran conjuntar los tres ámbitos o campos del saber: teoría, praxis y técnica.

Bartolache, contemporáneo junto con Alzate de Joaquín Velázquez León y Antonio de León y Gama, se dedicó a estudio de las ciencia matemática, astronómica, médica y química. Escribe entre otras obras las *Lecciones matemáticas* (1769) y el primer periódico dedicado a la medicina y las ciencias, de carácter ilustrado, el *Mercurio Volante, con noticias importantes y curiosas sobre física y medicina* (1772-1773), que duró tan sólo 16 publicaciones, cerrado por escasez monetaria.

Su trabajo sobre la observación del paso de Venus por el disco solar fue divulgado por la Real Academia de las Ciencias de París por Jean Chappe d'Auteroche bajo el título de *Voyage en Californie pour l'observation du passage de Venus sur le disque du Soleil, le 3 du juin 1769. Contenant les observations de ce phénomène, et la description historique de la route de l'Auteur à travers le Mexique*. En México fue publicado por Antonio de Alzate en sus *Gacetas* de 1831 bajo el título *Suplemento a la famosa observación del paso de Venus por el disco del Sol, hecha de encargo de la muy noble imperial ciudad de México por don J. Ignacio Bartolache y don J. Antonio de Alzate el 3 de junio de 1769*.

Existen además una serie de trabajos astronómicos que realizó Bartolache según muestra el especialista en el siglo XVIII mexicano Roberto Moreno en la introducción al *Mercurio Volante* de Bartolache:

La segunda serie de observaciones de importancia en que participó Bartolache fue la que se realizó bajo la dirección de Joaquín Velázquez de León y con la ayuda de Antonio de León y Gama entre el 25 de marzo y el 10 de abril de 1771. Por estas observaciones se fijó la latitud de la Ciudad de México en $19^{\circ} 26'$, la medición más correcta del siglo XVIII. (1979: XVIII)

Beuchot estudia la aportación del sacerdote oratoriano Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos de cuya labor docente se conservan unas *Academias Filosóficas* (1774) donde se exhiben los nuevos descubrimientos en materia de física, electricidad, óptica. La obra principal de Díaz de Gamarra y Dávalos es *Elementa Recentioris Philosophiae* (1774), Beuchot señala su cercanía a Christian Wolff y quizás su mejor contribución es el acopio de información de manuales de filosofía modernos que tratan sobre ontología, psicología, teología natural (que las aborda desde la perspectiva wolffiana), ética, metafísica, lógica, cosmología, física y geometría, ésta última tuvo la participación del matemático Agustín de Rotea. Dicho trabajo de compilación fue dedicado a los alumnos y es el primero en su género México.

En el ensayo introductorio a la obra De Nicolás Copérnico, *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*, editada por la Dirección de Divulgación de la SEP, Bernabé Navarro considera a Díaz de Gamarra:

El filósofo y científico más notable tanto del siglo XVIII como del movimiento renovador de nuestra cultura, que –según ya se dijo– tuvo lugar en la segunda mitad de ese siglo. Y tanto en la filosofía como en la ciencia muestra el mayor influjo de la modernidad, y también de la Ilustración, que en la primera significan Descartes, Malebranche, Port-Royal, Leibniz, Rousseau, etcétera, y en la segunda Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, Gassendi, etcétera. Su obra *Elementos de filosofía moderna* es probablemente la más valiosa de todo el México colonial. (1974: 41)

Y es en el segundo tomo donde Díaz de Gamarra presenta los adelantos más importantes de ciencia y tecnología, de los que, en opinión de Bernabé Navarro destacan:

Los de Newton: teoría de la atracción y gravitación, leyes del movimiento en general, teoría de la luz, etcétera; además, las aportaciones sobre todo en física y química, de Boyle, Torricelli, La Caille, Nollet, Lemery, Musschenbroek, Tschirnhausen, Homberg, Du Fay, Perrault, etcétera. (*Ibidem*; 41)

Esta vocación por la investigación científica lo lleva a escribir, nos dice Beuchot, *Errores del entendimiento humano*, que publicó bajo el pseudónimo de Juan Felipe de Bendiaga. Del sacerdote oratoriano escribe:

...los errores morales y sociales son fallas del entendimiento. Gamarra combate los prejuicios anticientíficos de la época y trata de cuestiones concretas. Por ejemplo, propone reformas de salubridad e higiene, ajustadas a la naturaleza; ataca el sistema educativo, haciendo ver la necesidad de atender a las ciencias y preocupándose por demarcar la filosofía y la ciencia; y además sugiere otros cambios sociales de acuerdo a la idea de progreso y la especificidad americana, lo que le ha valido el ser considerado como precursor ideológico de la independencia, a pesar de que no tuvo conciencia clara de ello ni se opuso al gobierno virreinal. (*Op. cit.*: 35)

Pensadores y buscadores de ciencia que influyen notablemente en las ideas de renovación social y cultural que ya estaban presentes en la agónica época colonial y que prefiguraban cada vez con mayor fuerza, las ideas libertarias de una sociedad cambiante, en palabras de Beuchot: “*La modernización es, entonces, todavía lenta, pero ciertamente es ya segura...*” (Beuchot y Sanabria, 1994: 113).

APÉNDICE II

Los múltiples sentidos del lenguaje

Parte Primera. La lengua ejemplar. Breve exposición

El deseo del hombre por encontrar la lengua originaria, perfecta, es ancestral. Desde Psametiko I, que declaró la lengua frigia como la original hasta la actual era de los lenguajes informáticos y cibernéticos, desde el alfabeto ugarítico hasta el hipertexto, el ser humano ha buscado la Forma, el Arquetipo de la palabra, y se ha valido del estudio de la gramática y las formas de su lengua y de otras para encontrar la Lengua Ejemplar. El dios egipcio de la escritura, Dyehuty (o Thoth), inventor de todas las palabras, ha estado presente en la búsqueda del hombre por el trazo de la letra, por la necesidad de documentar todo el saber y plasmarlo en esos signos que representan el anhelo por el saber y a través de él por la perfección.

En el siglo VII a. C., la activa y políglota Ugarit había empleado diccionarios trilingües para definir, traducir y actualizar palabras del pasado. Las lenguas, acadia, ugarítica y hurrita.

El *Rig-veda* (ऋग्वेद) es la pieza literaria que se conserva de la Edad de Bronce que expresa la relación estrecha entre la palabra humana y el lenguaje divino. En esta línea histórica es Pāṇini (पाणिनि, s. IV a. C.), erudito sánscrito, quien desarrolla sabiamente en su obra *Aṣṭādhyāyī* u *Ocho Capítulos* la primera gramática de la humanidad, con reglas depuradas y precisas (cuatro mil) presentadas de manera cíclica (una es consecuencia de la anterior y base para la siguiente) y dedicadas a la interpretación de los textos sagrados. El estudio de su gramática permitía pronunciar las palabras místicas sin error, para que los dioses entendieran el mensaje de los humanos. Es además el primero en dar a conocer el uso del morfema cero (0). Será el estructuralismo lingüístico del siglo XX el que valore y aproveche el trabajo de Pāṇini. Se dice, sin embargo, que antes de la obra de Pāṇini habría que considerar el Nirutka (“*explicación verbal*”, literalmente) del que, según Reyes Mate, se afirma lo siguiente:

...fue compilado por Yâska sobre una obra anterior, los *Nighantu* o el *Naighantuka*, que consistía en listas de palabras del *Rig-veda*...el Nirutka condensa la reflexión simbólica y mística sobre el lenguaje. (Lanceros y Ortiz–Osés, *op. cit.*, 547)

Grecia inicia el estudio de la adecuación del lenguaje al pensamiento y la búsqueda de la relación entre la noción y la palabra que la designa. Platón en su *Κρατύλος* establece la tesis de la relación entre el significante (la forma) con el significado (la sustancia), el valor social del lenguaje y la arbitrariedad del signo, temas que parecieran no ser los principales pues la obra está dedicada a las etimologías.

Aristóteles es el primer filósofo en realizar un análisis de la estructura lingüística y de la constitución de la gramática. Su obra dedicada a la filosofía del lenguaje, *Περὶ Ἑρμηνείας*, enumera las categorías gramaticales, desarrolla una teoría de la frase y establece la distinción de las partes del discurso.

Siguiendo a los filósofos griegos pero añadiendo su propia sabiduría lexical, los mutakallimūn ejercitan nuevas teorías referentes a la composición del universo en sus dimensiones más pequeñas, el teólogo Mu‘tazilī Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Sayyār al-Nazzām depura el lenguaje referente al comportamiento de los átomos en la materia introduciendo conceptos como el de “salto” (*ṭufrah*) para afirmar que Dios es el creador de cada accidente de cada átomo que conforma cada materia en cada instante del tiempo. Temas que no se redujeron al ámbito de la física sino que los mutakallimūn, empleando una gramática científica, la expanden a otros campos del saber para dar fundamento al conocimiento de Dios, ricas en abstracciones teológicas y metáforas.

De los Alejandrinos, Dionisio de Tracia (s. II-I a. C.) es el más depurado en su trabajo, escribe la *Τέχνη γραμματική* o *Arte Gramatical* que será un referente para el estudio de las lenguas europeas, su máxima aportación es el fino estudio que hace de la morfología de la lengua, basada en la lógica aristotélica, y del descubrimiento de las “anomalías” o irregularidades dentro de la estructura del lenguaje.

Marco Terencio Varrón define la gramática como arte y ciencia en *De Lingua Latina* y *Rerum Rusticarum*.

El gran lingüista armenio San Mesrob Mashtots crea en el año 406 de nuestra era el alfabeto armenio y con esto propicia un importante desarrollo de la literatura y del pensamiento armenios.

El primer arzobispo de Bulgaria, San Clemente de Ohrid, desarrolló un alfabeto para el Primer Imperio Búlgaro, lo nombra cirílico en honor a San Cirilo, quien junto a su hermano San Metodio crearon el glagólitsa, alfabeto de cuarenta y una letras, el más antiguo de los eslavos.

En la Edad Media y con la traducción de la Biblia al gótico (s. IV), al armenio (s. V) y al eslavo (s. IX), los evangelizadores descubrieron en las diversas lenguas de Europa una posibilidad real para la cristianización, más que como materia de estudio.

En el siglo IX Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī, al mismo tiempo que elaboraba su teoría de las categorías, escribía *Sobre el desciframiento de mensajes criptográficos* (Archivo Sulaimaniyyah, Estambul), considerada una obra fundamental para entender el análisis gramatical de un idioma con sus claves ocultas. Al igual que al-Kindī pero en pleno siglo XV, Giovanni da Fontana escribía *Bellicorum instrumentorum liber, cum figuris et fictitijs literis conscriptus* (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Icon. 242) y *Secretum de thesauro experimentorum ymaginationis hominum* (Paris, Bibliotheque Nationale, Cod. Lat. Nouv. Acq. 635) en claves criptográficas, y Leon Battista Alberti su *De Componendis Cifris*, considerado el tratado pionero de criptografía en Occidente, según lo afirma David Kahn (*cf. Cryptology: Machines, History and Methods*, Kahn, Kruh, Mellen and Winkel, Artech House, 1989) amén de su importante estudio sobre gramática, titulado *Grammatichetta e altri scritti sul volgare*, el cual muestra su ideal de unificar la lengua popular con el latín culto para acrecentar y enriquecer las ideas y conocimientos que se daban día con día gracias a los adelantos filosóficos y científicos, muy activos en la época, ideal que Ramon Llull, *Doctor Illuminatus*, mucho antes (siglo XIV) había conseguido al divulgar su pensamiento en latín, catalán y árabe, convirtiéndose en el precursor del plurilingüismo y en promotor de que toda persona alcanzara el conocimiento de la realidad aunque no tuviera recursos para dedicarse al estudio. Su *Ars Magna* (1315) fue concebida para ser un lenguaje universal, compuesto por un alfabeto de nueve letras (B, C, D, E, F, G, H, I, K) y cuatro figuras. *Ars Magna* es una maquinaria lógica que sigue una secuencia combinatoria lógica-algebraica que

permite llegar a la *scientia generalis*, el saber científico universal, Reyes Mate afirma lo siguiente:

Un intento portentoso de construcción de “lengua universalis” lo encontramos en la extensa obra de Ramon Llull (1232-1316), quien haciéndose eco de la recepción mística de los nombres de Dios (“Dignitates Dei”), o virtudes increadas en Dios, en las religiones de tradición abrahámica (las gentes del Libro), elabora una Gramática teológica cuyos principios generales, los nombres de Dios, comparten un mismo contexto de significado. La combinatoria luliana, de tipo simbólico, tenía un claro componente apologético, de ahí también el importante valor que Llull concedía a los diversos usos del lenguaje, fueran éstos teóricos (*Ars generalis ultima*, 1308) o prácticos, como en la predicación (*Llibre de vermut e pecats*, 1313). Lo que debemos destacar de tal proyecto es el elemento de persuasión del lenguaje, que a través de los nombres de Dios, se hacía igualmente comprensible al místico judío, cristiano y musulmán. (Lanceros y Ortiz-Osés, *op. cit.*, 547)

A finales del siglo X aparece la gran enciclopedia bizantina griega llamada *Suidas* (*Σουίδα*), escrita por el lexicógrafo y compilador epónimo, quien escribe una cronología del mundo –bíblica y pagana— desde su origen hasta la muerte de Juan I Tzimisces, acaecida en el año 975 de nuestra era. La *Suidas* es tanto una enciclopedia como un diccionario que muestra las raíces etimológicas, el significado y la construcción gramatical de las palabras basándose en autoridades como Helladios y el retórico y gramático alejandrino Valerio Harpocración (siglo II a. C.), creador de un diccionario griego; también tiene profusa información acerca de la ciencia y la medicina griega y romana, la historia, los lugares y los personajes más destacados de los varios ámbitos del saber humano. Desafortunadamente esta obra maravillosa se perdió casi en su totalidad por las guerras que mermaron el esplendor de Constantinopla, asediada por los turcos y los cruzados. La *Suidas* fue traducida por vez primera a la versión latina en el Renacimiento por Aemilius Portus en 1619.

La Escolástica revive el estudio de la gramática (*Trivium*) y la larga controversia entre nominalistas (los nombres son dados de manera arbitraria a las cosas) y realistas (la palabra es reflejo de la idea) mostrará la preocupación por desarrollar una estructura gramatical universal y única.

En el siglo XIV Dante Alighieri, padre de la lengua italiana, había distinguido catorce dialectos italianos, embellecido la lengua literaria y estudiado los mecanismos de la lengua vulgar (*“questione della lingua”*) en *De Vulgari Eloquentia* (1303). Necesitaba ordenar todos los idiomas para desarrollar un saber filosófico que le permitiera entender la razón por la que se había diversificado la lengua primigenia a partir de la diversificación surgida en la Torre de Babel.

Sin embargo, el primer “diccionario” del que se tiene noticia es una tablilla que data del siglo VII a. C., contiene palabras en tres idiomas: ugarítico, hurrita y acadio y se piensa que sirvió para fines de transacciones comerciales (*vid. Imagen 1, p. 306*).

Los estudios teológicos profundos en la Edad Media que revitalizan la vuelta al hebreo y su consiguiente comparación de orden lingüístico con las lenguas europeas, unidos al surgimiento en el Renacimiento de las diversas literaturas nacionales y el activo y constante flujo de viajeros y comerciantes que divulgan y propagan las lenguas, será un motivo fundamental para el pensamiento plurilingüístico:

El *Pater Noster* se traduce a muchas lenguas.

Surge el Diccionario polígloto (1502) de Ambrosio Calepino.

Guillaume Postel investiga diferentes lenguajes y publica su *Linguarum Duodecim Characteribus Differentium Alphabetum Introductio* (1538) siguiendo el procedimiento del *Pater Noster*.

Conrad Gesner publica *Mithridates*, rey del Ponto que conversaba en 25 idiomas diferentes a la perfección, según da cuenta Aulo Gelio (XVII, 17). La obra de Gesner concluye con el *Pater Noster* en 25 versiones.

Siguiendo los estudios de Gesner, Jérôme Megister publica *Thesaurus Polyglottus*, en 1603, que incluye 400 lenguas vivas y muertas, así como dialectos, tanto de Europa, Medio Oriente, Oriente Lejano y América.

Johann Christoph Adelung escribe una obra que lleva el mismo título que la de Gesner, su *Mithridates* se desarrolla en 4 volúmenes e incluye 100 lenguas más que las del *Thesaurus* de Megister, 500 lenguas clasificadas meticulosamente según el factor geográfico.

El humanista Antonio de Nebrija publica su *Gramática Castellana* (1492), lengua que él hace derivar de la más perfecta de todas, el latín.

A mediados del siglo XV el rey Sejong el Grande, de la dinastía Yoseon de Corea, sabio y magnífico lingüista, preocupado porque sus súbditos aprendieran a expresar sus pensamientos y sentimientos crea un sistema de escritura excepcional llamado el idioma Hankul o Hangul.

El Renacimiento fue un período de gran actividad en la creación de toda clase de criptogramas y escrituras cifradas que escondían, a los ojos de la Iglesia, tratados sobre magia, ocultismo, alquimia y misticismo; así, mientras el alquimista y teólogo Johannes Valentinus Andreae escribía, en 1615, la *Fama Fraternitatis* y la *Confessio Fraternitatis* en clave críptica, ya desde el siglo XVI había surgido una nueva forma de clasificación de lenguas, escrituras y dialectos denominada “*la comunidad de origen*”, y que se encargaba del estudio y la ordenación del lenguaje en familias de lenguas.

Aparecen también formas variadas de relacionar lengua y hermetismo, como el Idioma de la Imaginación que desarrolla Giordano Bruno en *De Imaginum, Signorum et Idearum Compositione* (1591) como un método capaz de abarcar de manera omniracional la totalidad de los seres y fenómenos del universo en los horizontes metafísico, lógico y natural.

Postel escribe *De Originibus seu de Hebraicae Linguae et Gentis Antiquitate, deque variarum linguarum affinitate*, un libro que intenta fundamentar la relación estrecha entre el hebreo y las lenguas europeas, un intento fallido, pues el dialecto semítico tiene orígenes distintos al de las lenguas europeas, la explicación monogenética es endeble y no tiene una base real. Será hasta el siglo XVIII con los estudios de Leibniz (basado en el trabajo de Platón sobre el carácter arbitrario del signo lingüístico) cuando se llegará a comprender el error.

José Justo Escalígero escribe *Diatriba de Europaeorum Linguis*, que se limita a las lenguas europeas, y concibe once matrices que habían derivado en las *propagines*. Las cuatro lenguas originales llamadas “lenguas tronco” corresponden a las eslavas, las germánicas, las romances y el griego. Cada una lleva el nombre de Dios en su idioma: *Boge, Godt, Deus y Θεός*. A pesar de sus carencias la obra presenta con lucidez la novedad de emplear comparaciones entre las lenguas tronco a partir de ejemplos, cosa que se hizo mucho después.

Giambattista Vico escribe *Principii di una Scienza Nuova intorno alla Natura delle Nazioni* (1725) y desarrolla su argumento de una *storia ideal eterna*, cíclica y dada en tres momentos: teocrática, heroica y democrática, ésta última producto del avance y refinamiento de la cultura. La lengua primigenia es la lengua que habla Dios, el trueno. La humana, en cambio, ha pasado por tres etapas, en la primera etapa la humanidad fue muda, en la segunda etapa aparecen dos vertientes, signica y simbólica-poética, en la tercera etapa surgen los vocablos fijados por la comunidad humana.

Con respecto al análisis sobre la pluralidad de dialectos en una obra el gramático y humanista François Hédelin, abbé d'Aubignac desarrolla en su *Conjectures académiques ou dissertation sur l'Iliade d'Homère* (publicada en 1715, cuarenta años después de su muerte), la tesis sobre la posibilidad de que Homero no haya existido, dadas las inconsistencias presentes a lo largo de la *Ἰλιάς (Ilíada)*, en la que se observan vacíos en la unidad de la trama, excesivos cambios de temas que no llevan un orden adecuado, y profusión de dialectos, todos ellos mezclados entre sí con desorden.

Port-Royal será un referente máximo con su *Grammaire générale et raisonnée* (1660) durante dos siglos. La *Minerva Sive de Causis Linguae Latinae* de el Brocense constituye un serio esfuerzo por encontrar en la Razón el fundamento de las lenguas, así pues se necesitan de bases lógicas para su estudio.

Géraud de Cordemoy inicia en 1668 el estudio de los sonidos por el órgano del habla, en su obra *Discours physique de la parole*, que se habrá de retomar hasta el siglo XIX, se da a la tarea de buscar la relación entre la diversidad de lenguas y el sonido de la voz humana.

En el siglo XVIII el platero cherokee Ssiquoya (ᏍᏏᏏᏍᏏ) inventa el Silabario Cherokee, basado en los alfabetos romano y cirílico. Con él enseñó a su hija a leer y escribir y fue adoptado con entusiasmo e interés por la Nación Cherokee. Se convertiría en el alfabeto oficial en el año de 1825 cumpliéndose el ideal de unidad solidaridad de Sequoyah.

El acercamiento que se dio en el siglo XIX del sánscrito reaviva el interés por el estudio de las lenguas y la búsqueda de la lengua primigenia. Franz Bopp en su obra *Sistema de la conjugación del sánscrito* se interesó por la relación existente entre las diversas familias de lenguas. Pero será William Dwight Whitney quien —mucho antes que Ferdinand de Saussure— establezca la estructura arbitraria del signo lingüístico en su

obra *Language and the Study of Language: Twelve Lectures on the Principles of Linguistic Science* (1867).

Los siglos XIX y XX muestran una gran actividad en el estudio de idiomas y dialectos del mundo. Se indaga sobre lenguajes y escrituras antiguos, lenguas muertas, vivas y escrituras indescifrables que impulsan investigaciones formales interdisciplinarias en las que lingüística, gramática, antropología, etnología, arqueología, sociología, historia, neurociencias, pedagogía, psicología, semiótica y hermenéutica ofrecen sus aportaciones. Ambos siglos estuvieron marcados por muchas corrientes lingüísticas, tales como el funcionalismo y el estructuralismo. Sin embargo el generativismo de Chomsky resulta particularmente especial por su propuesta de una dotación innata de los seres humanos para la lengua, una Gramática Universal que posee un principio común, estable para todas las lenguas del mundo.

El trabajo de los dos siglos precedentes se ha caracterizado por una diversificación en el estudio, análisis y creación, por un lado, de numerosas lenguas y tipos de lenguajes, y por el otro de intentos en el desciframiento de escrituras hasta hoy oscuras como son la lineal-A de la lengua minoica de origen cretense y el enigmático disco de Phaistos, datado en el s. XVII a. C., encontrado en el palacio de Cnosos en 1906 y del que se maneja la hipótesis de pertenecer al idioma jeroglífico luvita, derivado del hitita.

Algunos idiomas que persiguen el ideal arquetípico de la Lengua Idílica son la Poligrafía (Athanasius Kircher), los Signos mudos de los *Hieroglyphica* (Horopolo), la Literatura simbólica del *Hypnerotomachia Poliphili* (Francesco Colonna), la Lengua Ignota (Hildegard von Bingen), la Lengua Generalis (Gottfried Leibniz), las Lenguas Lógicas Construidas como el Loglan (James Cooke Brown), el Latino Sine Flexione (Giuseppe Peano), sin faltar la Lengua Personal, la que se estructura en la mente de la persona y cuyo lenguaje sólo es comprensible por ella.

Éstas y otras muchas son creaciones de pensadores que han indagado o indagan formas de entender el mundo, sus estructuras, fenómenos, representaciones y manifestaciones. Su trabajo responde, sin duda alguna, a la necesidad ancestral por desarrollar la lengua perfecta. Pero además todas ellas tienen una aspiración auténtica, trascendental, que es la edificación de una comunicación verdaderamente humanizadora.

Parte Segunda. Univocidad y metáfora en el lenguaje

Cabe considerar importante el acercamiento, si lo hay, en la relación que existe entre el símbolo, que aquí será abordado en su forma de signo que denota su significación convencional (θεσει) o natural (φυσει), y el lenguaje, así como la dinámica que surge de esta relación.

1. Diversas facetas del lenguaje

En tanto estructura simbólica y sistema consensuado, el lenguaje es experiencia humana, acercamiento al mundo, encuentro con el yo y con el otro, creación cultural e integración vital en el cosmos.

El lenguaje es presencia en el mundo y es también interrogación, es sistema codificado y regulado de la expresividad y de las acciones del hombre en la sociedad. Pero, además, en tanto sistema simbólico, es arbitrario, libre, espontáneo, creativo, dinámico y vital, más acá y más allá de los límites del hombre y del mundo.

¿Cuáles son los límites de la palabra? Si los tiene, ¿están fijados por los límites del mundo particular, peculiar de cada hombre? No se hable del consenso, ya un límite de suyo, una norma que genera variadas y precisas reglas y leyes en el habla y en las lenguas, sino de la palabra que no tiene cercos físicos ni abstractos.

El mundo está lleno por la palabra, el hombre ha estructurado y delineado la totalidad de manera discursiva: todo es susceptible de ser pensado, hablado, intuido y plasmado por la palabra. Y, sin embargo, hay más en la palabra que ser una entidad comunicacional. Más allá de todas las referencias sígnicas-simbólicas de la lengua hablada y escrita hay infinitas narrativas, en infinitos espacios y tiempos. Existirán estructuras y redes de lenguaje, coordinadas, nexos y convenciones de lenguaje, pero no existen límites a la riqueza metafórica del lenguaje.

El lenguaje es explicación, ordenación y misterio, define el mundo, explica los hechos, los fenómenos naturales y sociales, también las voliciones y las experiencias más íntimas del ser humano, cataloga lo real, asigna los significados y se adentra en un más allá, al terreno desconocido del mundo y del semejante.

La palabra es *ἔτυμος* —verdad del verbo—. La verdad de una palabra que se refiere a algo desde el origen, su primera razón de ser en perfecta unión con lo que dice. Marco Tulio Cicerón prefiere el término *veriloquium* —verdadera locución— aunque se inclina por el de “notación”, pues a su entender es éste más exacto que el término griego etimología, como lo dice en los *Tópicos a Cayo Trebacio*:

Multa etiam ex notatione sumuntur. Ea est autem, cum ex vi nominis argumentum elicitur; quam Graeci etumologian appellant, id est verbum ex verbo veriloquium; nos autem novitatem verbi non satis apti fugientes genus hoc notationem appellamus, quia sunt verba rerum notae. Itaque hoc quidem Aristoteles symbolon appellat, quod Latine est nota. Sed cum intellegitur quid significetur, minus laborandum est de nomine. (Tópicos, UNAM, México, 2006, XXVII: 35)

[“Muchos argumentos están derivados de la observación y es así que se deduce el significado de una palabra, lo que los griegos llamaban etimología, lo que sería, palabra por palabra, *veriloquium*. Pero nosotros, para evitar la novedad de la palabra, llamamos a este género notación, porque las palabras son notas. Por eso, Aristóteles las llama símbolos, a lo que le decimos *nota* en latín. Pero cuando entendemos su significado, lo que menos importa es su nombre”].

El significado se relaciona con el tiempo y el espacio, da un sentido a la vida, ofrece variadas formas de comprensión, vive en todos los terrenos de la vida, prácticos, ideológicos, emocionales. También el nombre designa, cumple su propósito (diseño) de indicar, señalar para que el significado otorgue el sentido.

Bajtín piensa una multiplicidad de caminos intelectuales y creativos, con el objetivo de intuir la libertad y vitalidad de la palabra y ver en su justa dimensión tanto el dogmatismo como los excesos de fantasía de sentidos y significados, además señala una tríada de aspectos que existen en toda palabra. En su *Estética de la creación verbal* (Cfr. “El problema de los géneros discursivos”) dice que cada palabra encierra para quien la expresa tres aspectos: neutral, porque no es pertenencia de nadie; ajena, porque está llena de las expresiones de otros; y propia, porque está compenetrada de la expresividad de quien la ha hecho suya, parte de su vida.

El tiempo actual reclama un valor fundamental, la verdad. En este horizonte temporal el hombre se ha erigido como el gran subversor de la palabra y manipulador del lenguaje, Heidegger, Gadamer, Beuchot, Cencilio y otros, han advertido sobre los peligros cuando la univocidad deviene dogmatismo y la equivocidad relativismo. Es necesaria una visión y comprensión hermenéutica dialogante en la construcción del ser, haber y hacer del hombre y la sociedad.

No todo diálogo se hace con palabras, pero aquellas formas dialogales que las incluyen deben sostenerse por la aceptación, el respeto, la reciprocidad y la búsqueda de la verdad. Cuando la palabra no es buscada para enriquecer el significado y el sentido de la vida puede decir lo que convenga al momento; así, la conexión entre diálogo, sentido y significado queda desvirtuada y la comunicabilidad se rompe.

Para Gadamer el diálogo, es decir, el intercambio de palabras entre los hombres es *“lo más humano” de ellos y éste muere “en el instante en que el otro deja de seguirnos”* (*Verdad y método*, vol. I, 2005: 146).

Si el diálogo falla es porque las palabras que lo conforman son de suyo incapaces de dar sentido a la conversación, palabras que no estuvieron orientadas, dirigidas —aquí el sentido— a la escucha y a la palabra del otro, vale decir a la vida del otro.

La palabra ha acompañado al hombre en su camino por comprender el mundo y las energías y estructuras que lo rigen y ha entablado, más allá de los mecanismos físicos, una búsqueda por saber del otro. Dice Gadamer:

Es preciso buscar la palabra y se puede encontrar la palabra que alcance al otro, se puede incluso aprender la lengua ajena, la del otro. Se puede emigrar al lenguaje del otro hasta alcanzar al otro. (*Ibidem.*, 349)

Una eticidad de la palabra permite que la intersubjetividad alcance la intrasubjetividad, ya que el lenguaje es el reflejo del espíritu que sale de sí mismo en la búsqueda *del* otro para volver a sí mismo *como* otro.

Ciertamente, ningún lenguaje puede dar cuenta de la totalidad de lo real, pero nos acerca a la intuición de los estados emocionales más profundos, Gadamer ha señalado que *“para hablar con nosotros mismos no necesitamos pronunciar las palabras hasta el*

final. Nos basta la intención para saber qué palabras vamos a pronunciar” (Elogio de la teoría, 1993: 332).

Por su parte Adorno dirá que el “*sujeto trascendental*” husserliano destruye al yo contingente. El método de Husserl, que busca las esencias inmutables a partir de una conciencia que se ejercita en *epojés* para llegar a la verdad, no es más que el modelo de una ontología idealista que postula una inmanencia subjetiva; en términos cartesianos puede decirse que la *res cogitans* disuelve la *res extensa*. Si tomamos por ejemplo la relación que existe entre el objeto de arte y el sujeto creador escribe en su *Dialéctica negativa* que hay una relación de separación e identidad, de oposición y reconciliación: “*Ni el sujeto es nunca de verdad totalmente sujeto, ni el objeto totalmente objeto; pero tampoco son arrancados de un “tertium quid” que los trascendería*” (1975: 177).

Como señalé en el Apéndice A, de la primigenia y universal lengua adámica se pasó a los grafismos hallados en las cuevas de Lascaux, Chauvet-Pont-d’Arc y Altamira, al sistema de pictogramas sumerio, a los jeroglíficos egipcios, a las escrituras lineales y ordenadas de Mesopotamia y China hasta los lenguajes artificiales de la computadora, solo por nombrar algunos ejemplos.

Cada uno muestra, directa o indirectamente, la necesidad humana por alcanzar una comprensibilidad del mundo, del hombre y de las realidades allende el mundo físico, a través del lenguaje. Son, además, una muestra palpable de la riqueza de las formas y funciones mismas que se derivan de él.

Todo lenguaje une los dos puntos del horizonte, el del orden de lo lógico con su base metonímica y en el orden de la multiplicidad con su base metafórica. Ésta última es la experiencia que comunica lo otro de lo otro y que tiende a lo otro del ser.

Rico o pobre, erudito o profano, técnico o lego, unívoco o equívoco, el lenguaje está movido a nombrar todo y desea, creo que sin lograrlo, abarcar la completitud de notas de las existencias y las esencias. Quizás sean estos lenguajes que he enumerado ficciones; sin embargo, debemos recordar que Steiner, por mencionar a uno, ha dicho que las ficciones son verdades de la imaginación. Y las ciencias, de alguna manera, tienen mucha relación con ellas, por ser producto mental. El lenguaje, que ha sido visto como hogar del ser, tiende en razón de su naturaleza a salir de la seguridad de la casa y entrar por todas

las vías posibles en la realidad y en el sentido. Roberto Calasso expone este carácter natural y espiritual, lógico y simbólico del lenguaje:

El hombre no es un nombre sino una matriz de nombres, y su relación lingüística con las cosas reproducirá en potencia la relación entre Dios y la creación. Las cosas nacen del sonido del Verbo divino y desaparecen en el sonido del lenguaje. Se manifiestan visiblemente a partir del principio invisible, a través del sonido, y por el sonido son reabsorbidas en la palabra pronunciada. (*Los jeroglíficos de sir Thomas Browne*, 2010: 95)

2. Semiótica

La *semeion*, estudio de los signos en la vida y en la comunicación humana, da lugar a una vastedad en la comunicación: escrita, oral, simbólica e imaginaria, y la consiguiente reflexión desde una perspectiva en la que el hombre se cuestiona sus mecanismos de pensamiento y de vivencia en el mundo.

Para Umberto Eco la semiótica no es una disciplina sino una escuela o red interdisciplinaria que estudia los seres humanos como productores y creadores de signos: los no verbales y los verbales.

Al señalar Aristóteles que “*el ser propiamente dicho se entiende de muchas maneras*” (*Metaph.*, IV, 2, 1003a) se refería a que el mundo tiene en su base una forma filosófica de interpretación de toda clase de signos, y estos signos pueden ser imágenes, palabras escritas, palabras orales, silencios, gestos, movimientos corporales, símbolos, grafías, notas musicales, evocaciones, ruidos, en fin, la gama puede ser ampliada. ¿Pero dónde o en qué puede encontrarse el hecho semiótico? Una ficción literaria, una fórmula científica, una grafía, un código, un escudo, un tatuaje, la expresión de cualquier emoción, la confrontación bélica, la moda, el rito, el festejo, la ambigüedad, la locura, el sueño y todo lo que forma parte del ser y hacer humanos.

Pensemos por un instante en los caligramas. Ellos patentizan la necesidad humana de experimentar la disolución del tiempo y del espacio. Las palabras y los versos idealizan la poesía, pero implícitos aparecen unos trazos que, horizontales, curvos o verticales exploran varias experiencias: la libertad de la mano al escribir, el dibujo que se hace con signos escritos, un espacio que no necesariamente sigue un orden, la rebeldía que reta a

la escritura metódica, la ruptura con la métrica y el espacio. Imagen y palabra ya no son más dos realidades diferentes, han quedado asociadas en una forma icónica. Al representar un más allá del pensamiento racional, el caligrama celebra el poder de la imaginación, la pluralidad del trazo, la multidireccionalidad del pensamiento, así la mente se abre a nuevas formas de interpretación del sentido de las cosas: lo simbólico, la aleatoriedad, lo alegórico, la metáfora.

Además de los caligramas pueden mencionarse también los mandalas de la mística hindú, los laberintos como el de Francisco de Castro que se encuentra en su *Christiana reformation, assi de el pecador como del virtuoso* (1674) y el de la tablilla de Pylos en Grecia (1200 a. C), los jeroglíficos, los papiros mágicos, los talismanes musulmanes del *Picatrix* de gran influencia en pensadores como Tomasso Campanella y Marsilio Ficino, las *Carmina figurata* de los poetas romanos, que despliegan un juego entre el caligrama, el acróstico y los mensajes ocultos con formas visuales y geométricas, las poesías permutacionales de Publilio Optaciano Porfirio (s. IV d. C., *El Órgano*) y los *Technopaígnia* de Teócrito de Siracusa (*La Siringa*) y Simias de Rodas (Σιμμίας Ῥόδιος; ca. 300 a. C.). Éste último fue creador de *Hacha, Altar, Alas y Huevo (O Ovo)*, de los poemas figurados más antiguos e interesantes.

Huevo se lee del centro a las orillas siguiendo una imaginaria espiral y que representa la triple relación entre el símbolo de la vida del huevo, la palabra y la creación artística, los tres alimentos del cuerpo y el alma. La lectura que hace Robin Raybould es la siguiente:

Not only was The Egg shaped like an egg but it had to be read in an egg-like order; the last verse was to be savored after the first and then the second and the second last, until the center was finally reached. (*An introduction to the symbolic literature of The Renaissance*, 2005: 187)

[“No solo era el Huevo con la forma de huevo sino que tenía que ser leído en un orden similar al de un huevo; el último verso debía ser saboreado después del primer verso y a continuación el segundo y el que le seguía, hasta alcanzar finalmente el centro”]

Tanto *Huevo* (vid. *Imagen 2*, p. 306) como los otros tres poemas visuales se conservan en la *Antología Palatina* (Libro XV, 22). Una servicial traducción es la de Máximo Briosó Sánchez:

Mírame, he aquí este flamante tejido de una madre locuaz, del dorio rui señor. Con benevolente corazón recíbelo, pues agudos dolores de una madre casta lo han elaborado. Hermes tonante, heraldo de los dioses, lo llevó a las razas mortales, tras arrancarlo de bajo las alas de su madre, y me ordenó que hiciera su número crecer, partiendo de una medida de un único pie, hasta que llegara a ser al extremo decena de pasos, distribuyendo el orden de sus ritmos, y, prestamente portándola, hizo lucir la inclinada pendiente veloz de los pies desiguales, al batir con su planta la voz variopinta y concorde de las Musas Piérides. (*Bucólicos griegos*, 1986: 402)

No sólo estamos en los planos poético y visual, además nos encontramos con un metalenguaje dado por el juego de palabras, estamos en tres niveles de lectura: el propio poema en su realidad empírica, el huevo que es un poema y que recoge Hermes, la lectura del poema, idéntica a la forma en que se descascara un huevo o, incluso, aludiendo en un plano todavía más sutil, a la geometría de Euclides, contemporáneo de Simias de Rodas. La relación entre semiótica y hermenéutica estriba en que el ser humano interpreta los diversos signos del mundo físico y de los diversos niveles de realidad y los traduce en experiencias nuevas.

Cambiando de autor, Martin Buber señala que en cada letra se hallan explícitos e implícitos mundo, alma y divinidad. La propia mente, en sus procesos de pensamiento, de producción de ideas y de creación de imágenes trabaja con signos. La idea es de hecho un signo y un pensamiento es un conjunto de signos, y el pensamiento es un diálogo con uno mismo, y todo diálogo es una serie de signos con significados, de ahí que la mente lleve a cabo procesos semióticos y hermenéuticos pues al recibir, procesar y crear signos éstos se interpretan. El signo, *aliquid stat pro aliquo* —“algo que está situado para alguna otra cosa”— es para Peirce no el sustituto sino la representación de. De esta manera cualquier cosa que se puede representar e interpretar es signo.

3. Lenguajes unívocos y metafóricos

Dentro de los terrenos del pensamiento oriental sobre las interrogantes que surgen del análisis de la relación entre lenguaje formal y no formal, menciono brevemente al yogui Patâñjali, que se dedicó al estudio de la gramática sánscrita del sabio Pāṇini (520-460 a. C.), y que dice en uno de sus *Yoga Sûtras*:

The sound and the object and the thought called up by a word are confounded because they are all blurred together in the mind. By perfectly Samyama on the distinction between them, there comes an understanding of the sounds uttered by all beings. (Libro III, “*Vibhûti Pâda*”, 17; en <http://www.gutenberg.net>)

[“La palabra, el objeto y el contenido mental son confusos por la superposición mutua. Ejerciendo Samyama sobre cada uno de ellos por separado, se alcanza la comprensión de los sonidos pronunciados por todos los seres”]

Samyamaat (Samyama) es la concentración, el control de la mente sobre un ser que permite despojarlo de lo accidental y superfluo y verlo en toda su perfección esencial. Patãñjali enseña que la concentración de la persona —en armonía de cuerpo, mente y espíritu— sobre el lenguaje, sobre los sonidos que surgen del universo y sobre cada una de las palabras que se conocen, escuchan, escriben y hablan, permite al espíritu llegar al entendimiento de lo infinito, de lo eterno.

La palabra no es en sí misma la revelación pero posibilita el entendimiento de lo que existe eternamente, lo que es desde siempre. Este término es *sphota*, que proviene del sánscrito y que significa literalmente “*lo revelado*”. La correcta pronunciación y escritura de la palabra, acompañada de un estudio profundo del lenguaje, permitían a la persona encontrar las relaciones y las diferencias entre palabra, significado, imagen y objeto, para abrir su conciencia y eliminar de ella errores, ignorancia y dualidad.

Así pues, si la hermenéutica es exégesis, interpretación, traducción y comunicación, debemos añadir que lo es tanto de la realidad natural y cultural como de la conciencia y el alma. De esta manera, la hermenéutica coloca al sujeto frente a un horizonte donde puede contemplar tanto los sistemas como los metasistemas, así como los procesos cognitivos secuenciales y los alegóricos.

Eco habla de una triple intención, en *Lector in fabula: intentio autoris, intentio textualis, intentio lectoris*, en donde el lector se vuelve autor de un texto a partir del texto de su autor; Borges dice que leer es re-escribir el texto y Raymond Queneau, del movimiento del OuLiPo, en Francia, explora la combinatoria de palabras, en *Ejercicios de estilo*.

La narración de Queneau, digámoslo entre comillas, “que inicia” —“Notations”—, es la anécdota que desencadenará las 99 variaciones, donde cada una dará a su vez elementos

nuevos que no se encontrarán en ninguna otra, de manera que ninguna variación será al mismo tiempo el todo y la parte, ninguna estará debidamente ‘acabada’; en algún momento de la lectura el lector hará el descubrimiento de que “Notations”, que parecía ser la narración inicial, en realidad no es el relato modelo. Inicia, porque el libro tiene que empezar física y visualmente en algún momento y alguna parte; inicia porque el lector abre el libro en la primera página como lo ha hecho siempre, movido por la costumbre, porque así se lo han enseñado. Pero este inicio es una mera ilusión, el libro no inicia ni termina porque es una fuga infinita y una ruptura con la lógica del tiempo y el espacio.

4. Sentido y metasentido

Este lenguaje está en el terreno donde el sistema de códigos regulados da paso al campo de lo que yo llamo evento —metasentido—, donde causa-efecto pierden su límite, lo que permite dar entrada a campos diversos, como el mito que manifiesta con toda la energía, el símbolo y sus infinitas lecturas accesibles por la analogía, la metáfora, la fantasía y una suerte de “des-composición” del lenguaje para volver a integrarlo, al dejar al descubierto no sólo los elementos formales propios del conocimiento sino los elementos poéticos, artísticos e intuitivos que forman parte de él.

El lenguaje se halla en el cruce entre materia y forma, entre signo y símbolo y entre finitud e infinitud. En su perspectiva técnica, el lenguaje es la expresión de ideas y emociones, y en su perspectiva simbólica es la manifestación de vivencias discontinuas y míticas.

Tanto el concepto unívoco como el alegórico participan en el equilibrio del pensamiento y de la mente. El hombre, que funciona en el mundo hablando y escribiendo articuladamente, de manera frontal y metódica, está igualmente colocado en ámbitos de gran versatilidad —equívocos— que proporcionan una riqueza de interpretaciones.

Analicemos el siguiente enunciado matemático para mostrar un ejemplo de la relación entre sentido y metasentido:

“La raíz cuadrada de doscientos cincuenta dividida entre tres más siete”

Parece indubitable, pero un análisis más detenido nos va a revelar una interesante observación, para ello voy a tomar como ejemplo un esquema de fórmulas que son la derivación del enunciado original escrito líneas arriba:

$$1 \quad \frac{\sqrt{250}}{3} + 7$$

$$1.a. \quad \frac{\sqrt{250}}{3+7}$$

$$1.a.a. \quad \frac{\sqrt{200}}{3} + \frac{50}{3} + 7$$

$$1.a.a.a. \quad \frac{\sqrt{200}}{3+7} + \frac{50}{3+7}$$

(Cfr., “Nonverbal expresión”. *The Cambridge Encyclopedia of Language*, 381)

El enunciado escrito expresa una proposición matemática simple y clara, no posee ambigüedad alguna: es unívoco.

La complejidad en el entendimiento surge cuando se lee el enunciado matemático base en voz alta en las proposiciones gráficas 1.a., 1.a.a. y 1.a.a.a. Parece que hay coincidencia entre la expresión escrita y la expresión gráfica de las proposiciones 1.a., 1.a.a. y 1.a.a.a.

La proposición matemática escrita es perfecta en toda su univocidad, pero una vez que pasa a lenguaje hablado a partir de las fórmulas vemos surgir tres interpretaciones más, que nuevamente, en su forma gráfica, son exactas traducciones con la expresión verbal original.

¿Qué conclusión se obtiene con el ejemplo dado? Que el lenguaje científico resultó ser totalmente unívoco en su escritura, y objetivamente diferente —equivoco— en su verbalización.

Cierto es que la ciencia acerca al hombre al conocimiento objetivo de las cosas lo más puramente posible, pero sin lograrlo totalmente, siempre hay un hecho que remite a una indeterminación o a un vacío científicos.

Recuérdese el primer teorema de la incompletitud de Gödel: “*En aritmética, cualquier teoría que sea consistente, es incompleta*”. Gödel explicó que la proposición metamatemática “*la aritmética es consistente*” significa que hay por lo menos una fórmula aritmética que no es demostrable: $((\exists y)(x) \sim \text{Dem}(x, y))$.

Se trata de un importante conocimiento que permite adelantar en la comprensión del inacabamiento de la ciencia y la imposibilidad de alcanzar la certeza total por parte de ésta, como lo expresan Nagel y Newman:

El teorema indica que la estructura y la potencia de la mente humana son mucho más complejas y sutiles que cualquier máquina existente hasta el momento. La misma obra de Gödel constituye un motivo...para una renovada apreciación de los poderes de la razón creadora. (1981: 124)

5. Lenguaje racional y existencia

Gilbert Durand creía que en la tradición del pensamiento occidental se recurría con frecuencia a un doble reduccionismo: al abordarse un problema se hacía desde un horizonte de simplificación dualista, y al abordarse una solución se hacía desde un horizonte de simplificación monista: “*el problema, o es esto o es esto otro; la solución es una*” (“La creación literaria. Los fundamentos de la creación”, en *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*).

La realidad nos muestra múltiples formas y caminos de abordarla, lógicos pero también pre-lógicos y trans-lógicos. En el reino de la estructura y de la regla no hay cabida para el azar, pero sí en el reino metafórico que trabaja con el enigma y el emblema; si algún evento surgiera la regla lo llevaría de inmediato al orden hasta cribarlo y depurarlo formalmente; en cambio en el reino simbólico el evento es caótico, rico en matices, sutil, laberíntico, y ofrecerá infinitas posibilidades. Román Reyes expresa la necesidad de pensar un equilibrio entre lo unívoco y lo metafórico para no caer en un exceso racionalista que termine por anular las ofertas de lo alegórico que pierde su voz:

Más allá del principio de realidad importa el principio de racionalidad: hacer que las cosas, estructura y contenido, sean como a uno le conviene nombrarlas y hacer a continuación que otro implicado identifique con ese irreal estado de cosas un discurso que las simulen. El principio de racionalidad significa también que se ha dado prioridad a esa arrogante pretensión de reducir nuestro (interesado) discurso sobre lo real, al único y excluyente orden de cosas que nombra. El resto –palabras y cosas— es lo in-nombrable, por in-existente. (*La palabra. Filosofía y ciencias sociales*, 1998: 113)

Las palabras en el ser y hacer cotidianos, al decirse o escribirse, fundan el sentido en la seguridad metonímica, pero hay experiencias trascendentales de la existencia como amor, búsqueda del ser, dolor y muerte, que tienen, además, un enorme carácter simbólico.

La narrativa metonímica inaugura un mundo, lo pone en orden según expresión de Gilbert Durand: “...toda palabra escrita que se eleva al rango de obra ordena un mundo – es decir da la orden y pone en orden el decir—” (Ibidem.: 44-45) mientras que la palabra simbólica tiene un origen pre-lógico.

El lenguaje no es la forma que duplica el mundo, la palabra no es el reflejo que muestra lo que es el mundo, el lenguaje ciertamente ordena y revela, muestra y da razón, es de hecho su deber hacerlo, pero además difiere, abstiene, suspende, oculta, sugiere y puede nunca coincidir en algo, Adorno le llama a esto dialéctica negativa.

En esta época de multiculturalismo y búsqueda de un entendimiento global el ser humano da la palabra y la recibe para acercarse a todas esas experiencias que son un don: la unidad, la concordia, la solidaridad, el sentido de la compasión. Gadamer ofrece una reflexión meditada con profundidad:

La reconciliación...es una de las experiencias más profundas que los hombres tienen, pues en la experiencia de la reconciliación se expone algo de la verdadera e íntima historicidad del hombre. Y con ello algo de su íntima posibilidad de crecimiento. Pues éste es el secreto de la reconciliación: allí donde hubo desunión, discordia y desintegración, allí donde nos enemistamos, donde nuestra unión se desmoronó, ya se trate de mí, de ti, de una persona o de la sociedad o acaso de la culpa y de la Iglesia; en cualquier lugar sentimos que con la

reconciliación se da entrada a un más en el mundo. Sólo por la reconciliación es superable la otredad, la irreductible alteridad que separa un hombre de otro, y es encumbrada en la maravillosa realidad de un vivir y de un pensar común y solidario. (*Elogio de la teoría*, 1993: 36)

Desde esta perspectiva el lenguaje es expresión de esa íntima relación que existe entre el definir lo real y el agitar los límites de toda definición para acercarse al sentido y al significado del ser, a esto le denomina la apertura, Heidegger señala que la estructura existencial del “estado de abierto” del “Dasein” está constituida por el “encontrarse”, el “comprender” y el lenguaje, cuyo fundamento ontológico-existencial es el habla, que es un “estado de expreso”: comunicación.

Esta triple originalidad existencial –encontrarse, comprender y habla— está unida de tal manera que constituye la condición del sentido con que el hombre expresa su ser, por tal motivo esta originalidad no está dada de manera rígida pues “abre la existencia” permitiendo al hombre encontrarse en el mundo, articular comprensivamente su ser y las relaciones de éste con la realidad y finalmente descubrir el sentido de su entrada y presencia en la vida (*El ser y el tiempo*, §§ 29-34).

La creciente mercantilización de la cultura y el afán de ver siempre irreconcilables u opuestos la univocidad y la equivocidad de las narrativas, que niegan al hombre la construcción mental y posteriormente existencial de puentes, se observa en todo tipo de absolutismos en la cultura. Es necesario entonces recuperar el sentido del conversar como espacio ético de reconocimiento y de valores. Maturana propone regresar al verdadero sentido del término *con-versare*: “dar vueltas juntos”. La cultura es para él eminentemente conversacional, lo humano se da en la historia evolutiva de los primates bípedos que fueron capaces de desarrollar lenguaje:

El vivir en el lenguaje se hace parte del fenotipo ontogénico que define a nuestro linaje como linaje cultural, y en torno a cuya conversación se dan todas las variaciones culturales que llevan a ser biológico *Homo sapiens sapiens*. (*El sentido de lo humano*, 2008: 114-145)

Según él lo que hace a la cultura específicamente humana es el “lenguajear” y el “emocionar”, juntos son el conversar que ocurre en el lenguaje. La conversación entrelaza el “emocionar” y el “lenguajear” para crear una convivencia, cuya emoción

fundamental es el amor, que legitima al otro como tal en la convivencia. El mundo es pues un entrecruzamiento de fenómenos y hechos dados en el “*lenguajear*” y el “*emocionar*” y que nos constituye humanos en el sentido más pleno.

Platón ya había enseñado en el *Ión* que no existe la hermenéutica perfecta. La interpretación impecable es imposible, siempre hay *algo* que escapa, un presente pasado, un futuro anterior, moviéndose en una escritura libre donde se entra en contacto con lo anterior primario que es lo otro, no regido por metodología alguna. Ya Heidegger mencionaba que en la reflexión sobre la temporalidad está el advenir o *pre-ser-se*, el sido o *ya-en* y el presentar o *ser-cabe*. Este advenir que cabe va siendo sido y así se teje el sentido de la realidad; algo parecido sucede con el neologismo lacaniano de *hiancia*, el cual designa aquello que está justo entre la causa y el efecto y que es una experiencia simbólica donde la barrera del tiempo se difumina, donde lo lógico se quiebra porque, sin saber cómo, los esquemas objetivos y las experiencias de la vida simbólica han quedado abolidos.

En cualquier estudio del lenguaje surge el tema de la unidad univocidad-metáfora. La primera observa, mide y transforma, la segunda es la sede de un lenguaje de múltiples narrativas. Ambas realidades nos muestran el ser: en su verdad la primera, y en su esplendor la segunda. La primera nos mete en el mundo y nos permite centrar, cerrar y acomodar mientras que la segunda nos permite salir, abrir y esparcir. Una es mirada, la otra contemplación.

No se trata de “obligar” a la univocidad y a la metáfora a entrar en terrenos que no les son propios, sí en cambio, como lo hace con la hermenéutica analógica Mauricio Beuchot, edificar un puente, construir a través de la analogía un diálogo, un lenguaje que les permita abrir nuevas rutas entre pensamiento racional y lenguajes alegóricos.

6. Sentido y verdad

Beuchot observa que el acto hermenéutico de la interpretación se da en dos movimientos: cualitativo y cuantitativo, el primero acrecienta la capacidad de agilizar la mente haciéndola sutil, el segundo permite ejercicios de interpretación de todo tipo y accede incluso “*hasta experimentos hermenéuticos*” (Beuchot, Vattimo y Velasco, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, 2006: 31).

La lectura hermenéutica de la palabra en su estado metafórico hace que el texto y el lector existan en un plano simultáneo.

En la lectura formal el tiempo del lector no es el tiempo del texto, ambos tiempos suponen dos líneas de sucesión en las que existe una clara y marcada diferencia, cuando el lector cierra el libro irá a otro asunto, asumirá otra posición, llevará a cabo otra tarea y el libro quedará ahí, justo donde el lector lo dejó, con su historia y su narración y sus temas dentro de sus páginas. La lectura metafórica en cambio, envuelve al lector y a la palabra en una misma vivencia, mítica, atemporal, vasta, sagrada: *“La página era extraña. No era una descripción de la batalla, era la batalla”*, dice Borges en *El espejo y la máscara*.

Es importante señalar que en la relación dialéctica entre lo formal y lo alegórico se deben cuidar tanto los devaneos de una racionalidad tortuosa, inoperante a veces, como los de las variadas manifestaciones de la vida lingüística en aras de preservar el equilibrio entre lo unívoco y la metáfora. No se debe, hay que guardarse de esto también, unirlos de tal modo que terminen perdiendo sus límites y por tanto su riqueza específica. La analogía en cambio quita el límite que separa razón y mito, rompe el cerco que los abisma, es la marca que reúne los contrarios, creando *excessus ad esse*, superabundancia de sentido, de esta manera la palabra *“revela el santuario del mundo”*, como dice Herman Hesse en su poema “Lenguaje”: Si *“toda vida tiende hacia el lenguaje”*, lo es porque toda vida tiende necesariamente al sentido. Detrás de cada notación gráfica se halla el campo de lo fantástico, de lo mítico, donde dos imposibles concurren y muestran su faceta luminosa, poética.

En el ámbito de la creación literaria tenemos por ejemplo el *azar concurrente* de Lezama Lima (Cfr. González Cruz, I., *Antología para un sistema poético del mundo de José Lezama Lima*, vol. II, 2004: 542-543): el reino donde lo inesperado permite a lo poético participar en el equilibrio del mundo, del que Yves Bonnefoy nos alerta de su exacerbado empleo de lenguaje conceptual, que se ha olvidado de la experiencia más fundamental: narrar lo que se vive en el instante, de ahí que para él la verdadera palabra poética es la que saca presencia de la ausencia, pues de cada momento de pérdida o de pasado se puede obtener un hoy actuante. Simple narrar lo simple, y lo simple simplemente, ésa es la grandeza del lenguaje.

Puede decirse que el lugar de la univocidad está delimitado por la razón, el lugar simbólico es, por el contrario, u-tópico: recrea y refunda la esperanza del lugar sin tiempo. El tiempo “de los relojes” de Bergson es tiempo metonímico, tiempo de la duración concreta, histórico, el tiempo simbólico es tiempo que sale del tiempo lineal, que retrocede, retorna, saca de atrás del tiempo, de atrás de la nada, renovando todo ser y confiriéndole una novedad y una riqueza.

Para Steiner el hecho de hablar o escribir no necesariamente manifiesta el reconocimiento de la riqueza de la palabra, creando así un abandono de ella que se vive hoy en la vaciedad, la tautología, la pobreza de lenguaje, la incapacidad de encontrar la sutileza de la palabra, su creciente mercantilización, la poca vivencia de encuentro con el silencio interior a través de ella.

La vivencia es la palabra interior, es la intencionalidad de una emoción, de un estado de ánimo oculto en el silencio: “...cubierta de lenguajella palabra decide el momento del silencio” (“Muerte lingüística”, Alberto Valdivia Baselli).

El poeta habla de un acto hermenéutico como propiciador –quizá garante— de la voluntad y el autoconocimiento.

En su introducción sobre filosofía tomista, al abordar el problema del conocimiento, dice Étienne Gilson que:

Al hacerse inteligible la cosa en el pensamiento no se hace nada más que lo que era. Ser conocido, para un objeto que no tiene conciencia del ser, no es un acontecimiento: todo transcurre, para él, como si nada se hubiera producido; el ser del sujeto cognoscente, y sólo él, ha ganado algo en esta operación. (*El tomismo*, 2002: 412)

El ser pensado no es más que el ser real, y lo que verdaderamente trascendental del ser pensado y conocido es el ser que los piensa y conoce.

La verdad de este pensar y conocer no tiene su origen ni su fin en la palabra, aunque se exprese en palabras. La verdad, de hecho, es una y la misma en sí, una experiencia transterritorial, “metatópica”, imposible de ser reducida a un “lugar” que puede ser el habla, la página, el discurso, el teclado. Si verdad y palabra están unidas este encuentro permite al hombre acercarse con rectitud a todo sirviéndose de todos los lenguajes

formales y alegóricos para realizar acercamientos frente a las preguntas por el ser, lo posible, lo imaginario y la nada.

7. El cuidado de la palabra en su unidad formal-metafórica

El reto, hoy, es combatir de un lado el manejo de las diversas informaciones encaminadas al pragmatismo, y de otro los diversos lenguajes del arte, la ciencia y el saber en general que construyen sus plataformas desde presupuestos ideológicos que esconden en el fondo una pobreza y estrechez cultural.

Las experiencias pre-lingüísticas, arquetípicas, que representan lo *anterior primario*, crean una narrativa diferente a la formal, que es teórica, constituyen un lenguaje no regido por ley sino por mito o por infrasonido, la voz escuchada en el yo primigenio anterior a toda norma, en ocasiones caótica, irrepresentable, intraducible, cuya lectura no está sujeta al marco instituido. Este lenguaje simbólico no siempre es representable y por tanto puede darse una des-articulación con el lenguaje teórico. Ambos, sin embargo, están en la mente humana en su doble forma consciente, lógica, de reasignación de notas ordenadas, e inconsciente, cercano al subtexto; siempre unidos en todo lo que atañe a la vida.

La lingüista Lisa Block de Behar ha señalado cómo la metáfora lleva a cabo desplazamientos temporales capaces de descontextualizar la realidad sacándola de su orden lógico y toma como un ejemplo a Jorge Luis Borges:

El universo es una biblioteca y Borges, su director, un hombre, el bibliotecario torpe, ciego, que en la oscuridad busca a tientas y para saber (ver) la verdad se vale, confía, en una escritura, la del alfabeto: un ordenamiento de conocimientos, el más superficial, convencional y arbitrario. Por medio de la escritura no encuentra más que enigmas, los mismos enigmas con soluciones siempre diferentes, invalidándose unas a otras: son sólo soluciones a corto plazo porque lo que es episteme hoy es doxa mañana y lo que es originalidad, parodia...La revelación no resulta menos enigmática que el misterio. (*Una retórica del silencio. Funciones del lector y procedimientos de la lectura literaria*, 1984: 148-149)

Así pues cuando se habla y se escribe no es sólo el rigor metodológico y científico lo que se está dando en un ámbito retórico, argumentativo, que toma el lugar primordial.

También entran en juego el sueño, el caos, lo indecible, lo indeterminado y lo aleatorio. En este terreno de las representaciones alegóricas está el Borges de los objetos imposibles: el lector los percibe en un doble acto metafórico e intelectual no obstante no existir, de los variados que ha creado Borges menciono algunos: el laberinto griego de una línea única recta (“La muerte y la brújula” en *Ficciones*), el poema de una sola palabra que le dice el Ollán al rey (“El espejo y la máscara” en *El libro de arena*), el mapa de la India (“El milagro secreto” en *Ficciones*), el libro de arena del misterioso vendedor de Biblias de las Orcadas (“El libro de arena”, obra epónima), el Mapa del Imperio que el Colegio de Cartógrafos levantó (“Del rigor de la ciencia” en *El hacedor*), la esfera del Aleph (obra epónima), el disco de Odín de Isern, rey de los Secgens (“El disco” en *El libro de arena*), el Zahir (*El Aleph*), la rosa de Paracelso (*El libro de arena*), la flor futura que no existe en el presente (“La flor de Coleridge” en *Nueva antología personal*), la arquetípica rosa amarilla que vio en su lecho de muerte el sabio Giambattista Marino (“Una rosa amarilla” en *Nueva antología personal*), el hijo que un mago da vida de la materia de sus sueños y que no sabe que otro es quien lo está soñando (“Las ruinas circulares” en *Ficciones*) y la Rueda formada por todo lo que fue, será y es (“La escritura del dios” en *El Aleph*).

Borges disuelve de tal forma las certezas del ente existente que no sabemos si el ser es por ser real o si es por ser percibido, e incluso va más lejos, si la percepción es la realidad.

Al hablar de Unamuno decía Borges que su palabra era de un metafísico moviendo los cimientos de la solidez intelectual:

A pesar de no lograr nunca la invención metafísica, es un filósofo esencialmente: quiero decir un sentidor de la dificultad metafísica. Es evidente por muchísimos de sus versos que la especulación ontológica no es para él un ingenioso juego intelectual, un ajedrez perfecto, sino una angustia constreñidora de su alma. (“Acerca de Unamuno, poeta”, en *Inquisiciones*, 2008: 112-113)

Su poesía lo lleva al encuentro metafísico pero no con seguridad y certeza racionales sino con la humilde conmoción de la contemplación del ser. Este hacedor de metáforas logra entrar a los dominios ontológicos.

Aclarar el sentido formal de un ser es de suyo empresa difícil, pero aclarar el sentido de una metáfora y de un símbolo es como dice Paul Ricœur, un “trabajo de sentido”, ya que tanto lo literal como lo alegórico son puro “excedente de sentido”. La metáfora, siendo otra, enriquece de sentido un otro con su predicación, razón por la que Ricœur afirma:

Una metáfora no es un adorno del discurso. Tiene más que un valor emotivo porque ofrece nueva información...Una metáfora nos dice algo nuevo sobre la realidad. (*Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, 1999: 66)

La metáfora es una entidad completamente libre y libertaria, abriéndose a la inmensa gama de significaciones y encontrando diversas rutas de comprensión y de vivencia, en las que no sólo la organización, la descripción y la prescripción de la realidad hacen su labor, sino que una gama variada de narrativas potencian la mente del hombre llevándolo a formas que resignifican, reconstruyen, recrean y restituyen. La metáfora es una vuelta al origen, donde se difumina la frontera entre orden y caos, y que coloca a la persona en la posibilidad de ver lo otro, lo diferente, de entrar en contacto con él, de interpelarse a sí misma frente a los esquemas establecidos, tradicionales. La metáfora sacude las inercias del pensamiento humano, de los rituales de la razón, a veces inamovibles, y mueve a la persona a entrar en contacto con otra realidad que no sólo no agota el lenguaje sino que es capaz de dar nuevas oportunidades de pensamiento.

Junto a la metáfora se encuentra el mito, que se articula de alguna manera con lo lingüístico pero que no depende de él.

El reino simbólico del mito consiste, como dice Ricœur, en:

Hablar de algo que no es habla, aun cuando implique el poder del habla. Este poder, como eficacia por excelencia, es lo que no logra pasar completamente a la articulación de sentido. (*Op. cit.*: 73)

Traducimos los signos y al hacer esto descubrimos nuevos conocimientos y abordajes de lo real, incluido el carácter emocional de la palabra, ya que en el trasfondo de cada palabra, de cada discurso científico, tecnológico, político, artístico, religioso, cultural, hay un estado del alma. Gadamer dirá que cada cosa que se entiende es en el fondo un

acercamiento a nosotros, un encuentro con uno mismo, una forma de aplicar en la propia vida aquello que el lenguaje nos descubre. Cada palabra es una revelación pero también cada palabra muestra lo que yo llamo un implícito, aquello que se expresa sin expresarse. Una de las características esenciales de la hermenéutica es considerar la tríada texto-autor-intérprete, es decir, cada acontecimiento de la vida es la narrativa (texto) de una persona (autor) que traduce (intérprete) la realidad natural y social de la que forma parte. Éste es el acto hermenéutico. Así pues, cada imagen, cada diagrama y cada metáfora son las piezas de una narración personal a partir de los textos de la naturaleza y de la cultura en sus tres actos hermenéuticos –expresar, es decir hablar, asentir; explicar, es decir extender, expandir; y traducir, es decir interpretar.

Los griegos hablaban de una educación enciclopédica, universalista y abarcadora de todo saber: *enkyklios paideia*, una educación completa que debía incluir todas las disciplinas del saber dado que cualquier hecho, fenómeno, experiencia y disciplina están relacionados. Isidoro de Sevilla en el siglo III la retomará y desarrollará y posteriormente Bernardino de Sahagún en el siglo XVI y Jan Amos Comenius en el XVII, todos antes que el espíritu de la Ilustración, que no aparecerá sino hasta el siglo XVIII.

Siguiendo este análisis pero a la manera hermenéutica cada parte se conecta con otra y todas ellas con el todo permitiendo una comprensión, expresión, explicación y traducción de las narrativas diversas para encontrar nuevas formas de lenguaje.

Concluyo así que nada que exista en la lengua, sus leyes, reglas o convenciones, sus razones o procedimientos metodológicos, se agotan de manera exclusiva en un horizonte de significación metonímica, y que son, junto con el reino de la metáfora, una fuente de creación en y para todo ámbito humano: arte, ciencia, técnica, filosofía y religión.

Escrito, impreso, hablado, pensado, omitido, inventado, guardado, el lenguaje posee su propia notación atemporal, habla del mundo de la misma manera que sale del tiempo, tiene una fuerza magnética que atrae a otras realidades sin principio ni fin, realidades creadoras y libertarias, extensos campos del ser en acto y potencia que dan oportunidad al lenguaje humano de expresar sus múltiples formas de una razón que explica, ordena y asigna, y una alegoría que permuta el sentido recto y el figurado.

CONCLUSIÓN

Hemos visto a lo largo de este trabajo que la obra de Mauricio Beuchot ha hecho posible un acometimiento desde la analogía, capaz de armonizar los contrarios univocidad-equivocidad.

Cierto es que cualquier investigación o estudio sobre el lenguaje así como cualquier reflexión en torno al *modi intelligendi* o ámbito hermenéutico, y al *modi essendi* o ámbito del ser del lenguaje, quedan en un estado de inacabamiento. No obstante, después de haber estudiado un tema, existen siempre resoluciones que surgen de la propia investigación y que enumero a continuación brevemente.

1.- Actualmente la hermenéutica es socorrida por estudiosos de todo tipo en las áreas de las ciencias exactas, la política, el derecho y sus ramas, la economía, la educación, las artes, la religión, los estudios sobre mitología, la ética, la bioética, la historia, la psicología, la neurología, la medicina, las ingenierías, que se dan a la tarea de abordar sus objetos de estudio desde líneas de interpretación, comprensión y traducción de los fenómenos y realidades que les son propios.

Algunos de ellos han hallado especialmente útil la hermenéutica analógica por sus cualidades: precisión en el manejo del lenguaje, apego a la realidad, acercamiento al diálogo, respeto por la diversidad y cuidado por la palabra, el propio Beuchot cuestiona la razón por la cual “*muchas áreas de la realidad se han escapado al filósofo*” (Feria Internacional del Libro, 2012. Presentación de los libros *Hermenéutica analógica y Estética; Manual de filosofía y Pablo de Tarso*. Guadalajara, Jalisco. México, diciembre 1º., 2012). De esta búsqueda por encontrar el entrecruce entre la filosofía hermenéutica con la existencia humana es que ha nacido su propuesta analógica que permita encontrar semejanzas, proporciones.

2.- La hermenéutica analógica cuenta ya con seguidores en todo el mundo que han encontrado, en sus diversas disciplinas, elementos conceptuales y prácticos lo suficientemente sólidos para desarrollar sus quehaceres con una estructura epistemológica, práctica y humanística firme; ya se mencionó en el capítulo primero

algunas de estas áreas, además hay, en el caso de México, un grupo que busca enriquecer la hermenéutica analógica entre los que se encuentra Alejandro Rosillo, Alejandro Salcedo, Javier Saldaña, Víctor Hugo Méndez, Jesús Antonio de la Torre, Dora Elvira García González, Giovanni Ordóñez, Napoleón Conde Gaxiola y Ana Matilde Chávez Mayo.

3.- Una de las tareas que se había fijado este trabajo era buscar aquellos pensadores que son la fuente original de las que la hermenéutica analógica se nutre para su edificio conceptual, objetivo que se cumplió:

- a) Para el iusnaturalismo: Aristóteles y Santo Tomás de Aquino
- b) Para su propuesta iusnaturalista: Charles Sanders Peirce y John Finnis
- c) Para su propuesta de un pragmatismo de la filosofía analítica: James Conant
- d) Para la profundización de la analogía: Tomás de Vío, Cardenal Cayetano
- e) Para el desarrollo de la iconicidad: Charles Sanders Peirce y Jean-Luc Marion
- f) Para el estudio de la “falacia naturalista”: John Searle y Georges Kalinowsky
- g) Para el estudio de la naturaleza humana: Hilary Putnam, Saul Kripke y David Wiggins.

4.- Se logró establecer la naturaleza de la hermenéutica en sus formas, analógica e icónica, a partir del entrecruce de la univocidad y la equivocidad donde la analogía se encuentra en la frontera del horizonte de comprensión e interpretación; y en el caso de la iconicidad a partir de su nexos con el símbolo, que hace pasar de un significado a otro más rico: de la materia al espíritu, del particular al universal, permitiendo al icono erigirse en modelo. En virtud de su poder analógico e icónico la hermenéutica es capaz de moverse al sentido más formal, más profundo del ser.

5.- Se hizo notar el carácter participativo, propositivo y dialógico de la hermenéutica analógica en su aplicabilidad (funciones) a la diversidad de saberes destacando:

- a) La necesidad de una vuelta a la ontología o metafísica con fundamento universal que permita ver la parte en el todo y el todo en la parte con justa proporción.

b) Un giro analógico en la forma de abordar los quehaceres humanísticos que permita la comprensión de las igualdades y las diferencias, con predominio de éstas últimas para favorecer un encuentro real que una esfuerzos para construir una verdad auténtica.

c) La propuesta de un iusnaturalismo analógico que permita crear lazos, puentes en el diálogo inter e intracultural, que respete diferencias y retome semejanzas humanas.

6.- Se resaltó la unidad humanismo-personalismo en las huellas (marcas) primigenias como base para el desarrollo de una reflexión basada en principios universales en el tema crucial de los derechos humanos, que para Beuchot son la manifestación plena de la naturaleza de la persona humana.

7.- Mi trabajo tenía por objeto establecer una relación entre la hermenéutica analógica y mi aportación personal: las formas, las funciones y las marcas, tres nociones que propuse para la conformación de un marco conceptual que permitiera abordar de manera completa la realidad, abarcando la ontología, la epistemología, la pragmática y la humanística.

8.- Concluyo, pues, que existe una correspondencia real entre la hermenéutica analógica y la tríada que desarrollé:

a) Las formas –principios, fundamentos esenciales— articulan los diversos elementos que constituyen la base de la hermenéutica analógica, que son la analogía y la iconicidad, de las que surge el piso teórico para el desarrollo del pensamiento hermenéutico de Beuchot.

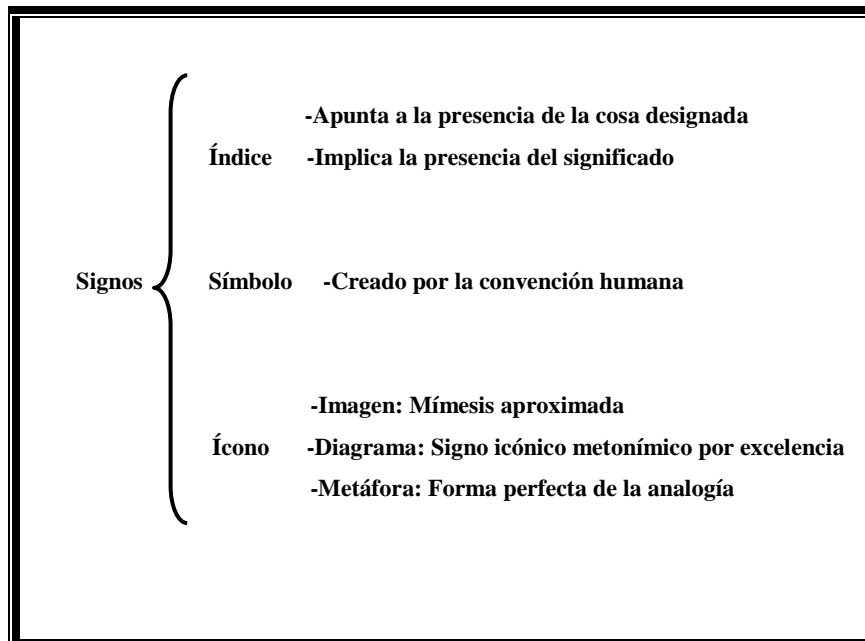
b) Las funciones –campo de la praxis— aluden a los diversos quehaceres con los que la hermenéutica analógica ha entrado en contacto en el horizonte del obrar, de la interdisciplinariedad, de la Ética. Hay actualmente un diálogo activo entre la hermenéutica analógica y la ciencia, las humanidades y las artes. Aunado a esto mostré que en las funciones hay un marco de referencia a los derechos humanos, tema éste muy importante para Beuchot.

c) Las marcas –experiencias profundas del espíritu— constituyen el universo de hechos y acontecimientos cuya dirección apunta a Dios, la vida, la psiquis, la Trascendencia y el

sentido que tiene para los seres humanos, hoy, la renovación de un humanismo analógico como don, amor y encuentro.

9.- Acometí el estudio con una mirada reflexiva de algunos temas que desarrolla Beuchot. Tengo dos tareas pendientes que es menester trabajar: la relación entre las ciencias formales y experimentales con la hermenéutica analógica, y el papel que tiene la analogicidad y la iconicidad con y en la formación de la persona en un marco educativo. Decía al principio de mi trabajo que asistimos al vigésimo primer aniversario de la presentación al mundo de la hermenéutica analógica. Sirva este sencillo trabajo doctoral como una aportación al esfuerzo de ésta y de su creador, Mauricio Beuchot, por dar un sentido y un significado más plenos y auténticos a la vida humana.

ESQUEMAS E IMÁGENES



Esquema 1. Signos de la hermenéutica analógica

<u>Signo</u>	<u>Nombre común</u>	<u>Proporcionalidad</u>
Imagen	Copia	Unívoca/Equívoca
Diagrama	Fórmula	Unívoca
Metáfora	Proporción	Análoga

Esquema 2. Signos icónicos

Intencionalidad		
Ontológica	Epistemológica	Volitiva
Ser	Conocer	Obrar
Esencia	Verdad	Eticidad / Libertad

Esquema 3. Triple intencionalidad beuchotiana

	PEIRCE	BEUCHOT	ESCOLÁSTICA
ÍCONO	1.- Primeridad 2.- Signo que tiene una relación de semejanza con la realidad u objeto: - pintura - retrato - foto - mapa 3.- Cualisigno: Carácter de cualidad	1.- General 2.- Análogo 3.- Signo intermedio: no es ni natural puro ni cultural puro 4.- Tiene propiedad de cualidad: - Imagen - Diagrama - Metáfora	1.- <i>Signum formale</i> 2.- Tiene propiedad de: - Arquetipo - Causa ejemplar - Prototipo - Modelo
ÍNDICE	1.- Segundidad 2.- Signo que tiene una relación de continuidad con respecto a la realidad u objeto: - rayo - huella - mancha	1.- Individual 2.- Unívoco 3.- Es la substancia o hecho 4.- Es lo que resiste 5.- Significa de un modo causal: - el grito al emisor	1.- <i>Signum naturale</i> 2.- Son signos que están dados por la misma naturaleza

	3.- Sinsigno: Sustancia o hecho	- la huella al animal - el humo al fuego	
SÍMBOLO	1.- Terceridad 2.- Signo que tiene una relación de tipo convencional con respecto a la realidad u objeto: - señales - emblemas - lenguaje - escudos de armas 3.- Legisigno: Carácter de ley	1.- Relación 2.- Equívoco 3.- Tiene un carácter de: - Relación - Ley - Convención 4.- Es el signo artificial dado mediante un acuerdo o ley: - el lenguaje	1.- <i>Signum ad placitum</i> 2.- Son signos dados convencionalmente: - palabras escritas - palabras habladas 3.- Resalta el papel de la voluntad del hombre, que ha puesto los nombres a la realidad

Esquema 4. Comparación de los tres signos hermenéuticos en Beuchot, Peirce y la escolástica

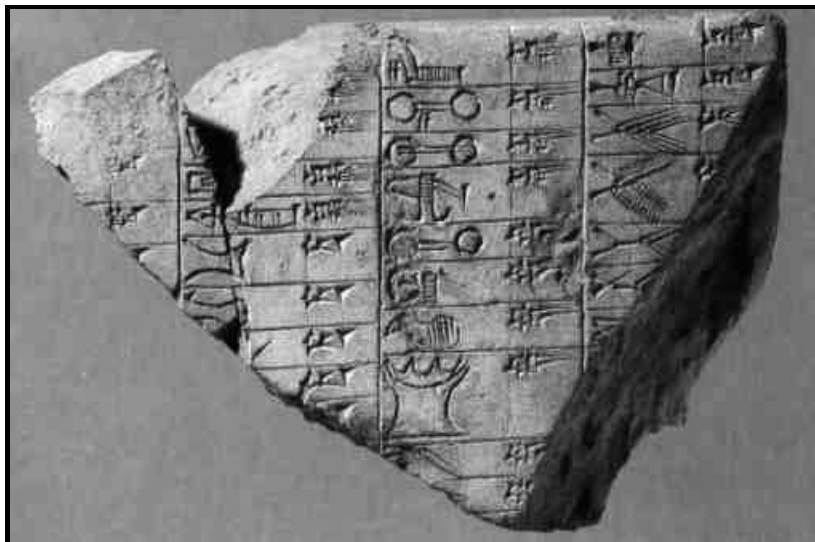


Imagen 1. Tablilla ugarítica.

Diccionario trilingüe en acadio, ugarítico y hurrita. Ugarit, s. VII a. C.



Imagen 2. Huevo.

Simias de Rodas, s. III d. C.

BIBLIOGRAFÍA

De Mauricio Beuchot

Beuchot, M., (2004a) *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.

_____ (2008a) *Cartografía del pensamiento novohispano*. México: Los Libros de Homero.

_____ (2006a) *Ciencia y filosofía en México en el siglo XX*. México: UNAM.

_____ (1987a) *Conocimiento, causalidad y metafísica*. México: Universidad Veracruzana.

_____ (2008b) *Conocimiento, realidad y acción en Santo Tomás de Aquino*. Salamanca: San Esteban.

_____ (1999a) *Derechos humanos. Historia y filosofía*. México: Fontamara.

_____ (1995) *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*. México: UNAM.

_____ (2000) *Derechos humanos y naturaleza humana*. México: UNAM.

_____ (1997) *El núcleo ontológico de la interpretación (la substancia y el lenguaje)*. México: UNIVA/Asociación Filosófica Humanística Mexicana, A. C.

_____ (1981) *El problema de los universales*. México: UNAM.

_____ (2003a) *El ser y la poesía. El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*. México: Universidad Iberoamericana.

_____ (2004b) *El tomismo en el México del siglo XX*. México: UNAM/UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA.

_____ (2005a) *En el camino de la hermenéutica analógica*. Salamanca: San Esteban.

_____ (1985) *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: UNAM.

_____ (1991a) *Estudios de historia y filosofía en el México colonial*. México: UNAM.

_____ (2002) *Estudios sobre Peirce y la escolástica*. Cuadernos de Anuario Filosófico, núm. 150. Universidad de Navarra.

_____ (2004c) *Ética*. México: Torres Asociados.

_____ (1983) *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica*. México: Universidad Iberoamericana.

_____ (2006b) *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

_____ (2006c) *Filosofía política*. México: Torres Asociados.

_____ (1990) *Filosofía social de los pensadores novohispanos: la búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*. México: IMDOSOC.

_____ (1996a) *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*. México: UNAM.

- _____ (2004d) *Filosofía y derechos humanos*. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2004e) *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México: Herder.
- _____ (2003c) *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca: San Esteban.
- _____ (2007a) *Hermenéutica analógica y educación*. México: Universidad Iberoamericana, Colección El pays de la Laguna.
- _____ (2009) *Hermenéutica analógica y educación multicultural*. México: Plaza y Valdés Editores.
- _____ (2003b) *Hermenéutica analógica y ética*. México: Torres Asociados.
- _____ (2013) *Hermenéutica analógica y ontología*. México: CIDHEM.
- _____ (s.a.) *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- _____ (1999b) *Heurística y hermenéutica*. México: UNAM.
- _____ (2005b) *Historia de la filosofía del lenguaje*. México: FCE.
- _____ (2003c) *Humanismo novohispano*. Pamplona: Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- _____ (2005c) *Interculturalidad y derechos humanos*. México: Siglo XXI Editores/UNAM.
- _____ (2004f) *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Salamanca: San Esteban.

_____ (2004g) *Introducción a la lógica*. México: UNAM.

_____ (s.a.) *La antropología filosófica en Santo Tomás de Aquino*. México: Centro de Estudios y promoción Social.

_____ (1999c) *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. México: Caparrós Editores.

_____ (1992a) *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval: su repercusión en la filosofía analítica actual*. México: UNAM.

_____ (1991b) *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. México: UNAM.

_____ (1998a) “*La filosofía y el lenguaje en la historia*”. Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua. México.

_____ (1993) *La fundamentación filosófica de los derechos humanos en Jacques Maritain*. México: Universidad Panamericana.

_____ (1987b) *La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*. México: UNAM.

_____ (1992b) *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*. México: Siglo XXI Editores.

_____ (1998b) *La retórica como pragmática y hermenéutica*. México: Anthropos.

_____ (2004h) *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México: FCE.

_____ (2006d) *Lógica y metafísica en la Nueva España*. México: UNAM.

_____ (1986a) *Lógica y ontología*. México: Universidad de Guadalajara.

_____ (1998c) *Los católicos mexicanos y los derechos humanos en los últimos 50 años (1948-1998)*. México: IMDOSOC.

_____ (1998d) *Los derechos humanos en la filosofía analítica: Ronald Dworkin*. México: Universidad Panamericana.

_____ (1994) *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Anthropos.

_____ (2011) *Manual de filosofía*. México: BAC.

_____ (1987) *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*. México: UNAM.

_____ (2003d) *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*. México: Universidad Autónoma de Coahuila.

_____ (1986b) *Opúsculos filosóficos selectos. Santo Tomás de Aquino*. México: SEP.

_____ (1999d) *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM.

_____ (1996b) *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*. México: Universidad Intercontinental.

_____ (2006e) *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*. México: Ediciones Eón/Universidad Iberoamericana.

_____ (2007b) *Semántica de las imágenes. Figuración, fantasía e iconicidad*. México: Siglo XXI Editores.

_____ (2014) *Semiótica*. México: Paidós.

_____ (1988) *Significado y discurso. La filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales*. México: UNAM.

_____ (2007c) *Temas de ética aplicada*. México: Torres Asociados.

_____ (2005d) *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: UNAM/Ítaca.

En colaboración

Beuchot, M., y Arenas-Dolz, F., (2010) *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos.

Beuchot, M., *et. al.* (1992) *El concepto de materia*. México: Colofón.

Beuchot, M., e Íñiguez, J., (1990) *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*. México: UNAM.

Beuchot, M., y Navarro, B., (comps.) (1992) *Dos homenajes: Alonso de la Vera Cruz y Francisco Xavier Clavigero*. México: UNAM.

Beuchot, M., y Navarro, B., (1998) *Filosofía y cultura novohispanas*. México: UNAM.

Beuchot, M., y Saldaña, J., (2000) *Derechos humanos y naturaleza humana*. México: UNAM.

Beuchot, M., y Sanabria, J. R., (comps.) (1997) *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*. México: Universidad Iberoamericana.

Beuchot, M., y Sanabria, J. R., (1994) *Historia de la filosofía cristiana en México*. México: UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA.

Beuchot, M., y Tubert-Oklander, J., (2008) *Ciencia mestiza. Hermenéutica analógica y psicoanálisis*. México: Torres Asociados.

Beuchot, M., Vattimo, G., y Velasco A., (2006) *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*. México: UNAM.

Beuchot, M., y Velasco, G. A., (comps.) (2001) *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias: memoria*. México: UNAM.

Beuchot, M., y Velasco, G. A., (comps.) (2003) *Quintas Jornadas Hermenéuticas*. México: UNAM.

Varia

Adorno, T., (1975) *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

_____ (2005) *Epistemología y ciencias sociales*. Madrid: Cátedra.

Aguayo, E., (2004) *La filosofía analógico-icónica de los derechos humanos en Mauricio Beuchot*. México: Ducere.

_____ (2001) *La hermenéutica filosófica de Mauricio Beuchot*. México: Ducere.

_____ (2006) *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*. México: Universidad Iberoamericana.

Alvar, M., (2000) *Introducción a la lingüística española*. Barcelona: Ariel.

Anónimo, (s. IX a.C.) *Las mil y una noches*. México: Cifuentes, 2009.

Apel, K-O., Dussel, E., y Fornet, R., (1992) *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI Editores.

Aquino, T. de, (1225[?]-1274 d.C.) *Summa theologiae*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. Madrid: BAC, 1988.

Aristóteles, (384-322 a.C.) *Metafísica*. Edición de I. Bekker. Trad. García Yebra, Víctor. Madrid: Gredos, 1970.

_____ ***Tratados de Lógica (Órganon)*. Trad. Candel Sanmartín, Miguel. Madrid: Gredos, 1988.**

Artaud, A., (1992) *El pesa nervios*. Barcelona: Visor.

Bajtín, M., (1983) *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI Editores.

_____ **(1989) *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus**

Barthes, R., (2005) *El grado cero de la escritura. Seguido de nuevos ensayos críticos*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

_____ **(1990) *La cámara lúcida*. Buenos Aires: Paidós.**

_____ **(2002) *Variaciones sobre la escritura*. Buenos Aires: Paidós.**

Bartolache, José I., *Mercurio Volante. Con noticias importantes y curiosas sobre varios asuntos de física y medicina, 1772-1773.* Ediciones UNAM, México: 1979, prólogo y estudio de Roberto Moreno.

Berti, E., et. al. (1987) *Origini e sviluppi dell'analogía: da parmenide a S. Tommaso.* Roma: Edizioni Vallombrosa.

Berzosa, R., (2001) *Para comprender la creación en clave cristiana.* Navarra: EVD.

Blanco B. Ricardo., (comp.) (2010) *Praxis de la hermenéutica analógica.* México: Torres Asociados.

Block de Behar, L., (1984) *Una retórica del silencio. Funciones del lector y procedimientos de la lectura literaria.* México: Siglo XXI Editores.

Blumenberg, H., (2003) *Trabajo sobre el mito.* Madrid: Paidós.

Borges, J. L., (1965) *Antiguas literaturas germánicas.* México: FCE.

_____ (2001) *Obras completas.* Buenos Aires: Emecé.

Brioso Sánchez, M (edit.) (1986) *Bucólicos griegos.* Madrid: Akal Clásica.

Brock, S. L., (2000) *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción.* Barcelona: Herder.

Butor, M., (1969) *La modificación.* Barcelona: Seix Baral.

Blumenberg, H., (2003) *Trabajo sobre el mito.* Madrid: Paidós.

Buber, M., (1994) *Yo y tú.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Calasso, R., (2010) *Los jeroglíficos de Sir Thomas Browne*. México: FCE/Sexto Piso.

Calvino, Í., (2001) *Seis propuestas para el próximo milenio*. Madrid: Siruela.

Camarero, J., (2004) *Metaliteratura. Estructuras formales literarias*. Barcelona: Anthropos.

Cassirer, E., (1987) *Antropología filosófica*. México: FCE.

Centro Universitario México. División Estudios Superiores, A.C., *Antropología simbólica*. México, 2000. Departamento de Estudios Humanísticos.

Chauchard, P., (1969) *La creación evolutiva*. Barcelona: Fontanella.

Chomsky, N., (2006) *Language and Mind*. United Kingdom: University Press, Cambridge.

Chomsky, N., y Foucault, M., (2007) *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz.

Cicerón, Marco Tulio, (106-43 a.C.) *Tópicos*. México: UNAM, 2006.

Colli, G., (1996) *Filosofía de la expresión*. Madrid: Siruela.

Colodro, M., (2004) *El silencio en la palabra. Aproximaciones a lo innombrable*. México: Siglo XXI Editores.

Contreras, R., Alarcón, S., y Manzano, Ma. Á., (2011) *Literatura y hermenéutica*. México: Torres Asociados.

Cooper, David E., (2007) *Filosofías del mundo*. Madrid: Cátedra.

Copérnico, N., (1473-1543 d.C.) *Sobre las revoluciones de los orbes celestes (1507-1532)*. Ensayo introductorio, selección y notas de Navarro, Bernabé. México: Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Divulgación, 1974.

Coşeriu, E., (1977) *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*. Madrid: Gredos.

_____ (1990) *Introducción a la lingüística*. México: UNAM

Cruz, R., (2005) *La primera hermenéutica. El origen de la filosofía y los orígenes en Grecia*. Barcelona: Herder.

Cusa, Nicolás de., (1401-1464 d.C.) *La Docta ignorancia*. Traductor Manuel Fuentes Benot, Buenos Aires: Aguilar, 1981.

De Haro, V., (2006) *La hermenéutica analógica frente a la hermenéutica metafórica de Paul Ricœur*. México: Torres Asociados.

De Saussure, F., (1976) *Curso de Lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

Deleuze, G., y Guattari, F., (2000) *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

Derrida, J., (2005) *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores.

_____ (1989) *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

Díaz, C., (2006) *El don de la razón cordial*. Barcelona: Clie.

Dolto, F., (2000) *En el juego del deseo*. México: Siglo XXI Editores.

Duch, Ll., (2002) *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder.

_____ (1974) *Ciencia de la religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito.* Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Dummett, M. A. E., (1981) *Frege. Philosophy of language.* Great Britain: Library of Congress Cataloging in Publication Data.

Dussel, E., (2006) *20 tesis políticas.* México: Siglo XXI Editores-Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.

Eco, U., (1999) *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea.* Barcelona: Crítica.

_____ (1990) *Semiótica y filosofía del lenguaje.* Barcelona: Lumen.

Edwards, D., (2006) *El Dios de la evolución.* Santander: Sal terrae.

Esquirol, J. M., (2006) *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología.* Barcelona: Gedisa.

Fabris, A., (2001) *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje.* Madrid: Akal.

Ferraris, M., (2010) *Historia de la hermenéutica.* México: Siglo XXI Editores.

Forment B. E., (1992) *Lecciones de metafísica.* Madrid: RIALP.

Foucault, M., (2005) *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas.* México: Siglo XXI Editores.

Gadamer, H. G., (1993) *Elogio de la teoría.* Barcelona: Península.

_____ (2001) *El giro hermenéutico.* Madrid: Cátedra.

_____ (1981) *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Alfa.

_____ (1997) *Mito y razón*. Barcelona: Paidós Studio.

_____ (2002) *Poema y diálogo. Ensayo sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX*. Barcelona: Gedisa.

_____ (2005) *Verdad y método*. Tomo I. Salamanca: Sígueme.

Galán, F., Xolocotzi, A., y De la Garza, M. T., (coord.) (2004) *El futuro de la filosofía*. México: Universidad Iberoamericana.

Gambra, J. M., (2002) *La analogía en general: síntesis tomista de Santiago M. Ramírez*. Pamplona: EUNSA.

Garagalza, L., (2002) *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*. Barcelona: Anthropos.

García, D. E., (2006) “Ética y cultura: importancia de la racionalidad hermenéutica”, en *Ética actual y profesional. Lecturas para la convivencia global en el siglo XXI*, México: Thomson Editores.

Gilson, É., (2002) *El tomismo*. Pamplona: EUNSA.

González, J., (1997) *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*. México: UNAM.

_____ (2007) *Ética y libertad*. México: FCE/UNAM.

González, W., (1986) *La teoría de la referencia. Strawson y la filosofía analítica*. España: Ediciones Universidad de Salamanca–Publicaciones Universidad de Murcia.

Grondin, J., (2002) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.

Gusdorf, G., (1971) *La palabra*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Gutiérrez R. A., (comp.) (2000) *La hermenéutica analógica: Hacia un nuevo orden de racionalidad*. México: Plaza y Valdéz/Universidad Intercontinental.

Habermas, J., (1990) *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus.

_____ (1987) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

Hanke, L., (1988) *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Istmo.

Heisenberg, W., (1959) *Física y filosofía*. Buenos Aires: Isla.

Hernández, A., (comp.) (2006) *Ética actual y profesional. Lecturas para la convivencia global en el siglo XXI*. México: Thomson Learning.

Hernández, G., (2007) *Hermenéutica, analogía y filosofía actual*. México: UNAM.

Heidegger, M., (1983) *El ser y el tiempo*. México: FCE.

_____ (1996) *Caminos de Bosque*. (“¿Y para qué poetas en tiempos de penuria?”, pp. 241-289) Madrid: Alianza Editorial.

Hipona, A. de, (354-430 d.C.) *Confesiones*. México: Porrúa, 1999.

Hofstadter, D. R., (2005) *Gödel, Escher, Bach. Un Eterno y Grácil Bucle*. Barcelona: Tusquets.

Hostie, R., (1961) *El mito y la religión*. Madrid: Razón y Fe.

- Husserl, E., (1967) *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Igual, V., (1989) *La analogía*. Barcelona: Promociones y publicaciones Universitarias.
- Irigoyen T., M. P., (comp.) (2004) *Hermenéutica, analogía y discurso*. México: UNAM.
- Irwin, R., (2008) *Arte islámico*. Madrid: Akal.
- Jean, G., (2012) *La escritura. Memoria de la humanidad*. París: Galimard.
- Jung, C. G., (1957) *Psicología y alquimia*. Buenos Aires: Santiago Rueda, Editor.
- Jung, C. G., y Kerényi, K., (1951) *Introducción a la esencia de la mitología*. Madrid: Siruela.
- Kenny, A., (2005) *Breve historia de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Kristeva, J., (1978) *Semiótica*. Madrid: Fundamentos.
- Küng, H., (1995) *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta.
- Kuri C. R., (2001) *Tres pensadores mexicanos. Cultura católica e identidad nacional*. México: Plaza y Valdés.
- Lacan, J., (2009) *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores.
- Lara, M. P., (1992) *La democracia como proyecto de identidad ética*. Barcelona: Anthropos; México: UAM–Iztapalapa.
- Leonard, I., (1976) *La época barroca en el México colonial*. México: FCE.

Leroy, M., (1969) *Las grandes corrientes de la lingüística*. México: FCE.

Lévinas, E., (1982) *Étique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. France: Fayard.

Llano C., A., (1984) *Metafísica y lenguaje*. Pamplona: EUNSA.

_____ (1994) “Cuatro conceptos para un pensamiento no ilustrado (analogía, otredad, empatía y epimeleia)”. En *Tópicos. Revista de Filosofía*, número 6, pp. 117-155. México: Universidad Panamericana.

Lorite, J., (1992) *Para conocer la filosofía del hombre, o el ser inacabado*. Navarra: EVD.

Luciani Rivero, R. F., (2002) *El misterio de la diferencia: un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Lyotard, J-F., (2000) *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.

Martínez de la Rosa, A., (2003) *La hermenéutica analógica y la emancipación de América Latina*. México: Torres Asociados.

McInerny, R. M., (1999) *L'analogia in Tommaso d'Aquino*. Roma: Armando Editore.

_____ (1996) *Aquinas and Analogy*. USA: The Catholic University of America Press.

_____ (1971) *The Logic of Analogy. An interpretation of St. Thomas*. Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague.

Massini Correas, C., (2006) *La ley natural y su interpretación contemporánea*. Navarra: EUNSA.

Maturana, H., (1984) *El árbol del conocimiento*. Buenos Aires: Lumen.

_____ (2008) *El sentido de lo humano*. Buenos Aires: Granica.

_____ (1999) *Transformación en la convivencia*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.

McGee M. R., (1982) *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*. México: Siglo XXI Editores.

Merleau-Ponty, M., (1971) *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus.

_____ (1964) *Signs*. Illinois: Northwestern University Press.

Nagel, E., y Newman, J. R., (1981) *El teorema de Gödel*. México: Conacyt.

Ockham, Guillermo de (c. 1287-1347) *Suma de lógica*. Barcelona: Norma, 1994.

_____ *Sobre la Suposición*, edición bilingüe. México: Universidad Panamericana/Publicaciones Cruz O., 1992.

Ogden, C. K., y Richards, I. A., (1954) *El significado del significado. Una investigación acerca de la influencia del lenguaje sobre el pensamiento y de la ciencia simbólica*. Buenos Aires: Paidós.

Panikkar, R., (1993) *Paz y desarme cultural*. Santander: Sal Terrae.

_____ (1990) *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban.

_____ (1961) *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*. Madrid: Gredos.

Peirce, C. S., (1958) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. London: Belknap Press, Harvard University Press, Cambridge.

Pérez T., J. A., (1995) *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta.

Platón, (¿428-347? a. C.) *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1981-1999.

Porfirio, (ca. 232-304) *Isagoge (268-270)*. Traducción de García Norro, J. J., y Rovira, R. Barcelona: Anthropos, 2003.

Pound, E., (2002) *Ensayos literarios*. México: Conaculta.

Queneau, R., (1993) *Ejercicios de estilo*. Madrid: Cátedra.

Quesada, J., (2008) *Otra historia de la filosofía. Por qué pensamos lo que pensamos*. Barcelona: Ariel.

Raybould, R., (2005) *An introduction to the symbolic literature of The Renaissance*. Victoria, Canada: Trafford Publishing.

Reale, G., y Antiseri, D., (1988) *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo III. Barcelona: Herder.

Reyes, R., (1998) *La palabra. Filosofía y ciencias sociales*. Madrid: Huerga y Fierro editores, S. L.

Ricœur, P., (1982) *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.

_____ (1999a) *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós Ibérica.

_____ (2001) *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.

_____ (2006) *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI Editores.

_____ (1999b) *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI Editores.

Riva, F., (1995) *Analogia e univocità in Tommaso de Vio 'Gaetano'*. Milano: Vita e Pensiero. Pubblicazioni dell'Università Cattolica.

Rivara K. G., y Gonzáles, M. A., (2005) *Hermenéutica analógica y las tareas de la filosofía*. Salamanca: San Esteban.

Rojas Osorio, C., (2006) *La filosofía: sus transformaciones en el tiempo*. San Juan, Puerto Rico: Isla Negra Editores.

Rorty, R., (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

_____ (1993) *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós.

Salcedo, J. A., (2005) *Hermenéutica analógica, multiculturalismo e interculturalidad*. México: Torres Asociados.

Sanabria, J. R., (1998) *Diálogos con Mauricio Beuchot sobre la analogía*. México: Universidad Iberoamericana.

Sánchez F. A., (comp.) (2004) *Hermenéutica analógica y filosofía actual*. México: Editorial Universitaria Potosina.

Sánchez Salor, E., y Chaparro G. C., (1995) *Francisco Sánchez de las Brozas. Minerva siue de causis linguae latinae*. Cáceres: Institución Cultural El Brocense.

Saussure, F., (1945) *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.

Serrano, S., (1981) *Signos, lengua y cultura*. Barcelona: Anagrama.

Serres, M., (2004) *El contrato natural*. Valencia: Pre-Textos.

_____ (2002) *Los cinco sentidos*. Madrid: Taurus.

Sloterdijk, P., (2006) *Esferas III: Espumas, esferología plural*. Madrid: Siruela.

_____ (2000) *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.

Stein, E., (1998) *La estructura de la persona humana*. Madrid: BAC.

Steiner, G., (1995) *Después de Babel: aspectos del lenguaje y la traducción*. México: FCE.

_____ (2005) *Gramáticas de la creación*. Madrid: Siruela.

_____ (1990) *Lenguaje y silencio*. Barcelona: Gedisa.

Stevens, W., (1994) *El ángel necesario. Ensayos sobre la realidad y la imaginación*. Madrid: Visor.

Strawson, P. F., (1983) *Ensayos lógico-lingüísticos*. Madrid: Tecnos.

Universidad Marista. *Antropología religiosa*. México: 2004.

Vattimo, G., (1991) *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

Vera Cruz, Alonso de la, (1507-1584 d.C.) *De Iusto Bello contra Indios*. En *Corpus Hispanorum De Pace*. Segunda Serie, 1997. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

_____ *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*. Edición, introducción y notas de Roberto Heredia Correa. México: UNAM, 2004.

Verjat, A., (1989) *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*. Barcelona: Anthropos.

Virno, P., (2004) *Palabras con palabras, poderes y límites del lenguaje*. Buenos Aires: Paidós.

Vitoria, Francisco de, (1483-1546 d.C.) *Doctrina sobre los indios*. Edición de Ramón Hernández. Salamanca: San Esteban, 2009.

Voloshinov, V., (1992) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.

Vygotsky, L., (1993) *Obras escogidas*. Tomo II. Madrid: Visor.

Wagensberg, J., (2004) *La rebelión de las formas, o cómo perseverar cuando la incertidumbre aprieta*. Barcelona: Tusquets.

Wartofsky, M. W., (1983) *Introducción a la filosofía de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Wellek, R., y Warren, A., (1976) *Teoría literaria*. Madrid: Gredos.

Wittgenstein, L., (1988) *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM.

Xolocotzi, Á., (coord.) (2003) *Hermenéutica y Fenomenología. Primer Coloquio*. México: Universidad Iberoamericana. Cuadernos de Filosofía, núm. 34.

Zemelman, H., (1998) *Sujeto: existencia y potencia*. México: UNAM.

Žižek, S., (2006) *Visión de paralaje*. Argentina: FCE.

Lexica

Crystal, D., (1987) *The Cambridge Encyclopedia of Language*. USA: Cambridge University Press.

Ducrot, O., y Todorov, T., (1978) *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México: Siglo XXI Editores.

Gómez de Silva, G., (1988) *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Madrid: FCE-España.

Lanceros, P., y Ortiz-Osés, A. (2001) *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Roberts, E. A., y Pastor, B., (2001) *Diccionario Etimológico Indoeuropeo de la Lengua Española*. Madrid: Alianza Editorial.

Hemerografía

A) *De Mauricio Beuchot*

Beuchot, M. “Bartolomé de las Casas y la cuestión de los africanos” en *Logos*, Revista de Filosofía. Universidad La Salle, Año XX, vol. XX, núm. 60, México, 1992.

_____ “Hacia una hermenéutica del significado vivenciado” en *Logos*, Revista de Filosofía. Universidad La Salle. Edición conmemorativa del XX Aniversario de la Escuela de Filosofía: Filosofías y filósofos del siglo XX. México, 1985, pp. 9-24.

_____ (2009) “Hermenéutica analógica y antropología filosófica: el tema del hombre” en *Logos*, Revista de Filosofía. Universidad La Salle. Año XXXVI, vol. XXXVII, núm. 111, México, 2009.

_____ “Hermenéutica analógica y religión” en *Theologica Xaveriana*, vol. 60, núm. 169, enero –junio, Bogotá, Colombia, 2010, pp. 25-46.

_____ “Jean Piaget y la estructura genética del lenguaje” en *Logos*, Revista de Filosofía. Universidad La Salle. Año XIII, vol. XIII, núm. 37, México, 1985.

_____ “La hermenéutica y las nuevas ontologías” en *EN-CLAVES del Pensamiento*, Revista del Tecnológico de Monterrey, vol. II, núm. 4, México, 2008, pp. 77-89.

_____ “La lingüística estructuralista de Ferdinand de Saussure” en *Logos*, Revista de Filosofía. Universidad La Salle, México, 1986.

_____ “La lingüística generativo-transformacional de Noam Chomsky” en *Logos*, Revista de Filosofía. Universidad La Salle, México, 1986.

_____ “La persona humana y su proyección a lo social, según Santo Tomás” en *Logos*, Revista de Filosofía. Universidad La Salle. Año XVII, vol. XVII, núm. 50, México, 1989.

_____ “Lenguaje y metafísica en Alfred. J. Ayer” en *Logos*, Revista de Filosofía. Universidad La Salle, Año XIX, vol. XIX, núm. 56, México, 1991.

_____ “Lingüística, estructuralismo y filosofía” en *Logos*, Revista de Filosofía. Universidad La Salle, México, 1986.

_____ “Los factores originales de la sociedad en Tomás de Aquino” en *Logos*, Revista de Filosofía. Universidad La Salle. Año XVIII, vol. XVIII, núm. 52, México, 1990.

_____ “Los pitagóricos y la analogía. La visión de María Zambrano” en *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Málaga, vol. IX, España, 2004, pp. 27-40.

_____ “Sobre justificar la guerra” en *Signos Filosóficos*, Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, julio-diciembre, núm. 006, México, 2001, pp. 277-280.

_____ “Bachofen o la mitología paradójica” en *La Jornada Semanal*, Periódico *La Jornada*, núm. 975, México, 10 de noviembre de 2013, p. 3.

_____ “Hermenéutica e historia en Joaquín de Fiore” en *La Jornada Semanal*, Periódico *La Jornada*, núm. 938, México, 24 de febrero de 2013, p. 16.

B) Otros autores

Arenas-Dolz, F. “Hermenéutica, analogía y retórica. Entrevista a Mauricio Beuchot” en *Éndoxa*, Revista de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Número 20, Madrid, 2005, pp. 677-718.

Conde Gaxiola, N. “Breve historia del movimiento de la hermenéutica analógica (1993-2003)” en *Diánoia*. Vol. XLIX, núm. 52, México, 2004.

Contreras, F. J. “La mediación de la analogía entre la hermenéutica y la ontología en Mauricio Beuchot” en *Vera Humanitas*, Revista de la Universidad La Salle. Año XXII, vol. XXII, núm. 41, México, enero-junio 2006, pp. 53-77.

Dacal A. J. A., “Reflexión sobre los deberes humanos” en *Reflexiones Universitarias*, núm. 86, 2010. México: De La Salle Ediciones. Universidad La Salle.

De Haro, V. “El horizonte ontológico de la hermenéutica. Metafísica, hermenéutica analógica y hermenéutica metafórica” en *Vera Humanitas*, Revista de Humanidades. Universidad La Salle. Año XX, vol. XX, núm. 37, México, enero-junio 2004, pp. 109-132.

Herrera A., J. “Hermenéutica” en *Logos*, Revista de Filosofía. Universidad La Salle. Edición conmemorativa XX Aniversario de la Escuela de Filosofía. México, 1985.

Schmidt, C. “Sentido y espacio de lo gratuito en la sociedad actual” en *Vera Humanitas*, Revista de Humanidades. Universidad La Salle. Año XX, vol. XX, núm. 37, México, enero-junio 2004, pp. 209-221.

_____ “El hombre de hoy: notas para una antropología desde la pregunta y la inquietud” en *Vera Humanitas*, Revista de Humanidades. Universidad La Salle. Año XXV, vol. XXV, núm. 48, México, julio-diciembre 2009, pp. 119-142.

En internet

A) *Revistas*

Beuchot, M. “¿Es posible mantener aún la ontología frente a la hermenéutica? Respuesta desde una hermenéutica analógica” en *La Lámpara de Diógenes* [en línea] 2001, <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=84420401>> ISSN 1870-4662.

Conde Gaxiola, N. “Hermenéutica analógica, filosofía y derechos humanos: Entrevista con Mauricio Beuchot” en *Andamios*, [en línea] 2007, vol. 3, n. 6, pp. 241-254, <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S187000632007000100010&lng=es&nrm=iso> ISSN 1870-0063.

Wiehl, R. “Hermenéutica, Metafísica, Ética. La filosofía en lengua alemana durante las últimas décadas del siglo XX” en *Isegoría*, [en línea] 1992, vol. 5, pp. 93-118. Disponible en: <<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/issue/view/21>> ISSN 1130-2097.

B) Periódicos

Hopkins, A. (5 de noviembre de 2011). “La filosofía sale a la calle. Entrevista a Mauricio Beuchot”. Disponible en: <<http://impreso.milenio.com/mode/9056530>>

Cibergrafía

www.capurro.de (Página del filósofo Rafael Capurro, dedicada a temas de Filosofía, Ética y ciencias).

www.razonypalabra.org.mx (Revista digital iberoamericana especializada en temas de comunicación).

www.filosofia.org (Página del Proyecto de Filosofía en español).

www.antroposmoderno.com (Página dedicada a la antropología y sus relaciones con otras disciplinas humanísticas del saber).

www.odiseo.com.mx (Revista electrónica de Pedagogía).

www.remo.ws (Revista Mexicana de Orientación Educativa).

www.jacquesderrida.com.ar (Sitio argentino creado por Horacio Potel dedicado a los filósofos Jacques Derrida, Martin Heidegger y Friedrich Nietzsche).

<http://dialnet.unirioja.es> (Sitio de la Universidad de La Rioja, España, dedicado a la difusión del saber científico en español).

<http://search.ebscohost.com> (Base de datos de investigaciones de todas las ciencias, humanísticas, formales y experimentales).

www.ensayistas.org (Sitio del Proyecto Ensayo Hispánico).

www.uma.es/gadamer/General.htm (Sitio académico de la Universidad de Málaga, España).

<http://biblioteca.campusdominicano.org> (Página de la Orden de Predicadores con obras completas de Santo Tomás de Aquino).

<http://hjpg.com.ar/sumat/> (*Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino en versión española y latina).

<http://revistas.csic.es> (Revistas electrónicas de ciencias, tecnologías y humanidades del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España).

<http://www.stoa.org/sol/> (Página del Suda On Line: Byzantine Lexicography).

<http://www.antoniodebrija.org> (Contiene la *Gramática de la Lengua Castellana* (1492) y un opúsculo sobre la diversidad de horarios de España publicado en 1516).

<http://www.unav.es/pensamientoclasico/Au%20Vitoria.html> (*Relección sobre los indios recientemente hallados* (1539) de fray Francisco de Vitoria. Versión electrónica preparada a cargo de Juan Cruz).

<http://cscs.umich.edu> (Página de la Universidad de Michigan que contiene la obra *On Denoting* de Bertrand Russell).

<http://www.jewishencyclopedia.com> (Archivo enciclopédico de la historia y el saber judío).

<http://www.proel.org> (Página española especializada en el estudio de las lenguas y alfabetos antiguos y modernos, en colaboración con el Summer Institute of Linguistics).

<http://www.omniglot.com> (Página relativa a las escrituras y lenguajes del mundo).

<http://www.ancientscripts.com> (Página dedicada a los sistemas de escritura antiguos y a la historia lingüística).

www.unizar.es (Página de la Revista Española de Filosofía Medieval).

<http://ebooks.adelaide.edu.au/library/digital/> (Página de la Universidad de Adelaida, Australia, que contiene libros en línea sobre filosofía, humanidades y ciencias).

<http://www.plato.stanford.edu> (Enciclopedia electrónica de Filosofía de la Universidad de Stanford).

<http://www.astro.ucla.edu/~wright/intro.html> (Página personal del astrofísico Edward L. Wright de The University of California).

<http://www.iep.utm.edu> (Internet Encyclopedia of Philosophy, dedicada al estudio de la filosofía y sus diversas áreas de conocimiento).