

*Mauricio Beuchot Puente*

# La epistemología de la hermenéutica analógica



  
**PUBLICAR  
AL SUR**  
EDITORIAL  
UN PROYECTO COPIS



Mauricio Beuchot Puente (Torreón, Coahuila, México 1950) es, considerado por su extensa producción en forma de libros, artículos en revistas, conferencias, entrevistas y docencia, el mayor filósofo mexicano, además de una destacada presencia internacional.

De su vasta obra profesional sobresale la hermenéutica analógica, filosofía dada a conocer a partir de 1993, y hoy convertida en un movimiento cultural activo en diversos lugares del mundo.

Es un investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Emérito del Sistema de Nacional de Investigadores y Profesor Emérito de la UNAM desde finales del 2020.

LA EPISTEMOLOGÍA DE LA  
HERMENÉUTICA ANALÓGICA



# LA EPISTEMOLOGÍA DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Mauricio Beuchot





## CONSEJO EDITORIAL

DR. BEUCHOT MAURICIO -

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México

DR. CASTRO SIXTO -

Universidad de Valladolid, España

DR. CÚNSULO RAFAEL ROBERTO -

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino,  
Tucumán, Argentina

MTRA. ESMENIA PACHECO DA SILVA BARBARA -

Brasil, São Paulo, Red Magdalenas Internacional - Teatro de  
las Oprimidas

DRA. GANEM ALARCÓN PATRICIA - México -

Secretaría de Educación Pública y Grupo  
“Loga Escuelas en Red”.

DR. GRONDIN JEAN -

Universidad de Montreal, Canadá

DRA. GUERRERO MC MANUS SIOBHAN FENELLA -

UNAM - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en  
Ciencias y Humanidades

DRA. PONTÓN RAMOS CLAUDIA - UNAM -

Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la  
Educación

DR. PORTER LUIS - México -

Profesor jubilado de la Universidad Autónoma Metropolitana-  
Xochimilco, Ciudad de México.

MTRO. SANEN LUNA ALBERTO - México -

Hospital Psiquiátrico Infantil Dr. Juan N. Navarro.

Beuchot Puente, Mauricio

La epistemología de la hermenéutica analógica /  
Mauricio Beuchot. – México : Publicar al Sur, 2022.

142p. ; 21 cm.

Incluye bibliografía e índice.

ISBN 978-607-99662-7-0

1. Hermenéutica analógica. 2. Teoría del conocimiento.

CDD: 121.686 LC: BD241

Primera edición: noviembre del 2022.

© Derechos reservados por el autor.

D. R. © 2022 Sello Editorial Publicar al Sur®

Publicar al Sur, Calle Xaxalco Mz5 lt4 san Miguel  
Topilejo, Tlalpan, Ciudad de México, c. p. 14500.

El dominio en la Web es <http://publicaralsur.com>

Usuario del registro nacional de editores:  
Pis200305196

Este libro se publica luego de un dictamen por  
el sistema de doble enmascaramiento (“doble  
ciego”), según los criterios vigentes en la política  
editorial actual.

Diseño y cubierta: Equipo editorial de Publicar al Sur

Impreso en México / Printed in Mexico



## *Índice*

Introducción	11
Capítulo 1. Caracterización de la hermenéutica analógica-icónica	15
Capítulo 2. Problemas principales de una epistemología hermenéutico- analógica	23
Capítulo 3. El pensamiento figurativo e icónico	41
Capítulo 4. Un realismo analógico	59
Capítulo 5. La hermenéutica (analógica) y su relación con las humanidades	77
Capítulo 6. Conclusiones sobre lo dicho para potenciar un nuevo capítulo	95
Capítulo 7. Hacia una nueva epistemología	99
Bibliografía	119
Índice de conceptos y autores	129



## *Introducción*

**E**n este volumen trataré de abordar algunos de los problemas epistemológicos que surgen de una hermenéutica analógica; o, si se prefiere, me esforzaré por esbozar la epistemología de la hermenéutica analógica, actualizando los textos inicialmente escritos en el año del 2009 para el Diplomado “Hermenéutica de la educación”, realizado en un esfuerzo conjunto entre la Red Internacional de Hermenéutica Educativa (RIHE) y la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las comunidades del gobierno de la Ciudad de México, que se conservaron inéditos.

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

hermenéutica analógica, y veremos cómo se aplica a las humanidades; así, pues, sólo consideraré la epistemología de las ciencias humanas, aun cuando hay una fuerte tendencia a la unificación de las ciencias.

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos. Comenzó siendo una técnica o arte de exégesis, y ha llegado a ser, con Heidegger, un existenciaro o modo de existir del ser humano. En todo caso, sigue siendo la actividad interpretativa, que lleva a la comprensión del sentido del texto, y así la tomaré en estas páginas.

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

Por eso he pensado en una hermenéutica analógica, pues la analogía está en medio de la univocidad y la equivocidad, y aprovecha las ventajas de cada una de ellas. De la univocidad aprende el ideal de exactitud, pero es consciente de su dificultad; y de la equivocidad aprende la apertura, pero sabe que no se puede exagerar, que es imposible alcanzar la completa diferencia, y que, en todo caso, hay que evitar esa disolución tan extrema.

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

La desembocadura de nuestro trabajo es un realismo analógico, en el que no solamente nos interesa el papel de la inteligencia y la razón en el conocimiento, lo cual sería demasiado unívoco, sino cómo integra la imaginación o fantasía y los sentimientos, pero no sólo ellos, o en demasía, pues eso sería excesivamente equívoco. Ese realismo trata de conjuntar, de alguna manera dialécticamente, como coincidencia de los opuestos, la inteligencia/razón y la fantasía/sentimientos; ya que la razón es lo que nos ata a la referencia, pero la fantasía y los sentimientos son lo que nos ata al sentido. En esta publicación igual actualizo los logros de las epistemologías del Sur y lo realizo en el capítulo final.

Esto hará que cumplamos el deber epistemológico que tenemos para con la hermenéutica analógica, de perfilar, al menos incipientemente, sus alcances y límites, sus dificultades cognoscitivas; para evitar, sobre todo, el escepticismo actual, que se presenta en forma de subjetivismo y, prin-

## INTRODUCCIÓN

cialmente, de relativismo. Me refiero al relativismo en la interpretación, a la postura que pretende que no hay ningún criterio cierto o confiable para decidir entre una interpretación y otra, para argumentar a favor de una o de otra, y que solamente hunde a la hermenéutica en el mar tormentoso de las interpretaciones que dan lo mismo y la hace naufragar. De hecho, la hunde en el vacío.

## Capítulo 1:

### Caracterización de la hermenéutica analógico-icónica

#### PLANTEAMIENTO

Aprovecharé este primer capítulo para exponer muy brevemente las principales características de la hermenéutica analógico-icónica.<sup>1</sup> En primer lugar, diré qué entiendo por hermenéutica; en segundo lugar, qué entiendo por hermenéutica analógica y, en tercer lugar, por hermenéutica icónica, todo lo cual constituye la hermenéutica analógico-icónica, según veremos.

De acuerdo con esto se planteará en el capítulo siguiente, la problemática epistemológica, no en general y en abstracto, sino en relación con esta hermenéutica analógico-icónica, que plantea problemas más específicos y concretos. La hermenéutica analógico-icónica planteará problemas tales como el conocimiento o comprensión analógica, el conocimiento icónico, la racionalidad analógica, los universales análogos, etc. Comencemos, pues, por ver qué entendemos aquí por hermenéutica, para después ver qué entendemos por hermenéutica analógica y, finalmente, qué entendemos por hermenéutica icónica.

---

<sup>1</sup>Una exposición más amplia puede encontrarse en M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Ítaca, 2009 (4a. ed.).

## HERMENÉUTICA

La hermenéutica es la disciplina (ciencia y arte) de la interpretación de textos.<sup>2</sup> Nos enseña a colocar un texto en su contexto, que es como podemos interpretarlo correctamente. Pone en juego las fuerzas del autor y el lector. El autor quiere que el lector entienda cierta cosa, determinada, que es su intencionalidad. Pero el lector se interpone, y siempre tiende a captar su propia intencionalidad. Por eso la objetividad en la interpretación, que es la captación de la intencionalidad del autor, tiene sus bemoles. Mas no por eso debemos abandonarnos al subjetivismo, y quedarnos sólo con la intencionalidad del lector, sino esforzarnos por alcanzar lo más posible la de aquél.

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

Además, la hermenéutica tiene un aspecto de aplicación del texto a nuestro contexto. De ahí que el acto interpretativo incluye un ponernos a nosotros mismos frente al texto, exponernos a él,

---

<sup>2</sup>M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2008 (5a. ed.), pp. 32 ss.



para que nos hable, nos diga algo (para nuestra vida). Por eso Gadamer hablaba de una aplicación, y Ricœur de una aproximación, tan necesaria como el distanciamiento, con respecto al texto. Tales son las fuerzas que se dan en la interpretación y todas ellas configuran la hermenéutica, que orienta nuestra aproximación a los textos en busca de su significado.

### HERMENÉUTICA ANALÓGICA

La hermenéutica, pues, tiene que ver con la significación. Y la analogía se coloca como un modo de significar intermedio entre la univocidad y la equivocidad.<sup>3</sup> La univocidad pretende ser un significado claro y distinto. La equivocidad es un significado oscuro y confuso, se pierde en la ambigüedad. En cambio, la analogía no alcanza la claridad de lo unívoco, pero tampoco se derrumba en la oscuridad de lo equívoco. Da un conocimiento, aunque pobre, suficiente.

Así, una hermenéutica unívoca pretende una interpretación clara y distinta, definitiva; por eso sólo admite una única interpretación como válida. En cambio, una hermenéutica equívoca renuncia a eso y sólo aspira a una interpretación ambigua; por lo cual llega a admitir que todas las interpretaciones (o casi todas) son válidas. Una y otra postura matan la interpretación. A diferencia de ambas, una hermenéutica analógica sabe que la interpretación unívoca es inalcanzable, si acaso es un ideal regulativo; pero también sabe que la interpretación equívoca no sirve,

---

<sup>3</sup>M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, ed. cit., pp. 51 ss.

cuando más diluye el texto; por eso trata de restar lo más que puede a la ambigüedad, aunque sin aspirar a la claridad completa. De la hermenéutica unívoca aprende el impulso a reducir el número de las interpretaciones válidas; de la equívoca aprende el impulso contrario: a dejar abiertas las más posibles. Se coloca en un medio prudencial, que es el de la virtud en la concepción de los filósofos griegos de la antigüedad. En el capítulo final ahondaré sobre la epistemología de la virtud.

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

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

## HERMENÉUTICA ICÓNICA

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

Peirce, creador de la actual semiótica, vio la analogía o analogicidad como iconicidad, es decir, como lo propio del signo icónico. Sabemos que dividió el signo en tres clases principales: índice, ícono y símbolo.<sup>4</sup> El primero es el signo natural y, por lo mismo, inequívoco, es decir, unívoco. El tercero es el signo artificial o arbitrario, equívoco, porque es fruto de la convención, por ejemplo, el lenguaje, ya que, según lo expresa el pasaje de la Torre de Babel, para cada cosa se tienen diversas palabras. Y el segundo, el ícono, está a caballo entre los dos anteriores, siendo en parte natural y en parte cultural. Por ejemplo, una fórmula matemática refleja el mundo natural, pero solamente quien está en esa cultura puede entenderla. Y es que, en seguida, Peirce divide el ícono en tres: *imagen*, *diagrama* y *metáfora*. La imagen es lo que más se acerca a la univocidad, aunque es analógica, pues nunca es

---

<sup>4</sup>Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, pp. 45 ss,

completamente idéntica a lo significado. Es la parte metonímica del conocimiento. La metáfora es lo que más tiende a la equivocidad, aunque nunca es completamente equívoca, pues no tendría en encanto que tiene, su poder de representación. Es, por supuesto, el ala metafórica del conocimiento. Y el *diagrama*, según lo dice el propio Peirce, oscila entre una fórmula algebraica y una buena metáfora. Es decir, se coloca en medio, es, por tanto, lo más analógico.

Así, el ícono o signo icónico (y, por lo tanto, la iconicidad, la analogía) tiene un polo metonímico, que es la imagen, y un polo metafórico, que es la metáfora misma, oscilando entre ellas el diagrama. Por eso, aplicado a la hermenéutica, una interpretación puede ser una imagen del texto, o una metáfora del mismo, o un diagrama suyo. La interpretación-imagen es la más pretenciosa, pero hay que tender a ella cuando se puede alcanzar (ya que pocas veces se nos presenta como alcanzable); la interpretación metáfora o interpretación metafórica es la más arriesgada, amenaza con diluirse, perderse, por eso allí el cuidado que se ha de tener es evitar que se caiga a la equivocidad. Y la interpretación-diagrama o interpretación diagramática sería la más analógica, y la que mejor retendría la virtual exactitud de la imagen y la amplitud y apertura de la metáfora.

### RESULTADO: HERMENÉUTICA ANALÓGICO-ICÓNICA

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

Ahora bien, esta hermenéutica analógico-icónica, por sus mismas características de hermenéutica, de analógica y de icónica, pone problemas epistemológicos, que comenzaremos a ver en el siguiente capítulo.

Su principal problema será el de la validez o verdad de la interpretación, cómo conseguir interpretaciones verdaderas o válidas. Pero también qué validez tiene el conocimiento analógico, que tanto usó Kant en la *Crítica del juicio*, sobre todo para estudiar los símbolos; y qué validez tiene el conocimiento icónico, que tanto empleó Peirce para muchas cosas a las que no llega la intuición intelectual ni el razonamiento propiamente dicho. Y otros problemas más, que se irán agrupando en torno a éstos, y que nos estimularán para hacer nuestra investigación. Según he dicho, una investigación epistemológica, en el sentido indicado en la

CAPÍTULO 1: CARACTERIZACIÓN DE LA HERMENÉUTICA  
ANALÓGICA-ICÓNICA

introducción, pero supeditado a las exigencias de la hermenéutica analógica, que nos dictará sus necesidades epistémicas y, por lo tanto, el camino por el cual hemos de avanzar.

## *Capítulo 2:*

Problemas principales de una epistemología hermenéutico-analógica

### PLANTEAMIENTO

**E**n este capítulo destacaré los problemas principales de la epistemología de la hermenéutica analógica, o que surgen de una hermenéutica analógica, para definir algunas nociones básicas que necesitaremos en nuestro recorrido teórico.

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

Por lo demás, vemos que la hermenéutica actual se debate entre posturas unívocas, que sólo admiten una interpretación única como válida, y posturas equívocas, que abren demasiado el

abánico de las interpretaciones, y aceptan todas como válidas o demasiadas, alegando que no hay criterios o límites; por eso deseo aquí plantear una hermenéutica analógica. A partir de ella es que reflexionaremos sobre la epistemología, buscando la que le corresponde.

#### PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

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

Esto no significa caer en el dogmatismo, en un realismo inmediato e ingenuo, pues se ha pasado por la crisis epistemológica de la modernidad y de la posmodernidad y ahora arribamos a las epistemologías poscoloniales. La de la modernidad llevó a salir del escepticismo, hacia un racionalismo y empirismo, y la de la posmodernidad rebajó al racionalismo y al científicismo sus pretensiones. Por lo menos les quitó su prepotencia. Las epistemologías del Sur aportan para actualizar los saberes contemporáneos.

La epistemología hermenéutica tampoco cae en el idealismo, pues se aferra al realismo, a un tipo de realismo. Es el paso de salida de la modernidad,



tan idealista en algunos de sus ámbitos. Tampoco es problema su derivado el subjetivismo, ya que el sujeto ha sido muy puesto en crisis en la actualidad posmoderna, aunque se ha logrado volver a levantarlo (muy debilitado) por el estudio de los procesos de subjetivación.<sup>1</sup>

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

En la posmodernidad resalta el problema de los que pretenden que no hay criterios para determinar ninguna verdad ni certeza. Siendo la verdad la relación objetiva con las cosas y la certeza la relación subjetiva de convicción sobre esa misma relación, se nos dice que ni existe esa relación entre el pensamiento y la realidad ni, por ende, podemos estar seguros de ella.

El dogmatismo (racionalista y científicista) se da ahora como univocismo. El relativismo (subjetivista y relativista) se da ahora como equivocismo. En todo caso, lo que yo sostengo aquí es un realismo analógico, esto es, proporcional, porque en él la mente y la realidad tienen su proporción, hace cada una su porción, lo que le toca. No es una relación o adecuación biunívoca,

---

<sup>1</sup>Como lo hizo ver Foucault, quien al final de su vida decía que no le interesaba tanto derrumbar el sujeto como estudiar los procesos de la subjetivación. Ver F. Gros, *Michel Foucault*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007, pp. 121 ss.

sino analógica (por supuesto que tampoco equívoca, la cual no sería relación con nada).

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

Yo llamo a esto el encuentro hombre-mundo. Se trata, como lo hace Otto Bollnow, de partir del mundo como comprendido.<sup>2</sup> Es decir, hay una comprensión previa, como lo atestiguan Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer, de un mundo-de-la-vida. No partimos de un principio inmovible, como quiso la modernidad, sino de un encontrarnos ya conociendo, en un mundo que es un mundo humano. A partir de ello vamos incorporando la experiencia de lo nuevo, que se coloca como experiencia de la vida. Incluso plantea el conocimiento práctico como más básico que el teórico, y eso está muy en la línea hermenéutica, que destaca tanto la prudencia o *phrónesis* en el conocimiento humano y en la interpretación.

---

<sup>2</sup>O. F. Bollnow, *Introducción a la filosofía del conocimiento. La comprensión previa y la experiencia de lo nuevo*, Buenos Aires: Amorrortu, 1976, pp. 37 ss.

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

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

#### LA INTENCIONALIDAD COGNOSCITIVA

Entenderemos al ser humano como un ser intencional. Es un núcleo de intencionalidades. Además de la intencionalidad volitiva, se reconoce en el hombre la intencionalidad cognoscitiva.<sup>3</sup>

<sup>3</sup>P. Fontan, *L'intention réaliste*, Paris: Beauchesne, 1965, pp. 59 ss.

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

El proceso del conocimiento humano es un proceso de sublimación, de abstracción o marcha de lo más particular a lo más universal. Se comienza en el nivel de lo sensible, del conocimiento empírico. Luego se pasa al nivel de la imaginación, a la fantasía, que tiene una gran importancia para la hermenéutica, ya que mucho de la interpretación depende de la fantasía, tanto para bien como para mal. Y se llega al nivel intelectual, que puede ser intuitivo y luego racionativo. Esto es, de juicio o de razonamiento (inferencia, argumento).

Para la hermenéutica analógica, de stirpe aristotélica, puede muy bien aceptarse una epistemología de virtudes, como la que ha estado trabajándose en otros ámbitos, tanto analíticos (Sosa, Nussbaum) como hermenéuticos, pero sobre todo hermenéuticos, con Gadamer y Ricœur.<sup>4</sup> Son virtudes epistémicas, que rigen y ordenan el conocimiento, sobre todo científico. Así, se vuelve a las virtudes de la intelección (*nous*), del razonamiento o de la ciencia (*episteme*) y de la sabiduría (*sofía*). Virtud teórica pero concernida con la praxis era la prudencia (*phrónesis*), que recientemente ha adquirido gran importancia, sobre todo para los hermeneutas.

#### LA INTENCIONALIDAD INTERPRETATIVA

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

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

<sup>4</sup>Sosa, E., *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992, pp. 251 ss.

intencionalidad del autor es lo que él quiso decir en su texto, y la intencionalidad del lector es lo que éste quiere entender en el texto, el modo como recibe (y a veces cambia) la intención del autor.

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

Por eso se trata de buscar un término medio y una mediación, en la que se pueda aspirar a cierta exigencia de rigor, es decir, evadirnos de las hermenéuticas equívocas posmodernas, pero sin caer en la pretensión univocista de captar el significado literal que quiso el autor, esto es, tener la interpretación definitiva del texto. Es cierto que siempre procuramos llegar a la interpretación definitiva del mismo, pero se queda siempre como ideal, como un ideal regulativo al que hay que tender, pero sabiendo que es inalcanzable. Solamente nos puede guiar, orientar como algo modélico.

Pero la conciencia de que casi nunca alcanzamos la interpretación definitiva y unívoca de un texto no nos autoriza para escurrirnos y derrumbarnos hacia la hermenéutica equívoca,

que nos dice que cualquier interpretación es buena, y que no hay criterios suficientes para determinar cuál interpretación es verdadera o mejor que otra.

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

#### TEORÍAS DE LA VERDAD

Así pues, la hermenéutica analógica, al ser conocimiento y comprensión de textos, se conecta con la verdad de los mismos. Hay una verdad textual, una verdad de los textos, así como hay una verdad en el conocimiento. Si podemos decir que conocemos en alguna medida la realidad, también podemos decir

que somos capaces de interpretar en alguna medida los textos. Aquí se presenta el problema de la verdad hermenéutica. Y se retoma de acuerdo con la misma discusión que hay entre las teorías de la verdad en la epistemología.

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

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

También se habla de la verdad de Husserl, que es la de la evidencia fenomenológica. Algo es verdadero cuando resulta evidente para nosotros. Y



está, además, la verdad de Heidegger, según la cual, la verdad consiste en el des-encubrimiento o *alétheia*. Pero ambas se pueden concordar con la verdad como correspondencia, la del realismo, porque la evidencia de un fenómeno hace que nuestra mente se adecue a él y el que haya desencubrimiento quiere decir que hay algo a lo que corresponde nuestro conocimiento, como lo veremos más adelante.

Tras haber planteado el problema de la verdad en general, se nos plantea ahora en la hermenéutica. En ella tenemos el trabajo de interpretar textos, y queremos, por cierto, llegar a su verdad, por lo menos lo más que se pueda. Con ello se nos presenta el problema de la verdad en cuanto a los textos. Se trata de la verdad textual. ¿Puede alcanzarse la verdad textual? Es decir, ¿puede alcanzarse el significado literal de un texto? ¿Nunca se llega a lo que se dijo textualmente, literalmente? ¿Solamente se logra alguna aproximación a la verdad textual? Tal parece que sólo se alcanza la verdad del texto como aproximación. Y esto depende de la idea de verdad hermenéutica que tengamos. Por ello, trataremos de ver cómo se aplica a la hermenéutica el problema de la verdad.<sup>5</sup>

El problema de la verdad en hermenéutica se ha planteado sobre todo como la pugna entre la verdad correspondentista o de adecuación, que exige definición y criterios fuertes, y la verdad como desvelamiento o desencubrimiento, de estirpe

<sup>5</sup>M. Beuchot, "Verdad", en M. Beuchot - F. Arenas-Dolz (dirs.), *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica*, Estella (Navarra, España): Ed. V.D., 2006, pp. 449-474.

heideggeriana, que no parece tener definición ni criterios firmes, pero es lo que Heidegger (y, antes de él, Nietzsche) legó a la hermenéutica, la cual es heredera de la fenomenología y del existencialismo, o, si se prefiere, de esa hibridación que hizo Heidegger de la fenomenología de Husserl y del historicismo de Dilthey en *Ser y tiempo*.

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

Ambos modelos de verdad, o ambas teorías de la verdad han luchado ya un buen tiempo; sin embargo, recientemente se han dado esfuerzos para compatibilizarlas. Para marcar su no contradicción e incluso su complementariedad, y hasta a veces se ha dicho que la una necesita de la otra, que no sólo son complementarias, sino que se conectan con

necesidad lógica. Entre estos esfuerzos por mostrar su compatibilidad se encuentran los de Franco Volpi, Maurizio Ferraris y Ramón Rodríguez. Me centraré en el de este último, ya que a los otros les he dedicado mi atención en otros lugares.

#### COMBINACIÓN DE VERDADES

¿Cuál es la verdad propia de la hermenéutica? ¿Cuál es la verdad propia de una hermenéutica analógica? Ciertamente la verdad de la hermenéutica, dada la herencia heideggeriana que tiene, no es sólo la verdad como correspondencia, de Aristóteles, sino una más amplia, que es la que Heidegger plantea como el desvelamiento o la pertenencia de los enunciados a un horizonte de sentido, la apertura de un mundo. Esto significa que la verdad correspondentista de los enunciados sigue teniendo validez, pero subsumida en una verdad más amplia, más original, la que el propio Aristóteles veía como pre-enunciativa, anterior a la predicación lógica, esto es, la verdad del ser, una verdad no lógica, sino ontológica. Mas, como nos recuerda Ramón Rodríguez, la verdad —igual que el ser— se dice de muchas maneras. Hay una verdad lógica o la del enunciado, otra ontológica o la del ser, otra empírica, otra racional, etc. No son incompatibles si se guarda su diferencia, su proporción y su lugar. Otra vez es la analogía, como proporción y como atribución (la que da la proporción y la que atribuye un lugar), la que nos ayuda a salvar la verdad como adecuación dentro de la verdad, más general, del desocultamiento o desvelamiento, que es la del ser, la cual, por ello mismo, es no sólo

la más original, básica y abarcadora, sino la más importante, de la que dependería —por cierta participación— la de adecuación.

La misma verdad de adecuación estuvo presente en la hermenéutica durante su historia. Aspiramos a que nuestras interpretaciones sean verdaderas, en un sentido de la adecuación, esto es, que reflejen el significado del texto y la intencionalidad del autor.<sup>6</sup> Queremos que haya algún criterio, así sea no rígido, para decidir cuál de las interpretaciones en pugna de algún texto es la que mejor refleja lo que el texto significa. No está de más lo que nos recuerda el mismo Ramón Rodríguez en tono un tanto habermasiano, a saber, que lo que cuenta es nuestra pretensión de verdad, y cómo hacemos para sostenerla, lo cual —como es sabido, y en la línea de Habermas— se logra con los argumentos que ofrezcamos precisamente a favor de la verdad de nuestra interpretación.

Por eso es muy irresponsable sostener que en la hermenéutica ya no tienen lugar la verdad como adecuación y la argumentación. La experiencia hermenéutica ciertamente nos abre a una dimensión más amplia de la verdad, a esa verdad más original y más abarcadora, pero eso, en lugar de excluir la adecuación, la subsume en esa verdad más abierta. Tiene que haber una forma de discernir entre interpretaciones rivales, es algo propio de la *phrónesis*, tan de la hermenéutica, que es la de-

---

<sup>6</sup>J. Grondin, “La fusion des horizons. La versión gadamérienne de l’adaequatio rei et intellectus?” en *Archives de philosophie*, 62 (2005), pp. 401-418.

liberación, esa argumentación retórica que me parece suficiente para tener criterios y argumentos en orden a decidir la verdad o falsedad de una interpretación. Incluso en la filosofía de la ciencia, aun cuando ya no es enunciativista, esto es, ya no considera las teorías como conjuntos de enunciados, sino como conjuntos de actividades (Wittgenstein), conjeturas (Popper), paradigmas (Kuhn), programas de investigación (Lakatos), sistemas holísticos (Duhem y Quine), estructuras (Stegmüller) o tradiciones (Laudan), eso no desbanca la verdad como adecuación, simplemente ya no obtiene ella un lugar exclusivo, sino que se subsume en el todo más amplio que configuran la actividad social, los paradigmas, programas, estructuras, etc. La contrastación (ya sea en términos de verificación, como decía Carnap, o de falsificación, como cambió Popper, etc.), tiene lugar dentro de esas formas más abarcadoras. Es la humildad de la contrastación, propia de la verdad correspondentista, posterior a la coherentista y anterior a la pragmatista (que se da por la utilidad, el uso o el consenso) o hermenéutica (que, de hecho, es una verdad ontológica).<sup>7</sup> El sentido, a nivel sintáctico, la referencia, a nivel semántico, y la intención, a nivel pragmático, se reúnen todas en el nivel más elaborado (pues lo más puede lo menos), están presentes en el último, que es el pragmático. Al nivel sintáctico, se ve el sentido; al nivel semántico, se supone el sentido y a partir de éste se va a la referencia; a nivel pragmático, se

---

<sup>7</sup>El mismo, "La thèse de l'herméneutique sur l'être", en *Revue de métaphysique et de morale*, n. 4 (2006), p. 472.

suponen los dos anteriores y se añade el uso, intención o consenso; y la hermenéutica coincide con la pragmática, de modo que en la hermenéutica se ven el sentido, la referencia y el uso o intención. Todas las dimensiones del signo o de la significación se reúnen, pues, en la hermenéutica.

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

De hecho, una hermenéutica analógica puede conservar una noción de correspondencia o adecuación que sea complementaria de la noción de verdad como descubrimiento. Precisamente el descubrimiento o desencubrimiento que se realiza al captar la verdad es el de la correspondencia de

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

## RESULTADO

Tales son los principales problemas y nociones de la epistemología de la hermenéutica analógica. De ella surge una epistemología, que la acompaña, como acompaña a las otras disciplinas del conocimiento.

Por eso ha sido conveniente entresacarla y explicitarla, para ser más conscientes de ella. Eso nos permitirá evitar esos extremos del dogmatismo interpretativo, de la hermenéutica unívoca, pero también el relativismo de las interpretaciones, típico de la hermenéutica equívoca, y tener una hermenéutica verdaderamente analógica.

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



## *Capítulo 3:*

### El pensamiento figurativo e icónico

#### PLANTEAMIENTO

**A**quí expondré algunos puntos del pensamiento figurativo e icónico, tal como el que se da en las parábolas, las fábulas y los cuentos o apotegmas. Es la iconicidad, que es analógica, muy cercana a la analogicidad, si no es que es una forma de ella misma. Son la analogicidad y la iconicidad en la narratividad, en la narratología. El pensamiento figurativo (de las parábolas, las fábulas y los cuentos) tiene un carácter simbólico, porque da sentido; pero, además, icónico, porque lo hace mediante imágenes o figuras. Y es sumamente analógico, porque da conocimiento a través de la comparación o el ejemplo.

En la retórica y la literatura, la analogía es el paradigma o ejemplo, el cual es también el ícono, a saber, el modelo, el prototipo o estereotipo. Y tiene un carácter argumentativo. Algo curioso en la filosofía del hombre o antropología filosófica es que se convence más con modelos que con argumentos, es decir, si se logra mostrar una imagen de ser humano feliz, realizado, pleno. Es, nuevamente, el poder de la iconicidad, de la analogía, aquí aliada a la narratología. Pero, también la iconicidad se encuentra en

la imagen, en la imaginación, que ahora está muy presente, sobre todo en forma de imaginario. Y no se queda atrás la metáfora, que, junto con la imagen y el diagrama, configura, según Peirce, el dominio de la iconicidad, del ícono. En la línea de nuestras disquisiciones epistemológicas, veremos cómo hay un pensamiento que es analógico-icónico; es analógico al ser icónico, porque la iconicidad es ella misma analógica, es un aspecto muy importante de la analogía, sino es que la analogía misma.

#### PENSAMIENTO FIGURATIVO O ICÓNICO

Así pues, una manera de pensar muy cercana a la de la analogía es la figurativa, pues pertenece a la iconicidad, y ésta se encuentra íntimamente relacionada con la analogía, como lo ha señalado, en la semiótica, Peirce.<sup>1</sup> El pensamiento figurativo usa figuras (modelos, paradigmas, arquetipos, etc.), y lo hace sobre todo mediante la narratividad, usando discursos analógicos (parábolas, apólogos, fábulas, etc.). Aquí se conjuntan la iconicidad y la narratividad, produciendo una idea analógica de la narratología.

Hay ejemplos de ello en la filosofía judía, árabe y cristiana. Más prolífica en ejemplos es el pensamiento oriental, por eso se da más en las dos primeras, pero algo de esto se dio entre los cristianos medievales, por ejemplo, en Raymundo Lulio, que convivió con judíos y musulmanes.

---

<sup>1</sup>Sobre la relación de la iconicidad con la analogía en Peirce puede verse el libro de Sebastià Serrano, *Signos, lenguaje y cultura*, Barcelona: Anagrama, 1981, pp. 69-81.

En este autor, Raymundo Lulio, el uso de la parábola o el apólogo para transmitir ideas es un gran recurso. No se trata de uno meramente didáctico o estilístico, tiene que ver con la naturaleza misma de lo que se desea transmitir. Es la utilización de la narratología para transmitir ontología, no puede haber algo más elegante. En su ornato y colorido, lleva conceptos serios y rigurosos, pero lo hace de manera más flexible, aunque más profunda, porque el ícono, el símbolo, el modelo o paradigma, llegan a lo más profundo del ser humano, de tal modo que no olvidamos las fábulas y cuentos que escuchamos desde niños.

Y es que la imaginación enlaza la teoría y la praxis. Sabemos que el conocimiento surge de la praxis, como lo ha manejado hasta el cansancio Piaget en su epistemología evolutiva.<sup>2</sup> Los niños comienzan experimentando y practicando, conocen mejor de manera directa. Pero no todo lo podemos conocer así. De hecho, la mayoría de nuestros conocimientos, adquiridos en la escuela, nos llegan por la enseñanza de los maestros, a los que les damos nuestro asentimiento.

También el conocimiento tiene que llegar a la praxis, dejar de ser sólo teórico, para aplicarse en la práctica. Es algo en lo que insistieron pragmatis-tas célebres como Peirce, James y Dewey.<sup>3</sup> Claro que

---

<sup>2</sup>J. Piaget, "L'épistemologie génétique", en A. Cuvillier (ed.), *Anthologie de philosophes français contemporains*, Paris: PUF, 1965 (2a- ed.), pp. 135 ss.

<sup>3</sup>Á. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid: Siglo XXI, 1996, pp. 20 ss.

hay toda una tradición que confía en los orígenes empíricos y prácticos del conocimiento, como el propio Aristóteles.

Una hermenéutica analógica no privilegia el solo conocimiento teórico, racional, conceptual. Trata de integrar a él el conocimiento práctico, experimental. También trata de incorporar la imaginación y los sentimientos, que tienen un papel innegable en el conocimiento.

Buscamos un cierto realismo, y el realismo ha de apoyarse en la experiencia y en la praxis, so pena de perderse en el mero idealismo. Luego desemboca en la idea, en la razón, en la teoría, pero sin perder su base y atadura en esa parte material que es la *empíria* y la praxis, de la que la razón y la teoría es la parte formal y su coronamiento.<sup>4</sup>

En ese dinamismo, la imaginación o fantasía se coloca como intermediaria, como mediación. Y también es mediadora entre la razón y los sentimientos. Toda la intencionalidad del ser humano (cognoscitiva, volitiva y afectiva) se conjunta en el conocimiento, que es una de las actividades más importantes del ser humano. Es la comprensión, en la que desembocan todas sus fuerzas y virtualidades.

Y la imaginación o fantasía tiene sus caminos y sus cauces. Usa lo figurativo. Por eso hemos aludido a esos lenguajes o discursos analógicos como el de la parábola, según lo estudió Greimas,<sup>5</sup> así como

<sup>4</sup>También Bachelard aboga por esta conexión de razón y experiencia. G. Bachelard, "*Le dialogue de la raison et de l'expérience*", en A. Cuvillier (ed.), op. cit., pp. 129 ss.

<sup>5</sup>A. J. Greimas, "La parábola: una forma de vida", en *Tópicos del Seminario*, revista de la Benemérita Universidad Autónoma de

el apólogo y el apotegma. La imaginación o fantasía usa mucho de la narración, es narrativa o narratológica.

Pero también da acceso a la discursividad racional, al argumento, a la prueba. Ahora que muchos pensadores posmodernos se quedan en la sola narratología, es cuando más tenemos que recuperar la presencia de la argumentación, el enlace que se da (o se debe dar) entre la imaginación y la razón.

Tal es la fuerza de la iconicidad, propia de la analogía; una fuerza mediadora, de mediación. Fuerza de la imagen, de la imaginación. Puede mediar entre los sentidos y la razón; puede mediar entre los sentimientos y la inteligencia. Todo ello está en juego en el conocimiento. Conocemos con toda nuestra humanidad. Con todo el ser que somos.

Los sentidos y la razón, el sentimiento y el intelecto; todos reunidos y acordados para el trabajo del conocer. El hombre como un todo, poniendo en ejercicio todas sus facultades al mismo tiempo, separadas por nosotros metodológicamente, en nuestro análisis gnoseológico o epistemológico. Para poder estudiarlas aparte, pero sin perder la conciencia de que se dan al unísono.

#### IMAGEN E ICONICIDAD ANALÓGICA

Alguien bastante cercano en el tiempo, que se ha fijado en el pensamiento icónico de la imagen ha sido el epistemólogo francés Gastón Bachelard.<sup>6</sup> Dedicó

---

Puebla, 1 (1999), pp. 183 ss.

<sup>6</sup>G. Bachelard, "*Une phénoménologie de l'âme*", en A. Cuvillier

mucho empeño al estudio de la imaginación y la imagen, cosa que, después de él y en su momento, hicieron también Sartre y Merleau-Ponty. Se ve que era un tiempo en el que eso se necesitaba, pues se había dado un racionalismo muy extremo, y, sobre todo a partir de la fenomenología y el psicoanálisis, se estudiaban los aspectos no racionales del hombre, como la imaginación, pero también la voluntad y lo involuntario (Ricoeur), El racionalismo, desde Descartes, relegó mucho la imaginación; lo mismo hizo el empirismo; todo giraba alrededor de la idea y la sensación. Se olvidó ese elemento mediador entre las dos que era la imaginación. Con todo, Kant tuvo que:

“emitir la hipótesis de una imaginación trascendental, y por ende de imágenes puras, significantes, portadoras de imágenes concretas, de esquemas que hay que llenar. Del lado del empirismo, la imagen es el contenido sensible, separado de su causa inicial y externa; conduce hacia la idea cuando la palabra se injerta en ella y permite la generalización: la palabra es, entonces, imagen de imágenes”.<sup>7</sup> Es decir, la modernidad no pudo deshacerse de la imaginación, aunque la relegó.

Ya desde finales del siglo XIX y principios del XX, la fenomenología trató de recuperar la imaginación para la ciencia. Pero quien más claramente habló de

---

(ed.), op. cit., pp. 185-188.

<sup>7</sup>É. Morot-Sir, *El pensamiento francés actual*, Buenos Aires: Ed. El Ateneo, 1974, pp. 3031.

la imagen en la ciencia fue Bachelard, en su obra *El nuevo espíritu científico*. La imaginación forma parte del nuevo espíritu científico, y tiene funciones importantes. Publicado en 1934, el libro anuncia el agotamiento de la epistemología cartesiana. En libros posteriores a 1955, como en *Psicoanálisis del fuego*, dice que hay que considerar en la ciencia la intervención del inconsciente. En *La poética del espacio*, de 1957, propone un método que trata de usar una cierta fenomenología (muy *sui generis*) para estudiar la imaginación y, sobre todo, para devolverle su estudio ontológico. Una imagen es concentración de todo el psiquismo. Por eso, de manera parecida a Heidegger, Bachelard dice que la poesía se ha apoderado del ser. A diferencia del psicoanálisis, no cree en un inconsciente trágico, sino en estado de felicidad original.<sup>8</sup>

Curiosamente, Bachelard resalta la imagen por encima de la metáfora, a la que disminuye demasiado. La metáfora no tiene valor fenomenológico, revelador o desvelador. En cambio, la imagen es donadora de ser. Es ensueño activo. El último libro de este autor, *La llama de una vela*, publicado en 1961, retoma la consideración de imagen y metáfora. La metáfora no es más que desplazamientos para decir mejor algo o decirlo de otro modo. La imagen, cuando es buena, salta de este mundo real al ideal, y crea, es como un ensueño poético. Lo imaginario es revelador del ser y de la humanidad, es el lenguaje más propio. Y es que la imagen no es

---

<sup>8</sup>*Ibid.*, p. 32.

sólo visual, también es hablada, es palabra. O, si se prefiere, la palabra es imagen. La imagen es una concentración de ser, por eso es también una concentración lingüística. Es, por así decir, la lengua original, fuente de felicidad. “A través de la imagen, el lenguaje redescubre una vocación ontológica: su sentido es hacer existir al hombre en el seno de los elementos, el espacio, el tiempo, las fuerzas”.<sup>9</sup>

Esta vocación ontológica de la imagen es sumamente interesante, ya que ahora tendemos a carecer de una ontología. Y la imagen, la iconicidad, puede recuperarnos la ontología. Al menos, un cierto tipo de ontología. Una ontología icónica. Esta ontología abarca tanto la imagen como la palabra. Pero, si hemos de creer a Peirce e ir más allá de Bachelard, también abarca la metáfora, le concede un poder ontologizador que puede beneficiar mucho a la filosofía. Porque la metáfora forma parte importante del lenguaje poético, y Bachelard concede a la poesía la posesión del ser. Así, la imagen, el ícono, son cosas que nos pueden devolver la ontología, algo que necesitamos mucho en la actualidad. Es parecido a la ontología de la obra de arte que hizo Gadamer, donde también encontró aspectos de esa iconicidad analógica.

Ciertamente hay que mitigar un tanto el aprecio que tiene Bachelard por la imagen y el relegamiento que hace de la metáfora, ya que la metáfora tiene también su iconicidad. Para Peirce, la metáfora forma, junto con la imagen y el diagrama,

---

<sup>9</sup>*Ibid.*, p. 33.



el ámbito del ícono, de la iconicidad. También la metáfora, al igual que la imagen, nos pone en contacto con la ontología, tiene parecida capacidad de llevarnos al ser. Es algo que se ha visto de manera notoria en la hermenéutica, en el cual la presencia de la iconicidad es muy fuerte.

### HERMENÉUTICA E ICONICIDAD

En la hermenéutica, la iconicidad se muestra como capacidad de interpretar con una validez que sobrepase el mero relativismo.<sup>10</sup> Es verdad que la analogía comporta cierto relativismo, pero moderado, precisamente un relativismo relativo, un relativismo analógico. Es ahora cuando se necesita una capacidad de sobrepasar el solo relativismo, o relativismo absoluto, para alcanzar cierta verdad y objetividad en la interpretación. Esto se alcanza en los íconos o modelos o tipos que podemos señalar en la interpretación.

En efecto, el poder de la iconicidad se revela sobre todo en la capacidad de universalizar. Es algo que necesitamos para la hermenéutica, para sobrepasar el relativismo interpretativo. Buscamos una interpretación modélica, que es la que se nos presenta como el analogado principal, dentro de un grupo de interpretaciones en el que podemos señalar un analogado principal y otros analogados secundarios. Así, hay un conjunto de interpretaciones que tienen una que es el analogado

---

<sup>10</sup>M. Beuchot, "Interpretación, analogía e iconicidad", en D. Lizarazo Arias (coord.), *Semántica de las imágenes. Figuración, fantasía e iconicidad*, México: Siglo XXI, 2007, pp. 15 ss.

principal, o la interpretación mejor, modélica, pero otras que también cuentan como interpretaciones válidas, pero no tan buenas como esa principal. Siguiendo una línea en descenso hasta que se puede marcar dónde ya no son interpretaciones válidas, y ya empiezan a ser malas y falsas.

Esa interpretación mejor, el analogado principal de ese grupo de interpretaciones, es el ícono, paradigma o modelo de interpretación. No es la única válida, porque eso sería recaer en una hermenéutica unívoca, para la que sólo hay una única interpretación legítima y las demás son falsas. Por supuesto que tampoco es caer en una hermenéutica equívoca, para la que prácticamente todas las interpretaciones son válidas, en fuerte relativismo.

Una hermenéutica analógica admite, como se dijo, no una sino varias interpretaciones válidas; pero no todas, sino un grupo más o menos bien delimitado. Hay una que es la interpretación mejor, y otras que son menos buenas, en orden descendente, hasta que ya se señalan las que son falsas, inválidas.

El ícono tiene tres especies: la imagen, el diagrama y la metáfora. La imagen es el aspecto metonímico, el diagrama es intermedio y la metáfora es el otro extremo. La metonimia y la metáfora son los dos pilares del discurso humano, según Jakobson. En medio de ellos está el diagrama, que oscila entre ser una fórmula algebraica hasta una buena metáfora. El ícono, en su lado metonímico tiene el poder universalizador, pues la metonimia funciona por asociación, se basa en la contigüidad;

en cambio, la metáfora funciona por traslación o transferencia, aprovecha la semejanza.

La metonimia es la que hace pasar del efecto a la causa y de la parte al todo.<sup>11</sup> Pasar del efecto a la causa es explicar, y pasar de la parte al todo es universalizar. Y la explicación que no se puede universalizar no sirve. Por eso la metonimia es la que nos hace pasar de lo particular a lo general, nos ayuda a abstraer.

En cambio, la metáfora, que también da conocimiento, tiene otra manera de universalizar.<sup>12</sup> No de manera plena, sino con el desliz hacia los parecidos. La semejanza, el parecido es también resorte de universalización. No en balde una teoría de los universales trata de explicarlos basándose en las semejanzas. Captamos los universales porque captamos las semejanzas. Mientras más capaces seamos de ese reconocimiento de las semejanzas, más aptos somos para universalizar, para encontrar los universales en medio de los particulares, entre ellos.

De esta manera se cierra el círculo del conocimiento. Del análisis, o la inducción, que va de lo particular a lo universal, y de la síntesis, o deducción, que va de lo universal a lo particular. Y entre ambos extremos se distiende la abducción, la del reino de lo hipotético, que es el peculio de lo icónico, porque la abducción es icónica, así como la in-

---

<sup>11</sup>F. Selvaggi, *Filosofía de las ciencias*, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1955, pp. 283-284.

<sup>12</sup>*Ídem.*, pp. 282-283.

ducción es indéxica y la deducción es simbólica. Es decir, según lo hacía ver Peirce, la abducción tiene las características del ícono; la inducción, las del índice, y la deducción las del símbolo; en el sentido de que el ícono es cualitativo, y la abducción se basa en la cualidad, que es la que tiende las semejanzas; el índice es substancial, y la inducción se basa en las relaciones entre substancias; y el símbolo es relacional y legaliforme, y así es la deducción, relacional y basada en leyes (de inferencia).

Con ello tenemos, pues, lo fundamental de los procesos del conocimiento. Tan importante es la abducción, de carácter icónico, como la inducción, de carácter indexical, y la deducción, de carácter simbólico. Nos dan la estructura del conocer, el proceso de sus funciones y operaciones principales.

#### ICONICIDAD Y POÉTICA

Ya que Bachelard relacionó la poética con la ciencia, aquí tomaremos en cuenta la poética para la epistemología. Nos ayudará a ver mejor el papel de la iconicidad en la ciencia. La iconicidad se ha dado mucho en la estética, aunque aquí la veremos sólo en la poética. Se trata de la poética orfológica, que opera por modelos o prototipos. Éstos son íconos, en el sentido de que en su propia individualidad contienen universalidad, son modelos o clásicos que, aun cuando son objetos particulares, se aplican de manera general.

La poética morfológica surge en el romanticismo, como un intento de ir más allá de la poética aristotélica, que había privado prácticamente has-

ta el siglo XVIII. A finales de ese siglo se levanta el movimiento romántico, con mucho de revolucionario. El adalid de esta poética fue Wilhelm von Humboldt, pero aprovechando, curiosamente, los trabajos científicos de Goethe.

En efecto, Goethe, que tenía escritos científicos además de los literarios, elabora una morfología para la ciencia natural.<sup>13</sup> Es decir, supera el mecanicismo dieciochesco para pasar al organicismo, que será peculiar del romanticismo. Los organismos tienen estructuras dinámicas. Estas estructuras son prototipos (*Ur-typen*), formas de los seres vivos, y se dan en metamorfosis, es decir, en cierta transformación, de acuerdo con el ambiente y al momento. Hay prototipos de plantas, de aves, etc. Esos prototipos señalan el lugar y la función de los seres vivos. Son paradigmas o modelos suyos, íconos.

Esto fue llevado por Humboldt al terreno de la poética. Para él también hay prototipos de los géneros literarios, como Homero, Ariosto y Goethe. Se parte de lo individual, pero en ello mismo se encuentra lo universal, lo modélico, prototípico o icónico:

“La adaptación del modelo mereológico de Humboldt se inspira en su creencia de que toda creación poética de un verdadero genio «aparece siempre en una individualidad pura y distinta» pero, al mismo tiempo, se encarna «en una forma

---

<sup>13</sup>L. Dolezel, *Historia breve de la poética*, Madrid: Ed. Síntesis, 1997, pp. 88-97.

pura y definida». El doble aspecto de la obra poética, su individualidad específica y su forma genérica, requiere una poética que aúne —en terminología humboldtiana— una rama estética y una técnica. La poética técnica —que nosotros conocemos con el nombre de universalista— es un estudio de las estructuras y normas genéricas. La poética estética —que será conocida bajo la denominación de poética particular— tiende a describir las obras poéticas en su individualidad”.<sup>14</sup>

Las obras individuales se relacionan con ciertos tipos, géneros y formas. Revelan el poder de la objetividad en diversos grados, observan cierta jerarquía entre ellas. Los textos individuales, las clases de textos y los géneros guardan ciertas regularidades. Éstas se descubren al comparar textos y géneros, es una morfología comparativa.

De este análisis individualista se pasa al universalista: “La segunda tarea del sistema de Humboldt, su poética universalista («técnica»), es una teoría de los géneros literarios. La cuestión que se plantea es si los géneros literarios deberían ser interpretados como *Ur-tipos*”.<sup>15</sup> En línea aristotélica, Humboldt entiende los géneros literarios como conjuntos de normas a las que se ajustan las obras individuales para obtener el efecto deseado: las estructuras particulares sin vistas como personificaciones de una estructura general, de un modelo invariante (aunque pueden introducir cambios, metamorfosis).

---

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 100.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 106.

Los *Ur-tipos* poéticos humboldtianos se conciben a semejanza de los *Ur-tipos* biológicos goethianos, que tenían homología de posición o de función.

“Evidentemente, en el caso de las estructuras significativas, la homología de posición tiene que ser reafirmada como equivalencia de categorías sintácticas (lugares) y la homología funcional como equivalencia semántica. Necesariamente, una poética del *Ur-tipo* presupone una sintaxis y una semántica de la estructura poética bien desarrollada donde se especifiquen los criterios de equivalencia sintáctica y semántica”.<sup>16</sup>

Eso no era posible en tiempos del romanticismo, lo fue un hasta principios del siglo XX, con la poética estructural. Pero fue un antecedente muy importante.

Y estaba basado en la iconicidad, es decir, en la analogía. Se trabajaba a base de prototipos, de modelos o paradigmas, de iconos. Respecto de ellos, las obras, los textos, mantienen una relación de analogía. Por ello sólo se alcanza la analogicidad, pero ella es suficiente. Es el poder del ícono y de lo análogo, que se nos manifiestan en una hermenéutica analógico-icónica, que aprende de estas experiencias históricas de la poética, de la poesía.

Tal vez se pueda decir que en la metáfora es donde más resplandecen la iconicidad y la analogía. La iconicidad, porque tiene una función ampliadora, y la metáfora es traslación, trascendencia; de ahí

---

<sup>16</sup>*Ibid.*, p. 107.

el ensanchamiento que hace de nuestro conocer, incluso en la ciencia. Y la analogía, porque la metáfora, al menos un tipo muy importante de metáforas procede por analogía, y por la analogía tiene que interpretarse. Por una hermenéutica analógica, que conserve su verdad y su referencia, además de su dinamicidad y su sentido.

Pero, en todo caso, la iconicidad, que es la analogicidad misma (pues el ícono es análogo y la analogía icónica), puesta en signo (el signo icónico, del que habló Peirce), es un movimiento del espíritu que llega muy lejos, sobre todo, que cala hondo hacia lo profundo del ser humano. Por eso es tan importante. Principalmente, ha de ser importante para la filosofía, porque ella necesita apropiarse de ese lenguaje icónico, que penetre, que profundice en el ser humano, para que le dé un discurso de veras significativo. Pero también ha de ser importante para la ciencia, para humanizarla.

## RESULTADO

Vemos, de esta manera, que la iconicidad, que es analogía, es algo muy interesante para el discurso humano. Es algo que se logra algunas veces, tal vez demasiado pocas: en el arte, en la religión o la mística, de vez en cuando en la filosofía y la ciencia. Cuando un discurso filosófico nos toca (en ética o en filosofía del hombre), es porque alcanzó grados elevados de iconicidad, o de simbolicidad, adquirió un poder grande de evocación, de sugestión, se metió, por así decir, hasta los entresijos de nuestra



alma, no solamente del intelecto, sino también de la voluntad, no sólo al nivel de la razón, sino además al nivel de la emoción. Y algo parecido ocurre con el discurso científico.

Y es que la iconicidad, lo icónico, el signo icónico, profundizan. Llegan hasta lo más interno del inconsciente. Están en el entrecruce del cuerpo y la mente, del organismo y el psiquismo, de la biología y la psicología. Por eso tienen tanto poder ostensivo, mostrativo, para la poesía, para la narración, para el teatro. De ahí su fuerza para la docencia, para la terapia, etc. También tienen riqueza para la filosofía y la ciencia. Ahora bien, la iconicidad es analogía, analogicidad; por eso podemos hablar de una hermenéutica a la vez analógica e icónica, que nos haga calar en profundidad, que nos haga interpretar profundamente, no sólo de manera sintagmática sino, sobre todo, paradigmática. Que es lo que se necesita en la actualidad. Y, principalmente, se necesita ahora la recuperación de la ontología, y esto es algo que, según Bachelard, puede hacer la imagen, ese aspecto tan importante del ícono, de la iconicidad; será una ontología icónica y, por lo mismo, analógica, que es la digna acompañante de una hermenéutica analógico-icónica, también. Es decir, el conocimiento analógico-icónico, a nivel epistemológico, radicado en la hermenéutica analógica, nos conduce a una ontología analógica e icónica, en el nivel ya de la filosofía real. Son complementarias, se encuentran. Y es lo que la ciencia de hoy está necesitando, un realismo nuevo.



## Capítulo 4:

### Un realismo analógico

#### PLANTEAMIENTO

**E**n esta parte me gustaría reflexionar sobre un realismo analógico al que habríamos llegado tras nuestras disquisiciones anteriores. Llamo *analógico* a este realismo en el sentido de que no es unívoco; este último sería *a priori*, dogmático e incluso ingenuo; tampoco es un realismo equívoco, lo cual suena casi a oxímoron, pues contiene una contradicción irreductible: sería un realismo meramente construido con la fantasía y el sentimiento o la emoción; pero esa contradicción se supera con la analogía, por medio de la analogicidad, pues un realismo analógico es un realismo crítico, *a posteriori* y que admite cierto relativismo; pero, lo que es más importante, acepta además la intervención no solamente de la inteligencia y la razón, sino también de la imaginación o fantasía y del sentimiento. De modo, pues, que tiene un aspecto de realismo y otro de poiésis, de poética.

También me interesará señalar la relación que con este realismo guarda la hermenéutica analógica, la cual será su instrumento conceptual, ya que ésta se requiere para conservar en él lo poético, en el doble sentido que tiene poiésis de a) pro-

ducción o construcción y b) de creación artística. “Poético”, que viene de *poiesis*, tendrá aquí ese doble sentido práctico y estético, de operación y de invención. Y, sin embargo, se conservará su nexo con la realidad, su apego a ella, en una medida relativa o suficiente, proporcional, a pesar de que tanto producción y creación impliquen cambio de la realidad y por ello parezcan alejarnos de todo realismo.

Veremos primero este realismo en sí mismo, y luego en dos instancias. Una será la relación de este realismo analógico con la imaginación y con los sentimientos, a través de una hermenéutica analógica, y otra será la relación de este realismo con la praxis, a través de la *phrónesis* o prudencia, que es una virtud sumamente analógica. Serán hitos en el camino de esta conexión entre realismo y analogía, que tal vez pueda sacarnos de esa filosofía roma y obtusa que nos dejó el siglo XX y que seguimos arrastrando.

#### CARACTERIZACIÓN DEL REALISMO ANALÓGICO

Ya que en la filosofía se obligaba a comenzar definiendo los términos, tenemos que caracterizar el realismo analógico, que es aquí nuestro término principal. ¿Qué entendemos por realismo analógico? Es un realismo del conocimiento y de la praxis, pero que tiene la apertura de lo analógico, dando cierta cabida a lo ideal y a lo utópico. También a la imaginación y los sentimientos, además de la inteligencia/ razón. En efecto, lo analógico tiene que ver con la metáfora, con la parábola, con el símbolo y otros procedimientos de discurso y de conocimien-

to que involucran la imaginación y el sentimiento. Es, por ello, un realismo no sólo de la referencia, sino también del sentido, porque esas cosas son las que dan sentido. El símbolo no solamente da que pensar, como decía Ricœur, sino, sobre todo, da que vivir. La parte de analogía que este realismo tiene es como la metáfora que mueve la metonimia a encontrar la superación de lo dado, hacia la transformación del mismo, lo cual es algo metonímico, precisamente simbólico o icónico.

La parte más realista de este realismo se carga sobre la referencia y la metonimia, ya que esta última es el camino lingüístico que conduce y saca hacia la referencia, la cual nos conecta con la realidad y, por ende, conserva el realismo necesario. La parte analógica o poética de ese realismo se carga sobre el sentido y la metáfora. Sin embargo, no desconecta completamente la metáfora de la realidad y de la referencia, sino que, a semejanza de Ricœur, trata de hallar una referencia para la metáfora, o una referencia metafórica.<sup>1</sup> Y tiene que tratarse de una referencia no unívoca, sino analógica.<sup>2</sup> Pero es verdad que la metáfora abre más al sentido (por eso algunos semióticos han querido suprimirle toda

---

<sup>1</sup>P. Ricœur, *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1980, pp. 293 ss.

<sup>2</sup>Es un “referente analógico”. Ver M. A. González Valerio, “Reflexiones en torno a la hermenéutica analógica. Un modelo analógico del referente en el relato de ficción”, en M. Beuchot Puente - A. Velasco Gómez (coords.), *Séptimas Jornadas de Hermenéutica. Hermenéutica, ciencia y sociedad*, México: UNAM, 2009, pp. 43-49.

referencia), y camina por sus sendas. Pues bien, es por ello por lo que requerimos, para este realismo analógico, una hermenéutica analógica.

Un realismo analógico trata de combinar la realidad con la praxis humana<sup>3</sup> a través de la imaginación o fantasía, la cual es la portavoz del deseo, del ideal. Por eso abarca lo pragmático y lo utópico. Además, no solamente aprovecha la metonimia, que es la que conecta con la referencia, con la realidad, sino también aprovecha la metáfora, que es la que nos conecta con el sentido, con el ideal, con la fantasía (la metonimia da la contigüidad con lo real, tiende hacia la univocidad; la metáfora da la translación o transferencia a lo ideal, tiende hacia la equivocidad; pero la analogía las junta y equilibra). De esta manera se relaciona con la emoción, esto es, con la vida afectiva, y de ese modo capturamos toda la intencionalidad del ser humano, tanto cognoscitiva como volitivo-afectiva.

En consecuencia, este realismo analógico no es más que la esperanza de abrir un poco más la epistemología contemporánea, después de todas las críticas al racionalismo efectuadas por los pensadores posmodernos, tratando de aprender la lección que nos dan. Además, por la íntima convicción de que se han descuidado aspectos de la misma racionalidad, como la racionalidad simbólica. Es, por

---

<sup>3</sup>En realidad, lo que ahora llamamos *praxis* debería llamarse *poiesis*, pues la *praxis* era, para los griegos, más bien la conducta moral, mientras que la acción humana sobre la realidad era la *poiesis*. Así lo ha señalado ya A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México: Grijalbo, 1973 (3a. ed.), p. 14.

ejemplo, el sentido en que la poesía da conocimiento.<sup>4</sup> Mas no se trata de que la poesía, la imaginación, suplanten a la razón, sino de ampliar más la razón, hacia lo que ha sido excluido de ella. Así entiendo el llamado a una razón poética que hacía María Zambrano.<sup>5</sup> Un realismo analógico, pues, es realismo porque no pierde la referencia de las expresiones, y es poético porque trata de ampliarla hacia la creatividad basada en las analogías de la referencia, en referentes analógicos. Por eso requiere de una hermenéutica analógica, de la que se hablará en seguida.

#### CÓMO LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA PUEDE SER TAMBIÉN UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICO-ICÓNICA, ACOMPAÑANTE DEL REALISMO ANALÓGICO

Encontramos el realismo analógico, al igual que la hermenéutica analógica, ya en Aristóteles. Pero el realismo aristotélico ha atravesado la historia y llega hasta nuestros días, pasando por muchas peripecias. Ahora trato de recuperarlo en la hermenéutica analógica, porque el tiempo actual es de manera eminente el tiempo de la interpretación. Y en ese ejercicio interpretativo se necesita ahora buscar un equilibrio proporcional, en lo cual consiste la analogía. Por eso una hermenéutica analógica.

---

<sup>4</sup>R. Xirau, *Poesía y conocimiento*, México: Joaquín Mortiz, 1978, pp. 137 ss.

<sup>5</sup>Ch. Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Barcelona: Ánthropos, 1992, pp. 57 ss.

En Aristóteles, el concepto de analogía se coloca entre el de la univocidad y el de la equivocidad.<sup>6</sup> Unívoco es el término que significa de manera idéntica a todos los objetos que denota (como “hombre”, que significa a todos los hombres por igual). Equívoco es el término que significa de manera diferente a todos sus denotados (como “gato”, que significa de manera distinta al animal, al instrumento, al juego, etc.). Análogo es el término que significa sus denotados de manera en parte idéntica y en parte diferente (como “ente”, que significa de manera en parte igual y en parte distinta a la substancia y los accidentes; o “causa”, que significa de manera en parte igual y en parte distinta a la causa material, a la formal, a la eficiente y a la final; o “bueno”, que significa de manera en parte igual y en parte distinta al bien útil, al bien deleitable y al bien honesto). Tal es la noción de semejanza, en la cual, sin embargo, predomina siempre la diferencia. Además, la analogía tiene dos clases principales: de proporcionalidad, tanto propia como impropia o metafórica (propia: el instinto es al animal lo que la razón al hombre; metafórica: las flores son al prado lo que la risa al hombre, y por eso entendemos la metáfora “el prado ríe”), y de atribución o predicación jerarquizada (“sano” se aplica al organismo, al alimento, al medicamento, al clima, etc., pero de más propio a menos propio, por eso tiene un analogado principal y analogados secundarios).

De esta manera, una hermenéutica analógica es la que busca la interpretación basada en la

---

<sup>6</sup>H. Barreau, *Aristóteles*, Madrid: Edaf, 1977, pp. 165 ss.



analogía. No tiene la rigidez de una hermenéutica unívoca, ni la desmesurada apertura de una hermenéutica equívoca. Además, aplica la analogía de proporcionalidad dando cabida tanto a una interpretación propia como a una impropia (dentro de ciertos límites), es decir, una interpretación metonímica y una metafórica, o jugando con el sentido literal y el alegórico. Puede llegar a hacer interpretaciones metonímicas o interpretaciones metafóricas de los textos; pero, aplicando la analogía de atribución, disponiendo las interpretaciones de modo jerárquico, según se acerquen o se alejen a la verdad del texto.<sup>7</sup> Y es también una hermenéutica icónica, en el sentido que da Peirce a la iconicidad. En efecto, para él el signo icónico está basado en la semejanza, esto es, en la analogía. De modo que iconicidad es analogía, la analogía es icónica y la iconicidad es análoga. Además, como ya dije, el signo icónico se divide en imagen, diagrama y metáfora, donde volvemos a encontrar el polo metonímico y el polo metafórico de la analogía. De acuerdo con ello, una hermenéutica analógica bien puede llamarse icónica. Por eso lo de hermenéutica analógico-icónica.

Y esta hermenéutica analógico-icónica es la que cuadra al realismo analógico, por lo siguiente. Un realismo analógico, es decir, que trata de abrirse a la imaginación y no sólo a la razón, a los sentimientos y no sólo al intelecto, a lo metafórico y no sólo a lo metonímico, necesita del procedimiento de la

---

<sup>7</sup>M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica...*, ed. cit, pp. 51 ss.

analogía, ya que la metáfora está encabalgada en la semejanza (según Aristóteles y Jakobson), y ya que la fantasía es análoga a la razón (según el fundador de la estética, Baumgarten, que llamaba al arte: *analogum rationis*). Además, porque un realismo analógico es icónico, pues la iconicidad es, según Peirce, la analogicidad, y se divide en imagen, diagrama y metáfora; pues bien, la realidad puede ser representada por una imagen (Octavio Paz), por un diagrama (Valéry) y por una metáfora (Ricœur).

#### ¿CÓMO INTEGRAR LOS SENTIMIENTOS AL INTELLECTO?

La analogía, en cuanto es mediadora, tiene que ayudarnos a conjuntar el intelecto y el afecto, la razón y la emoción. Aunque sea sólo de alguna manera. No podemos seguir ignorando que el conocimiento se mezcla con el sentimiento; que, al conocer, los sentimientos se ejercen; que, incluso antes de juzgar racionalmente, ya estamos sintiendo con el afecto lo que conocemos, o al menos simultáneamente.

En efecto, se ha visto que, al percibir interpretamos, que al sentir no sólo sentimos con los sentidos, sino también con los sentimientos; que todo conocimiento va acompañado de un afecto. Por eso conviene examinar un poco cómo se mezclan los sentimientos con los conocimientos, cómo al percibir y entender se dan los afectos o sentimientos que acompañan. Sobre todo, en el caso del juicio, porque el juicio es lo más central o nuclear de la teoría del conocimiento. Hay tres actos del entendimiento: simple aprehensión, juicio y raciocinio. Y el juicio

es lo más decisivo, porque la simple aprehensión, que produce conceptos, los engendra en función del juicio, es decir, en vistas al juicio, para él. Y el raciocinio no es otra cosa que una concatenación de juicios, de modo que de unos se sigan otros con inferencia lógica. Por eso el juicio es lo más importante y el que ocupa el centro de la teoría del conocimiento, en el doble sentido de ser lo que se da en medio, entre el concepto y el raciocinio, y en el de que es lo más central o nuclear de toda teoría del conocimiento.

Y en el juicio se combinan el intelecto y el afecto. Lo que llamamos razón es el mismo intelecto, con esa función de razonamiento o de raciocinio que hemos señalado entre los actos del entendimiento o intelecto. El intelecto efectúa la simple aprehensión de las cosas, de las cuales obtiene conceptos. Y el mismo intelecto compone los conceptos formando juicios. Y, sobre todo, compone los juicios formando raciocinios, que es cuando se llama propiamente razón. De modo que el intelecto y la razón son lo mismo; la razón es el mismo intelecto en cuanto discursivo. El intelecto es simple al nivel de la escueta aprehensión; comienza a ser compuesto al nivel del juicio, pero en el juicio es inmediato y en el raciocinio es mediato; el raciocinio es, de hecho, un juicio mediato, porque a través de un término medio en el silogismo obtiene la conclusión, que es el juicio que se quería inferir y demostrar.

Pues bien, en el conocimiento interviene el sentimiento, así sea de manera a veces velada. Antiguamente se hablaba de pasiones, por ejemplo,

con Aristóteles; luego se habló de afectos; y, a partir de Kant, de emociones y de sentimientos. Parece ser que la única diferencia que se pone entre las emociones y los sentimientos es que las primeras son más intensas y los segundos más débiles. En todo caso, se reconocía que los sentimientos acompañaban a los conocimientos. Después se descuidó esa relación o de plano se negó, y recientemente se han hecho muchos esfuerzos para volver a conectarlos. Incluso la llamada “inteligencia emocional”, que se vende en libros de autoayuda, es un intento de esto. Pero hay otros más filosóficos, entre los cuales me interesa el que ha hecho Martha Nussbaum.

Nussbaum ha estudiado en los griegos, sobre todo en Aristóteles, el tema de los sentimientos<sup>8</sup>. Y con ello ha aportado mucho para ver el lugar que ocupa la emoción en el conocimiento. Sobre todo, se fija en el papel que tienen el amor, la piedad, la vergüenza, etc., en los procesos del conocer. Influyen mucho en ellos, y no podemos dejar de lado su participación.

También explora Nussbaum el papel de la imaginación. Ella interviene principalmente en forma de imaginación narrativa. La narración ha llega-

---

<sup>8</sup>M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice on Hellenistic Ethics*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994, pp. 78-101; *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995, pp. 393 ss.; *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, pp. 85-112; *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2005, pp. 471 ss.

do a tener una parte muy importante en la filosofía reciente, posmoderna. Pero, más allá de la predilección que por ella han tenido los posmodernos, se ha visto su presencia fuerte en la filosofía. La ética narrativa, el sujeto narrativo, etc., suponen la imaginación narrativa. Nussbaum ha llegado a sostener que un implemento muy bueno para la enseñanza de la ética es el uso de buenas novelas, porque ellas presentan muy bien, a veces mejor que la realidad misma (o por lo menos que los filósofos), los casos difíciles y las antinomias que se dan en la vida moral.

Todo ello pone de relieve el que la imaginación es como el gozne que enlaza las emociones con el intelecto y la razón. El conocimiento tiene una gran carga de afecto. Por eso las buenas novelas son aptas para enseñar la ética, porque saben representar los afectos involucrados, como lo hacían también las tragedias griegas.

Creo que, en esta línea, se puede sustentar la idea de que tanto la imaginación o fantasía como las emociones, afectos o sentimientos toman parte activa en nuestros procesos de conocimiento. Inclusive por eso se tiene como asignatura pendiente la educación de los sentimientos.

La educación de los sentimientos fue muy central en la tradición occidental. En los griegos abarcaba la ética, correspondía a la formación de las virtudes, y entre los helenísticos y romanos, de la época imperial, tuvo la forma de la epiméleia estoica, que tanto estudió Foucault. Con los cristianos, tanto en la patrística como en el Medioevo, adoptó

la forma de dirección espiritual, y tuvo presencia en el Renacimiento y el barroco, hasta el siglo XVIII, en que parece estancarse. Nietzsche se refiere a los psicólogos y moralistas franceses, como La Rochefoucauld.<sup>9</sup> Pero luego se relega, tal vez se desprecia, y ha quedado como una necesidad que tenemos que atender.

Esto tiene que ver con la epistemología, ya que el proceso del conocimiento está entreverado de sentimientos. En el juicio intervienen la imaginación y los sentimientos. No están la fantasía ni los afectos alejados del conocimiento, y más vale tomarlos en cuenta y saber que están presentes y acompañando nuestros actos de conocer.

Por lo demás, este deseo de integrar la imaginación/fantasía y los afectos/sentimientos es algo que han tratado de hacer muchos en la tradición filosófica hispanoamericana. En España, han sido Ortega, Zubiri y Zambrano; en México, Vasconcelos, Caso y Ramos. Recientemente lo han retomado, en la Universidad de Valencia, en España, Adela Cortina y Jesús Conill, que hablan de una “razón cordial”, expresión en la que se ve el deseo de romper esa aparente contradicción en los términos.<sup>10</sup> En México, también lo ha hecho Carlos Pereda, en un ensayo sobre Pascal y las razones del corazón.<sup>11</sup>

<sup>9</sup>F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, II, 35; México: Editores Mexicanos Unidos, 2000 (4a. reimpr.), p. 48.

<sup>10</sup>A, Cortina, *Ética de la razón cordial*. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI, Oviedo: Ediciones Nobel, 2007.

<sup>11</sup>C. Pereda, “Las otras razones”, en *Teoría* (UNAM), 1 (1980), pp. 63-79.

En todo caso, los sentimientos pueden ayudar o estorbar al conocimiento; y por eso conviene atender a ellos. El gusto y afecto por un objeto de estudio puede favorecer el que lleguemos a él de manera adecuada y conveniente. Pero también un demasiado amor por nuestra manera de ver las cosas, un narcisismo intelectual que nos haga enamorarnos a toda costa de nuestra tesis o hipótesis, evitará que tengamos la objetividad para aceptar críticas, las cuales siempre son necesarias y las más de las veces constructivas y oportunas. Lo mismo sucede en la enseñanza y el aprendizaje. Muchas veces el afecto bien orientado hacia una materia facilita su estudio, y un desafecto excesivo evita que se la aprenda bien. No podemos desconectar nuestro lado afectivo de nuestro lado cognoscitivo, los cuales marchan de consuno, trabajan conjuntamente.

Así, una epistemología del juicio, pero, sobre todo, del juicio prudencial, ha de ser la finalidad de nuestra investigación. Y una epistemología del juicio prudencial, aunque suene raro, es lo más necesario para la vida.

#### EL CONOCIMIENTO PHRONÉTICO O PRUDENCIAL

Los antiguos daban mucha importancia al conocimiento que confería la *phrónesis* o prudencia, virtud teórica que tenía que ver con la práctica, con lo concreto, contingente y movedizo o cambiante. Era una sabiduría práctica. Ella fue muy estudiada por Aristóteles y por la tradición aristotélica, pero también lo ha sido en la actualidad. Quien reciente-

mente se ha centrado mucho en ella es Alessandro Ferrara.<sup>12</sup>

Ferrara lo ha hecho en un ámbito que tranquilamente podemos llamar de hermenéutica analógica-icónica. En efecto, ha estudiado la *phrónesis* o prudencia como mecanismo de conocimiento, sobre todo el juicio prudencial. Siguiendo a Hannah Arendt, ha conectado el juicio prudencial con el juicio reflexionante de Kant. Dicho juicio reflexionante tiene la particularidad de no tener conceptos ni, por lo mismo, principios. Se guía más por un sentimiento que por un concepto.

Se da, de manera ejemplar, en el juicio estético y en el juicio ético. En el juicio estético lo estudió Kant, en su *Crítica del juicio*. Una obra de arte nos parece bella, y parece ser algo completamente subjetivo; pero no lo es. Adquiere su *objetividad*, por así decir, de la intersubjetividad, del hecho de que muchos están de acuerdo en ello. Un buen poema, pone de acuerdo a muchos sobre su belleza. Pero eso no depende de un principio que lo ampare, o de un concepto bajo el cual podamos colocar ese fenómeno estético para que lo ilumine. Se logra atinar a lo objetivo sin concepto ni principio (a diferencia del juicio determinante, que sí tiene conceptos y principios, y que, por lo tanto, no ofrece esa dificultad).

También se ve en el conocimiento ético, porque muchas veces para encontrar qué acción es buena, o, siguiendo el ejemplo de Ferrara, qué

---

<sup>12</sup>A. Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2002; *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona: Gedisa, 2008, pp. 37 ss.



es una vida plena, realizada y feliz, no tenemos más recurso que observar a los prudentes, y actuar imitándolos, para llegar a esa realización de lo bueno moralmente, y alcanzar esa plenitud de vida, que es precisamente la de la vida virtuosa.

Digo que esto se da en un ámbito de hermenéutica analógico-icónica, porque concretiza la analogía en algo que es muy icónico, que es el ejemplo, modelo o paradigma. A lo que hemos estado aludiendo, tanto en el caso de la estética como en el de la ética, es al ejemplo. Por eso Ferrara dice que, si tomamos el paradigma del juicio, en nuestra teoría del conocimiento o epistemología general, eso nos conectará con el ejemplo, paradigma o modelo. Procederemos por ejemplos o paradigmas, que no tienen conceptos o principios, pero que tienen la fuerza necesaria para mostrarnos lo que queremos. Nos guían más por un sentimiento que por un concepto, pero tienen una efectividad suficiente, la requerida para hacernos comprender en la teoría y actuar en la práctica.<sup>13</sup>

Como se ve, no nos libramos del sentimiento. Cuando no hay concepto ni principio ni regla, como sucede en el juicio prudencial y en el juicio reflexionante, acudimos a un sentimiento, que nos hace ver que hemos atinado con la verdad, que hemos coincidido con la realidad. Por eso se trata de un realismo, pero no de un realismo directo y unívoco, sino de un realismo analógico, el que tiene como paradigma a la *phrónesis*.

---

<sup>13</sup>El mismo, *La fuerza del ejemplo*, ed. cit., pp. 52 ss.

Así se entiende por qué en la tradición filosófica occidental la *phrónesis* o prudencia tenía el papel de equilibrar los sentimientos. Tal se ve, en la antigüedad, con la catarsis de la tragedia griega, que tanto apasionó a Nietzsche. Y, si bien miramos, la tragedia tenía como héroe al *phrónimos*, al prudente, que con su discreción superaba las vicisitudes y sufrimientos de la vida.

Es muy significativo y elocuente, y también muy comprensible, que dos grandes aristotelistas o neo-aristotélicos, como Nussbaum y Ferrara, hayan unido el intelecto y el afecto en el conocimiento, a través de la *phrónesis* o prudencia. Ella es la que nos hace moderar y orientar los sentimientos e incluso usarlos para el bien y la verdad, para ir a la virtud. Allí donde el intelecto o la fría razón no nos pueden orientar, lo hace la prudencia, que usa del sentimiento, para reforzar su búsqueda de la verdad y del bien, de una manera conjunta. Esto es aprovechar el sentimiento para el conocimiento y para la acción, y por eso lo que ahora se nos presenta como muy necesaria es la educación de los sentimientos, que se puede retomar con la *phrónesis* o prudencia, en una ética de virtudes y en una educación en virtudes también.

## RESULTADO

Un realismo analógico se abre a muchas posibilidades. Sigue siendo realismo, pero abierto por la cualificación de analógico, y con ello enlaza con lo poético (imaginación y sentimiento). Y aquí lo poético tiene el doble significado de origen y de

fin; de origen, porque proviene, etimológicamente, de *poiesis*, que es creación, y éste es un realismo en el que la creación dinamiza la realidad y la mantiene en devenir, en cambio, en marcha; y de fin, porque se entiende lo poético como lo simbólico, que es lo que abre a la belleza, lo que la hace presente, la trae a nosotros. Y ella es la que está al final.

También en el sentido de que no se reduce a la razón, sino que también acoge a la intuición y a la imaginación o fantasía. Igualmente, no deja fuera los sentimientos, las emociones, las pasiones. En ese sentido recoge el ideal aristotélico de una razón *phronética* o prudente, y el kantiano de una razón simbólica, e incluso el nietzscheano de una razón más allá de la mera literalidad y la pura alegoricidad. Porque la pura alegoricidad es ciega, pero la pura literalidad es vacía.

Por eso tal realismo analógico requiere de una hermenéutica analógica, ya que la simbolicidad, que está del lado de la alegoría y de la metáfora, sólo se capta por la analogía, con un razonamiento analógico, pertenece a una racionalidad analógica. Y la imaginación poética, que está por la parte de la iconicidad, también es alcanzada por analogía; nuevamente, por una hermenéutica analógica.

Esto lo hemos visto en la relación del conocimiento y el sentimiento, a través de la *phrónesis*, en una hermenéutica analógica. Porque no podemos dejar de lado los sentimientos, que influyen en el conocimiento, según una hermenéutica analógica, que permitirá la edificación de ese realismo analógico, ya que la analogía es el instrumento de

la *phrónesis*, y ella se requiere para la educación de los sentimientos y la imaginación y, por supuesto, para un realismo que por ellos supere lo que está dado (lo transforme). Más que una hermenéutica de la facticidad es una hermenéutica del más allá de la facticidad.

## *Capítulo 5:*

La hermenéutica (analógica) y su relación con las humanidades

### PLANTEAMIENTO

En este capítulo penúltimo trataré de ver cómo se relaciona la hermenéutica con las ciencias sociales o humanidades —no obstante, la tendencia hacia la ciencia unificada señalada previamente—, al menos con algunas que nos servirán de modelo y botón de muestra (literatura, sociología, antropología, psicología, pedagogía, historia y derecho). Trataré de desembocar en el modo como pueden hacerlo con una hermenéutica analógica. En efecto, la hermenéutica ha probado ser un buen instrumento para este tipo de ciencias. Y creo que lo mismo sucederá con una hermenéutica analógica. Aquí es donde la hermenéutica analógica muestra más a las claras su epistemología —entendida como filosofía de la ciencia—, más precisamente como epistemología de las ciencias humanas.

Procuraré no solamente hacer ver la aplicabilidad de la hermenéutica, sino la de una hermenéutica analógica, es decir, una que trascienda la cerrazón de la hermenéutica unívoca, demasiado exigente metodológicamente, pero sin caer en la desmesurada apertura de la hermenéutica equívoca-

ca, en exceso blanda epistemológica y ontológicamente. Ese equilibrio prudencial es el que podrá darnos la objetividad que es alcanzable, sin perder la advertencia de que en el conocimiento siempre se inmiscuye nuestra subjetividad.

Todo eso lo buscamos para bien de las ciencias humanas y sociales, para que puedan volver a levantar la cabeza, después de un tiempo en el que se encontraron vilipendiadas y abatidas, por el menosprecio de los positivismos, pero también evitando que se derrumben en las aventuras ligeras y sin sustento de muchos posmodernismos, de modo que lleguen a un cierto equilibrio, a una dialéctica saludable, por la que alcancen alguna armonía. Comenzaremos, pues, con la literatura.

## LITERATURA

En literatura, ya se ha aplicado bastante la hermenéutica.<sup>1</sup> Y con buenos resultados. Pero, al igual que en todos los ámbitos de la interpretación, ha encontrado su vertiente unívoca, equívoca y analógica. Esto podemos verlo ejemplificándolas con algunos de sus representantes más connotados. La vertiente unívoca se encuentra en Susan Sontag, la cual, en su escrito *Contra la interpretación* (1966), dice que no hay que usar la hermenéutica, porque, al interpretar, se va al contenido, más allá de la forma. Pero con ello no se deja a la obra de arte o a la pieza literaria ser lo que es, y se le impone una

---

<sup>1</sup>M. Beuchot, *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007, pp. 23-26.

interpretación de su contenido. Establece que más bien hay que ir a la forma. Por eso propone ir no a la hermenéutica, sino a la fenomenología, a la que llama “erótica”, pues ella deja a las obras ser lo que son. Con ello confiere la primacía a la forma, sobre el contenido, y aun se pone en contra de él.

En cambio, Terry Eagleton se coloca en la hermenéutica equivocista de los textos literarios. En su obra *Walter Benjamin, o hacia una crítica revolucionaria* (1981), da la primacía al contenido y no a la forma, pues asegura que toda pieza literaria requiere de interpretación, pero agrega que no hay criterios firmes y seguros para interpretarla. La obra no existe en sí, como quisiera la actitud fenomenológica de Sontag, sino que la obra existe en nosotros, siempre a través de la interpretación de su contenido, y siempre con un riesgo muy grande de relativismo y subjetividad. En varios momentos coquetea con el desconstruccionismo de Derrida.<sup>2</sup>

A diferencia de las posturas anteriores, la de Hans-Georg Gadamer ante la obra literaria puede llamarse *analogista*, como se ve en su texto *Persuasividad de la literatura* (1985), pues en ella realiza el equilibrio entre la forma y el contenido. Es decir, combina el formalismo o ejemplarismo fenomenológico con el contenidismo hermenéutico. Sin embargo, le interesa más la intención del escritor que la del lector.<sup>3</sup> Con ello se lo ve muy en la línea de una hermenéutica analógica *avant la lettre*.

<sup>2</sup>T. Eagleton, *Walter Benjamin, o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid: Cátedra, 1998, pp. 200016.

<sup>3</sup>H.-G. Gadamer, *Persuasività della letteratura*, Bologna: Transeuropa, 1988, pp. 29 ss. y 115 ss.

De acuerdo con lo anterior, la hermenéutica analógica se muestra fructífera para ser aplicada a la literatura. Puede conservar la forma, sin apearse a ella, permitiendo ir al contenido, ya que en nuestra experiencia vemos que las más de las veces predomina el lector sobre el autor, es decir, la intención del autor no se recoge totalmente, porque interviene la intención del lector. Sin embargo, nos da una objetividad suficiente.

### SOCIOLOGÍA

En la sociología, encontramos posturas analógicas en varios autores.<sup>4</sup> Uno de ellos es Wilhelm Dilthey, quien ve el trabajo sociológico como un ejercicio de analogía: comprender poniéndose en lugar del otro, tal como se ve en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) y en otros escritos.<sup>5</sup> Se trata de comprender por qué se hizo lo que se hizo. Y, para ello, hay que ejercer la empatía, con la cual se reproduce la vivencia del otro en nosotros. Y así se encuentran las relaciones significativas entre el todo y las partes. El fenómeno sociológico es un todo al cual accedemos desde sus partes, desde la comprensión de sus aspectos parciales.

Otro autor así es Max Weber, que escribió *El político y el científico* (1919) y *Economía y sociedad* (1922, póstumo), donde plantea buscar el sentido o intención subjetiva de los actores. De manera pare-

---

<sup>4</sup>M. Beuchot, op. cit., pp, 26-29.

<sup>5</sup>W. Dilthey, *Plan para continuar la estructuración del mundo histórico*, en *Obras*, vol. VII: *El mundo histórico*, México: PCE, 1978 (la. reimpr.), p. 231.



cida a Dilthey, para él, interpretar es imaginar los motivos que impulsaron a los actores. Por lo mismo, se trata de usar la empatía, para revivir en uno mismo las motivaciones, todo lo cual es sumamente analógico. También lo es su aplicación de la iconicidad, por la cual establece unos tipos sociológico, o modelos, íconos o paradigmas con semejanzas y diferencias. Son: 1) la conducta racional conforme a fines; 2) la conducta racional conforme a valores; 3) la conducta afectiva y 4) la conducta tradicional, basada en las costumbres.

Por su parte, Talcott Parsons utiliza también los tipos en forma de *roles*, en su libro *Hacia una teoría general de la acción* (1951). George Herbert Mead entiende esos *roles* como juegos, pero como juegos bien reglamentados. Y Georges Gurvitch va igualmente a los tipos sociales o históricos, en *La vocación actual de la sociología* (1957), se centra en los símbolos producidos por el hombre, que nos llevan a la mente colectiva.

Todo eso está en la línea icónica de una hermenéutica analógica, en el sentido dicho de *avant la lettre*. Lo cual nos muestra su fecundidad al ser utilizada para el conocimiento que da la sociología, sea por el silogismo analógico que aquí se emplea, sea por los tipos que en ella se emplean como íconos o modelos.

#### ANTROPOLOGÍA

En la antropología, tenemos una actitud hermenéutica en alguien de corte analítico, como Peter

Winch, quien, en su trabajo *Comprendiendo a una sociedad primitiva* (1964), busca la sabiduría de una cultura (tanto la sabiduría de la vida como la sabiduría de la muerte), sabiendo que va a ser una sabiduría diferente de la nuestra, y por eso muchas veces no seremos capaces de reconocerla como sabiduría. Pero es tan fuerte y eficiente como la nuestra (“occidental”).

Por su parte, Clifford Geertz, en *El antropólogo como autor* (1988), ve la antropología como un género de ficción.<sup>6</sup> Pide no contraponer tanto naturaleza y cultura. No hay cultura sin seres humanos, naturales, pero tampoco hay seres humanos sin cultura. Además, lo más propio de las culturas son sus símbolos. Y es símbolo todo lo que vehicula una comprensión profunda. Cuando describimos otras culturas, somos como críticos literarios de sus representaciones, sobre todo simbólicas. En *La interpretación de las culturas* (1973), asegura que los símbolos nos llevan a modelos, es decir, íconos. Como se ve, Geertz es muy hermeneuta, muy analógico y muy icónico, en el sentido resaltado. Sostiene que en las culturas hay una parte cognoscitiva (cosmovisión) y una parte activa (êthos). Su analogismo consiste en que, para él, el antropólogo debe efectuar un análisis de los significados lo bastante circunstanciado como para ser convincente y lo bastante abstracto como para establecer una teoría. En esto coincide con la tesis de la hermenéutica analógica.

---

<sup>6</sup>M. Beuchot, op. cit., pp. 29-32.

También aquí percibimos la feracidad de una hermenéutica analógica aplicada a la antropología, ya que permite centrar el trabajo en los símbolos culturales respetando sus diferencias y, sin embargo, lograr una cierta universalización, suficiente para poder teorizar.

### PSICOLOGÍA

En psicología, concretamente en psicoanálisis, tenemos el ejemplo hermenéutico analógico del propio Freud.<sup>7</sup> Él osciló entre el positivismo y el romanticismo, y en ese sentido fue analógico. Quiso ser positivista, por influjo de su maestro en neurología, Brücke, y de su amigo Fliess. A este último dirige, como una especie de ofrenda, su *Proyecto de una psicología para neurólogos*, que tuvo como otro nombre *Proyecto de una psicología científica* (1895).

Mas, dándose cuenta de que con ese instrumental no alcanzaba su objeto, que era el inconsciente, adoptó, como su “bruja” o adivina, el fantaseo (*Phantasieren*), por influjo de sus lecturas de Goethe y Schiller. Es decir, combinó algo tan romántico como la fantasía con su ideal positivista de la razón y la experiencia.

Otro elemento muy importante y analógico en Freud fue la influencia de su maestro de filosofía, Brentano, con el cual llevó algunos cursos libres, sobre Aristóteles. Brentano era especialista en ese filósofo griego, y escribió una tesis doctoral *Sobre el múltiple sentido del ser en Aristóteles* (1862), que abor-

---

<sup>7</sup>*Ibid.*, pp. 32-37.

da, precisamente, el tema de la analogía. Y después escribió una *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874), en la que usa el concepto aristotélico de intencionalidad. A ella corresponde el concepto de pulsión o *Trieb*, que usa Freud.

Además, Marthe Robert ha señalado que Freud usa mucho de analogías teóricas, con las que trata de domeñar el inconsciente.<sup>8</sup> Donde no cabe una explicación racional, introduce una comprensión analógica, prudencial o equilibrada, para dar cuenta de ese objeto tan escurridizo como es el inconsciente. El psicoanálisis fue ideado, pues, *avant la lettre*, en una perspectiva hermenéutico-analógica, que no siempre ha guardado y que debería recuperar.

Es verdad que en muchas corrientes psicológicas no tendría cabida la hermenéutica, por su pretensión científicista, como en el conductismo. Pero en el psicoanálisis freudiano es donde claramente tiene lugar. Y no puede ser una hermenéutica unívoca, porque no tiene la suficiente ductilidad para comprender el inconsciente, pero tampoco una hermenéutica equívoca, que dejará al inconsciente en la incomprensión, sino una hermenéutica analógica, que, sin la pretensión de objetividad y exactitud de la hermenéutica unívoca, se abra lo suficiente para captar ese objeto, sin escurrirse hasta la ambigüedad disolvente de la hermenéutica equívoca.

---

<sup>8</sup>M. Robert, "Freud", en Y. Belaval (ed.), *La filosofía en el siglo XX*, México: Siglo XXI, 1989 (7a. ed.), p. 95.

## PEDAGOGÍA

En pedagogía, tenemos un ejemplo de la orientación romántica en Schleiermacher, uno de los avatares de la hermenéutica.<sup>9</sup> Pide una pedagogía contextualizada: tomar en cuenta el país, la historia, la cultura en la que se va a educar. Centra la educación en la formación de ideales de vida o tipos humanos que se dan en la sociedad concreta de que se trata (y para la que se educa). Con ello atiende a los tipos, modelos o íconos, y la iconicidad es una parte muy importante de la analogicidad.

Dilthey, como ya hemos visto, centra todo en la vida, por lo que habla de una pedagogía de la vida, que podría llamarse existencial. Educar es vivificar y, para ello, hay que revivir, esto es, interpretar. Es revivir la cultura en la que se educa. Y sólo se lo hace por el procedimiento de la analogía, como ya se ha dicho. Hay que introyectar, analógicamente, la cosmovisión de la sociedad en cuestión, pero interpretándola para el momento en que se vive. Es en lo que consiste educar.

Gadamer, en *La educación es educarse* (1999), retoma la noción de formación o *Bildung*, a la que había aludido en *Verdad y método* (1959). Ciertamente es autoformación, pero se da en la conversación, en el diálogo. Allí el maestro tiene un papel más bien modesto. Se asimila la tradición, a través de sus clásicos, es decir, a través de la autoridad, de modelos o íconos. Pero hay que ser críticos, deliberar. Por ello su idea de la educación está en la línea de la *phrónesis*, de

---

<sup>9</sup>M. Beuchot, op. cit., pp. 37-40.

una sabiduría práctica y crítica que se debe formar como virtud, también en la línea analógica de la hermenéutica, tal como platee desde el año de 1993.

Por eso puede decirse que la hermenéutica analógica será de mucho provecho para la pedagogía, porque exige estudiar las diferencias para las que se va a educar, conforme a la cultura en la que se educa, y, sin embargo, también debe tratar de encontrar los valores universales que no pueden faltar de esa formación que se da a los alumnos.

## HISTORIA

En el ámbito de la historia, una actitud univocista es la de Carl Hempel, quien, en su ensayo “La función de las leyes generales en la historia” (1942), busca incluso enunciados nomológicos, esto es, de tipo ley, para la historiografía.<sup>10</sup> La actitud equivocista es la de Hyden White, quien, en sus *Trópicos del discurso* (1978), dice que hay cuatro tropos literarios con los que los historiadores escriben la historia: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. Pero sostiene que se escribe la historia como literatura, no como ciencia, esto es, le quita toda científicidad. Así, White sostiene que en la historia la iconicidad se esfuma, porque no hay realidad que le corresponda.<sup>11</sup>

Pero hay autores que siguen la vía analógica. Tenemos aquí, otra vez, la presencia de Dilthey, que es muy analógico. En *El mundo histórico* (1910), dice

---

<sup>10</sup>J. Graue, *La explicación histórica*, México: UNAM, 1974, p. 32.

<sup>11</sup>M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 40-45.

que el conocimiento histórico es autognosis, y que ésta se da por analogía. Destaca tres tipos filosóficos: 1) el intelectual, que es materialista y positivista; 2) el afectivo, que es idealista y panteísta; y 3) el volitivo, como Platón, el cristianismo y Kant. El historiador comprende la historia imaginando, por analogía, el pasado.

Por su parte, Collingwood, en *La idea de la historia* (1945), adopta una actitud también analógica. Se conocen los hechos pasados a partir de las interpretaciones de los historiadores. El pasado vive, y hay que buscar su significado para ahora. Y es el historiador el que reproduce en su mente el pensamiento cuya historia estudia; esto es, lo hace por analogía, por un razonamiento analógico.

Ricœur, en varias de sus obras, pero sobre todo en *Tiempo y narración* (1983-1985) y en *Historia, memoria y olvido* (2000), se opone a White, y dice que el historiador pre-figura su narración, y con ello selecciona los documentos y materiales sobre los que va a trabajar. Además, hace una figuración, en la que tiene la intención de ajustarse a ciertos hechos, por lo que sí hay una realidad correspondiente. Y en la re-figuración, se la aplica, aprende de ella. Es lo que Bloch llama “huellas de la historia”. La huella es icónica o análoga. A través de ella recuperamos la referencia a la realidad histórica y, además, la hacemos nuestra maestra de vida. Pero, también, la historia tiene que enseñarnos a recordar lo que conviene, a saber, lo que se hizo bien y debe promoverse, y a poder olvidar —o perdonar— a los que hicieron daño en ella.

Eso nos hace darnos cuenta de que la interpretación de la historia requiere de la analogía para revivir o rememorar, para imaginar los hechos, y tratar de explicarlos desde nuestra propia vivencia, por medio de la reflexión. Es otro ámbito en el que puede tener gran cabida la hermenéutica analógica.

### DERECHO

En cuanto al derecho, encontramos una postura hermenéutica demasiado univocista, que es la de Emilio Betti.<sup>12</sup> Este iusfilósofo tiene dos libros muy importantes: *Teoría general de la interpretación* (1955) y *La interpretación de la ley y los actos jurídicos* (1970). En ellos procura una hermenéutica científica, con una actitud metodologista, es decir, quiere una interpretación objetivista de la ley, y a veces da la impresión de ir más allá de lo que es alcanzable.

En el derecho se creería que no caben posturas equivocistas, pero las hay; son las teorías posmodernas del derecho, como las de Costas Douzinas, Ronnie Warrington y Duncan Kennedy. Hablan de la elasticidad de la ley, de la ley como texto ambiguo, que no tiene criterios firmes para ser interpretado y que, por ello, se presta a la disolución. Además, hay que aplicarle la desconstrucción y la diseminación.

Por su parte, Ronald Dworkin, en *Los derechos en serio* (1977), quiere evitar el discrecionismo de los jueces con la jurisprudencia y presiona para llevar



el derecho al acuerdo con la moral. Sostiene que hay ambigüedad en las leyes, pero eso no las hunde en la equivocidad; más bien obliga a tener que interpretar la intencionalidad del legislador. En *Un asunto de principios* (1985), señala que los principios, más que las reglas, son los que ayudan a resolver los casos difíciles. Prefiere la hermenéutica jurídica, más que la teoría de la argumentación. Pero la argumentación justifica, por eso hay que usarla, para dar razones. Sin embargo, hay que hacerlo más en la línea de los principios que en la de las meras razones. Puede decirse que se coloca en el camino de la *phrónesis*. Ve la hermenéutica jurídica como una especie de teoría del texto o crítica literaria (aplicada a lo jurídico), pero sin caer en el equivocismo que se ve en muchos que comparan las ciencias humanas con la crítica literaria o con la literatura sin más. Por eso puede colocárselo en el camino de una hermenéutica analógica.

La *phrónesis* o prudencia fue una virtud propia del derecho, en forma de jurisprudencia. La epiqueya o equidad también, y ambas son virtudes muy analógicas, porque señalan la proporción o equilibrio proporcional en la aplicación de la ley y la administración de la justicia. Por eso la hermenéutica analógica tiene mucha cabida aquí; no sólo como argumento por analogía, que eso es arriesgado, sino para aplicar a los casos difíciles o a las lagunas de derecho las leyes que sean pertinentes (por ser análogas).

### ACTUALIDAD Y VIGENCIA DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA PARA LAS HUMANIDADES

Como se ve, la hermenéutica tiene una gran vigencia en las ciencias sociales, pero hay que tener cuidado de no entregar este conjunto de ciencias a las hermenéuticas unívocas ni a las equívocas. Las hermenéuticas unívocas, de tipo positivista, nos recuerdan la época, no tan lejana, en la que las humanidades querían a toda costa copiar el modelo de la fisicomatemática, pensando que solamente si tenían matematización, y solamente si tenían la posibilidad de ser contrastadas empíricamente casi en laboratorio, tenían validez. Incluso vemos esto en la historia cuantitativa, en la pedagogía empírica, en otras disciplinas en las que se endiosa la estadística, el trabajo de campo, etc. Todo eso es necesario, pero no suficiente. Hay que pasar a la conciencia de que la misma estadística o el trabajo de campo tienen que ser interpretados. Sin la interpretación, son un instrumento vacío y ciego.<sup>12</sup>

Pero de la necesidad de no endiosar esos instrumentos conceptuales o cognoscitivos no es válido inferir que entonces hay que abandonarlos y dedicarse a intuir o a inventar resultados, abandonando todos los patrones científicos, como ya hacen muchos de los autores posmodernos más extremos. Hay que evitar esa exageración, encontrar un equilibrio, hallar la armonía entre el análisis y la síntesis, entre la explicación y la comprensión,

---

<sup>12</sup>J. G. Anjel Rendo, "Sobre las ciencias sociales; certezas e incertidumbres", en *Vestigium* (Pamplona, Colombia), año 1, n. 1 (ene.-jun. 2006), pp. 21-25.

entre la formalización y la interpretación. De esta manera nos podremos situar en el término medio o la mediación que da la hermenéutica analógica, la cual rescata de la hermenéutica unívoca el deseo de rigor y de la hermenéutica equívoca el deseo de apertura. Se trata, así, de una apertura que no abandona el rigor, sino que busca de alguna manera la verdad y la objetividad, aunque en su proporción propia. Las ciencias humanas y sociales, las humanidades, requieren de una cierta apertura, que evite la impostación que siempre se ha querido hacer en ellas de los métodos de las ciencias formales y exactas, sobre todo copiando el paradigma de la física-matemática, con su uso del formalismo matemático y la contrastación empírica o experimentación, como en la física. Pero se olvida que son ciencias de la interpretación, su episteme es hermenéutica, y su instrumento conceptual puede ser una hermenéutica analógica. Si retenemos eso, evitaremos las dolorosas impostaciones, las penosas imitaciones de las otras ciencias, y podremos encontrar la episteme correcta que les toca, y que es en la que se podrán realizar adecuadamente.<sup>13</sup>

Y tal episteme interpretativa me parece que puede ser, de la mejor manera, una hermenéutica analógica, pues la hermenéutica unívoca volverá a poner a estas ciencias en la pretensión positivista, y la hermenéutica equívoca tratará de diluirlas en el ámbito de la ambigüedad, de la vaguedad, del equívoco, que ahora lleva el peligroso nombre de

---

<sup>13</sup>*Ibid.*, pp. 25-28.

relativismo extremo, un relativismo excesivo que conduce al subjetivismo y al escepticismo. Pero una hermenéutica analógica dará a las ciencias sociales o humanidades un relativismo sano, moderado y equilibrado, que las hará evitar el subjetivismo y el escepticismo, para tender a una objetividad y una verdad analógicas; con ello alcanzarán a salir del marasmo en el que ahora se encuentran.

### RESULTADO

Con esto llegamos a la conclusión de que la hermenéutica puede dar un buen servicio a las humanidades, porque está bastante en su línea. Puede decirse que concuerda muy bien con la episteme o el estatuto epistemológico de las mismas, que siempre ha estado más del lado de la comprensión que de la explicación, aunque ambas pueden coincidir. Con todo, mucho de lo que en ellas se hace es comprender, y para ello se requiere interpretar, usar la hermenéutica.

Pero, sobre todo, conviene elegir una hermenéutica que les sea conveniente y conducente. No la hermenéutica unívoca, que las esclerotiza, por exigir y pretender demasiada rigidez metodológica; pero tampoco irse al otro extremo de la hermenéutica equívoca, de modo que no quede rigor ninguno; sino que hay que colocarse en una hermenéutica analógica, que dé apertura más allá de la pretensión de univocidad, pero sin perder todo rigor, como ocurre en el desengaño de la univocidad que conduce a la equivocidad en estos tiempos posmodernos.

Las ciencias humanas y sociales tienen mucho futuro. Muchas de ellas son todavía bastante jóvenes. Pero les ha dado madurez su pugna contra los dos modelos extremos que las han distendido, con mucho dolor, a saber, los modelos positivistas, objetivistas, unívocos, y los modelos posmodernos, subjetivistas, equívocos. Hace falta ya aplicar una hermenéutica analógica, que evite esa dolorosa distensión, y que más bien las haga vivir de la tensión que concilia y armoniza la tendencia a la univocidad y la tendencia a la equivocidad, en una dialéctica en la que estos opuestos no se destruyen ni se superan, sino que aprenden a convivir, a coexistir, y así se enriquecen; como se da en la extraña dialéctica que idearon Heráclito y Nietzsche, la otra dialéctica, la de la diferencia.



## *Capítulo 6:*

Conclusiones sobre lo dicho para potenciar un nuevo capítulo

**N**uestro recorrido por algunos de los principales problemas de la epistemología de la hermenéutica analógica nos ha hecho recolectar algunas conclusiones.

En primer lugar, no se trata de dudar del conocimiento en general, pues eso lleva a muy poco. Más bien se trata de cuestionar la validez y el alcance de nuestras interpretaciones, para ver cómo podemos avalarlas como objetivas, y estar ciertos de ellas.

En ese sentido, la hermenéutica analógica acepta una epistemología realista; no con un realismo ingenuo, sino con un realismo crítico: aceptamos nuestros conocimientos, cuando son fácticos, basados en la evidencia y, cuando no, argumentando, ofreciendo razones o pruebas que nos lleven a esa certeza.

Sobre todo, nos enfrentamos al relativismo de las interpretaciones, para el cual casi todas o prácticamente todas son válidas, pues no tenemos criterios para rechazar algunas como inválidas. Esto ha sido muy disolvente, y ha llevado a la hermenéutica a la bancarrota. Por supuesto que no se trata de encerrarnos en una pretensión

absolutista de conocimiento, de rigor completo, ya que esto nos va a desilusionar las más de las veces, como inalcanzable, y por lo mismo es tan perjudicial como la otra postura contraria.

Hay que centrar estos extremos opuestos, equilibrarlos, hacerlos coincidir, como pedía Nicolás de Cusa. La primera postura extrema es la del equivocismo; la segunda, la del univocismo. Esta última fue típica de la modernidad, y la otra se está volviendo típica de la posmodernidad. Pero tanto en la modernidad como en la posmodernidad se ha ignorado una tercera postura, intermedia y mediadora, que puede sacar a las otras dos del *impasse*: es la de la analogía, la cual trata de aprender de la univocidad el ideal de rigor y exactitud, sabiendo que las más de las veces es inalcanzable; y de la equivocidad, la apertura hacia la diferencia, consciente también de que la diferencia plena es inalcanzable, es una otredad sin límites, y necesitamos, por nuestra limitación, ponerle límites, y en eso consiste la analogicidad, en ello reside una hermenéutica analógica.

Ya nuestro tiempo está cansado de esa polarización sin encuentro que se da entre hermenéuticas unívocas y equívocas. Ha llegado el momento de buscar una salida, de encontrar un campo más feraz y fértil, y esto nos lo puede dar una hermenéutica analógica, para la cual hemos examinado sus condiciones de posibilidad críticas, sus presupuestos epistemológicos.

Nos dará un realismo crítico, moderado o analógico, con el cual podamos tender a una inter-



pretación correcta de los textos, no en la línea de la verdad unívoca y absoluta, pero sin caer en el relativismo a ultranza de la interpretación equívoca, que se diluye en la ambigüedad y desaparece en la vaguedad. Desde estas conclusiones es viable avanzar a una actualización de la hermenéutica analógica, situándola en los desarrollos contemporáneos de la filosofía, que nos permiten avanzar al capítulo final de este libro.



## Capítulo 7:

### Hacia una nueva epistemología

#### INTRODUCCIÓN

**L**uis Eduardo Primero Rivas y yo hemos construido una epistemología analógica. Es considerada como una *nueva epistemología*, pues se piensa que puede resolver algunas cuestiones capitales de la teoría del conocimiento.<sup>1</sup> Aquí trataré de presentar algunas de sus líneas principales.

Lo haré haciendo ver que se trata de una epistemología analógica, es decir, basada en el concepto de analogía y que evita los univocismos y equivocismos de la filosofía actual. Acoge la nueva epistemología de virtudes, tanto la ciencia, para el conocimiento teórico, como la prudencia, para el conocimiento práctico. También es una epistemología planteada desde el Sur, es decir, desde nuestra realidad latinoamericana e iberoamericana e incluso más amplia.

---

<sup>1</sup>M. Beuchot – L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, México: México: Publicar al Sur Editorial, 2022 (2a. ed.)

### UNA EPISTEMOLOGÍA ANALÓGICA

La epistemología analógica es realista, es decir, no conduce al escepticismo; pero tampoco al dogmatismo, sino que se coloca en un realismo crítico.<sup>2</sup> Es decir, asume las críticas y limitaciones que ha recibido el realismo por parte del idealismo, sobre todo el trascendental o kantiano, así como de otras posturas no realistas. Defiende el conocimiento objetivo, aunque también reconoce la necesidad de un conocimiento intersubjetivo, para que no se reduzca a la mera subjetividad. Acepta una realidad ontológica, de la que el conocimiento recoge la verdad epistemológica.

Igualmente, este realismo analógico sorteja la polarización entre racionalismo y empirismo, sosteniendo que tanto la experiencia como la razón, es decir, los sentidos y el intelecto, intervienen en el conocimiento, cada uno según los objetos que le competen.

Lo más importante epistemológicamente en la actualidad es la pugna que se da entre el científicismo extremo, casi absolutismo, de los positivismo, y el relativismo excesivo, casi escepticismo, de los posmodernismos. Al absolutismo extremo lo llamo univocismo, y a ese relativismo excesivo lo denomino equivocismo. El primero no pasa de ser un ideal las más de las veces inalcanzable, y el segundo, si no se tiene cuidado, acaba conduciendo al nihilismo.

---

<sup>2</sup>M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011.

De esta manera, planteo la salida del escepticismo en la epistemología. Pero también sé que en la epistemología reciente se ha dado mucha importancia al relativismo, al cual no podemos soslayar. Una postura interesante ha sido el realismo interno o pragmático de Putnam, pero es insuficiente, porque no acepta un mundo real dado. Sin embargo, también es interesante el empeño de este autor por incorporar en su realismo la teoría de la verdad como correspondencia, la cual lo acerca a un realismo de tipo aristotélico (de hecho, en su ensayo “Aristóteles después de Wittgenstein”, Putnam dice que él podría aceptar la epistemología aristotélica, excepto las propiedades intrínsecas).<sup>3</sup> Por eso he querido añadir el intento de acercarlo más a un realismo aristotélico (muy distinto del platónico, que es el que sostiene un mundo completamente ya dado), esto es, llegar a un realismo analógico, porque también, además de lo que está dado, hay elementos que ponemos nosotros (por ejemplo, el color en las cosas).

En cuanto al proceso del conocimiento, éste embona con el realismo que he descrito. Veo el conocimiento como una intencionalidad del ser humano, que se despliega en percepción e intelección. Comienza por la percepción sensible, pasando después por la elaboración de la imaginación, para ir finalmente a la abstracción del intelecto. Así se marca la progresión abstractiva y la mayor elaboración que se da cada vez en ese proceso.

<sup>3</sup>H. Putnam, “Aristotle after Wittgenstein”, en R. W. Sharples (ed.), *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, London: University College, 1993, pp. 120-137.

Distingo la intuición intelectual con respecto a la razón, ya que la primera es directa e inmediata, y la segunda mediata y ardua. En ellas se dan las virtudes epistémicas (intelección, ciencia, sabiduría, prudencia y otras), porque los actos de las facultades pueden organizarse como hábitos, es decir, como virtudes, y eso ayuda a realizar más convenientemente sus acciones, en este caso la del conocimiento. Tales virtudes epistémicas darán excelencia a nuestro conocimiento, tanto cotidiano como científico e incluso artístico o estético.

Vemos aquí de qué manera el estudio de nuestro conocer, como actividad, nos lleva a comprender mejor su posible realismo. La intencionalidad cognoscitiva se despliega desde el conocimiento perceptual o sensible, pasando por el imaginativo y llegando hasta el intelectivo-racional. La percepción sensorial nos da los objetos de manera intencional, esto es, no en su presencia física, sino psíquica, en nuestra mente. La imaginación elabora esos datos sensibles, hasta tener incluso cierta autonomía con respecto de lo sensible, pues compone o es creativa; pero siempre dependerá de los datos sensibles en cuanto que no es tan creativa que deje de ser compositora. Y el intelecto lleva las imágenes a la abstracción de los conceptos. Con los conceptos realizamos juicios y con estos raciocinios.

Pero, además, el estudio de la actividad del conocimiento nos lleva a las facultades de las que surge y a las virtudes que potencian o facilitan sus actividades. De ahí surge una epistemología

de virtudes.<sup>4</sup> Las facultades son la percepción, la memoria, la introspección y la intuición intelectual, además del razonamiento, tanto deductivo como inductivo. Las virtudes son la coherencia, la capacidad comprensiva y la fuerza explicativa, y otras que van estudiándose poco a poco. Se tiene, así, un fundacionismo substantivo de virtudes, y un perspectivismo de virtudes también (es decir, un relativismo no extremo, sino contextual, y que no impide generalizaciones). De este modo, tenemos un realismo analógico, ya que las virtudes mismas son analogía hecha vida, proporción realizada en uno mismo, lo cual redundando en el conocimiento, tanto teórico como práctico.

Es muy importante el conocimiento práctico, el cual se centra en la prudencia. El juicio es la sede de la verdad, y el enunciado es el portador de la verdad. Así, el juicio prudencial es el que nos da la verdad práctica, el que extiende nuestro conocimiento teórico hacia el que se aplica en la praxis. Por eso, además de una verdad teórica, hablamos de una verdad práctica.

De las teorías de la verdad, que se pueden resumir en tres: coherentista, correspondentista y consensualista, admito las tres, ya que 1) la coherencia entre nuestros conocimientos es lo más básico para que haya objetividad; 2) la principal es la correspondencia entre ellos y la realidad, y 3) el consenso es más bien la constatación de que se ha atinado a la realidad. Es decir, un conocimiento no

<sup>4</sup>E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992, pp. 251 ss.

es verdadero porque nos ponemos de acuerdo con respecto a él, sino que nos ponemos de acuerdo porque es verdadero.

Interesa mucho la verdad hermenéutica o de la interpretación. Sobre ella se han pensado dos cosas extremas y, por lo mismo, demasiado peligrosas e injustas. Una, que la frase de Nietzsche “No hay hechos, sólo interpretaciones”<sup>5</sup> ha desbancado para la hermenéutica toda verdad, dejándola al garete de un perspectivismo que es más bien un relativismo exagerado. La otra es que, aun cuando se pudiera rescatar algún tipo de verdad para la hermenéutica, no será la verdad aristotélica o de correspondencia, sino una verdad distinta, a la que Heidegger llamó de descubrimiento o desvelamiento.<sup>6</sup>

Sin embargo, hay que distinguir. Lo que Nietzsche heredó a la hermenéutica es un perspectivismo sano, que consiste en saber que no hay hechos puros, o neutros, sino hechos interpretados, ya con interpretaciones, y que, por lo mismo, hay diversas interpretaciones, según las diversas perspectivas, lo cual conduce a un conflicto de ellas. Pero eso no quita que se pueda seguir hablando de verdad en hermenéutica.

Por otra parte, lo que Heidegger hizo para la hermenéutica fue señalar que la verdad correspondentista de Aristóteles no es la única o la más definitiva, sino que hay una verdad ante-

---

<sup>5</sup>F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 7 [50], en WKG, VIII, 1, 299.

<sup>6</sup>M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 44, México: FCE, 1971 (4a. ed.), pp. 233 ss.



predicativa, una verdad como des-encubrimiento de un horizonte de sentido, que es anterior y más radical o definitiva que la otra, es más originaria. Pero nada más. Eso no desbanca la verdad como correspondencia o adecuación.

De hecho, fue mérito de Heidegger mostrar una verdad más originaria y abarcadora que la de adecuación. Pero, también fue mérito de su discípulo Gadamer manifestar que no podemos estar sin la verdad como adecuación, con el solo desvelamiento.<sup>7</sup> Es preciso compaginar y combinar ambos conceptos de verdad, lo cual alcanzará para hacer que la hermenéutica no pierda su pretensión de verdad, y que tenga, asimismo, un criterio más firme y claro, no sea que se nos escape a las oscuridades de lo que no es comprobable de ninguna manera ni, por lo mismo, susceptible de argumentación para validar esa objetividad.

De este modo, en la hermenéutica analógica se han unido y conjuntado ambos tipos de verdad. El texto exige cierta verdad como correspondencia entre nuestra interpretación y el significado que dio el autor para poder tener alguna pretensión de verdad. Pero esta verdad, un tanto parcial, se abriga en otra más radical y originaria: la del descubrimiento, desencubrimiento o desvelamiento, que la abarca y la explica (inclusive, es un momento de ella). Y, en relación con el texto, el intérprete, el hombre hermeneuta o, simplemente, el *Dasein* —que tiene como uno de sus propios o existenciarlos el com-

<sup>7</sup>H.-G. Gadamer, “¿Qué es la verdad?”, en *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, pp. 51-62.

prender, el interpretar— anda en la verdad, camina en la verdad, descubre sentido, descubre verdades radicales. Y todo ello, al caminar.

Así veo la solución al problema de la objetividad en la hermenéutica. La objetividad ha estado vinculada a la verdad y a la certeza, aunque más bien a la primera, pues consideramos *objetivo* lo que es verdadero, con ese impulso casi instintivo que nos inclina hacia la verdad. Yo diría que hasta tiene la objetividad una connotación de verdad como correspondencia, y que no se contenta con la mera coherencia ni con el consenso, los cuales están por la parte de la intersubjetividad.

Ahora bien, no niego que la intersubjetividad (el diálogo, la investigación compartida, etc.) sean muy importantes para la objetividad; la misma coherencia lo es, por supuesto. Mas la coherencia, que es el aspecto sintáctico, y el consenso, que es el aspecto pragmático, están remitidos a la verdad correspondentista, que es el aspecto semántico. La coherencia sintáctica posibilita que el enunciado sea verdadero; la correspondencia semántica es propiamente el peso fuerte de la verdad; y el consenso pragmático es sólo el signo de que se ha dado con la verdad, es decir, que nuestro enunciado es verdadero. Ciertamente la pretensión de verdad no será tan dura como lo fue en los positivismos, es decir, no será una verdad u objetividad unívoca, sino analógica o intermedia, más modesta; sin embargo, rehúsa el ser equívoca, ya que la ambigüedad conduce a la falsedad y la falacia.

Con esto vemos la capacidad que nos da la analogía, una hermenéutica analógica, para recuperar la objetividad para la hermenéutica misma. No pretende una objetividad unívoca, que es una epifanía inalcanzable, una ontología demasiado entusiasta, como la del pasado. Pero tampoco se hunde en una ontología negativa, rebosante de equivocidad, como la de la posmodernidad, sino que se coloca en una objetividad analógica, atenta a sus límites, que se contenta con alcanzar el ser, la realidad, lo cual ya es una ganancia muy grande.

Junto con el tema de la verdad, que es el concepto más fuerte en la epistemología, en cuanto corresponde a la verdad objetiva (y por eso la he asociado con la objetividad), se nos presenta el lado subjetivo de la verdad, o sea la apropiación de la misma, que es la certeza. Ella está del lado del sujeto, de la opinión, a la que damos nuestro asentimiento. Además, lo importante y decisivo es poder pasar de esos estados subjetivos de la opinión y la certeza, o de la opinión cierta, a los objetivos, como son el del conocimiento y la opinión verdadera. La misma evidencia, que suele ponerse como criterio de verdad, puede ser sólo subjetiva, y le falta la capacidad de pasar a ser objetiva. Nos ayudará para esto ver el modo de ser que tiene el asentimiento a la opinión, con la certeza que lo acompaña. Tampoco se supedita a la pura intersubjetividad, porque ha ocurrido que la mayoría estaba en la falsedad y uno solo o unos pocos estaban en la verdad, como ha ocurrido con Copérnico, Galileo y otros.

Es importante, epistemológicamente, la opinión. Lo que opinamos lo creemos, aunque no lo tengamos demostrado fehacientemente. Lo que creemos lo asentimos por autoridad o por demostración. Pero es poco aquello de lo que tenemos una demostración contundente. Lo más lo recibimos por autoridad, mediante la enseñanza (Es el argumento por autoridad, que es el más débil de todos, pero sin él no aprenderíamos lo necesario). Así lo sostiene Ch. S. Peirce en varias partes de su obra; y también lo hace Wittgenstein, quien asevera que nunca comprobó si la tierra ya existía antes que él, pero lo sabe porque así se lo han enseñado.<sup>8</sup> Igualmente, este conocimiento por certeza lo defendía Luis Villoro, filósofo mexicano, uno de nuestros maestros.

Peirce nos enfrenta —como lo hará después Popper— con el dilema de argumentar que tenemos que ser racionales o razonables, esto es, usar la razón, porque la razón así lo indica, lo cual es una circularidad, una *petitio*, o argumentarlo por algo distinto de la razón, cosa que haría fundar la razón en algo no racional, lo cual resulta peor.

El tener que acudir a algo fuera de la razón se usa para mostrar que no todo lo demostramos, sino que hay algo (los principios) que aceptamos por intuición, o, como decía el gran matemático Pascal, aceptamos los axiomas con el corazón (es decir, la intuición), que tiene razones distintas de la razón, pero de igual fuerza epistémica. Con

<sup>8</sup>L. Wittgenstein, *Sobre la certidumbre*, §§ 138-144 y 159-161, Buenos Aires: Editorial Tiempo Nuevo, pp. 55-57 y 61.

todo, como Peirce, Héctor-Neri Castañeda, filósofo guatemalteco, apuesta por usar la razón para fundamentar el uso de la razón, alegando que, aunque la argumentación es circular, no se trata de un círculo vicioso, sino de un círculo virtuoso, porque no hay otra manera de hacerlo y además nos adquiere grandes beneficios.<sup>9</sup>

Villoro, por otra parte, nos sintetiza el camino desde la opinión, pasando por la intersubjetividad, hasta la objetividad o la verdad.<sup>10</sup> Es el proceso del creer al saber y de éste al conocer. Comenzamos creyendo algo, y, cuando examinamos los motivos y razones que tenemos para creerlo, podemos encontrar que nos justifican esa creencia como saber o como conocer. Es la idea de la verdad como creencia justificada, o del conocer como opinión verdadera. En todo caso, creer, saber y conocer constituyen los pasos del proceso epistemológico. Y esto lo re-encontramos en la hermenéutica, pues también en la interpretación comenzamos con una hipótesis sobre el texto y tratamos de justificarla, para poder esgrimirla como interpretación adecuada, objetiva, verdadera, que es la finalidad de la hermenéutica.

Recientemente se ha hablado de un Nuevo Realismo, capitaneado por Maurizio Ferraris, al que se han adherido muchos pensadores, entre los cuales Markus Gabriel, Quentin Meillassoux y Graham Harman. El filósofo argentino José Luis Jerez y

---

<sup>9</sup>Así me lo dijo en una conversación.

<sup>10</sup>L. Villoro, *Creer, saber, conocer*, México: Siglo XXI, 1982, p. 221.

yo hemos propuesto un realismo analógico.<sup>11</sup> Éste ha sido aceptado en ese movimiento, y se lo considera un elemento del nuevo realismo. Así lo ha declarado el propio Ferraris.

En ese Nuevo Realismo se dan diversas vertientes, algunas más unívocas, otras más equívocas, porque unas se acercan al cientificismo de la primera filosofía analítica y otras al relativismo de muchos filósofos posmodernos. Por eso el realismo analógico ha querido colocarse en un punto intermedio, superando el univocismo de los positivismos y el equivocismo de los posmodernismos.

En efecto, el realismo analógico ha sido incorporado por Maurizio Ferraris a su movimiento del nuevo realismo. Igualmente, ha pensado que la hermenéutica analógica acompaña a ese realismo, cosa que también ha sido aceptada por Ferraris, pues él mismo propuso el título de “La nueva hermenéutica para el nuevo realismo” para el X Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica, que se realizó en octubre de 2014, cuando estaba ya iniciado el movimiento mencionado. Ferraris ve este movimiento como un síntoma de que ya la posmodernidad está de salida. Y cree que ese nuevo realismo redundará en beneficio de la filosofía actual, que se encuentra menesterosa de la realidad, por tantas desviaciones que ha sufrido.

Pero ese nuevo realismo analógico, que he venido desarrollando con José Luis Jerez, entronca

---

<sup>11</sup>M. Beuchot y J. L. Jerez, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013; traducción italiana en Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015.

con esa nueva epistemología analógica que promuevo con Luis Eduardo Primo Rivas. Son líneas que convergen, y que tratan de aportar algo para la filosofía de nuestros países. Por eso ha sido considerada como una epistemología elaborada desde el Sur.

#### LA NUEVA EPISTEMOLOGÍA ANALÓGICA COMO FILOSOFÍA DEL SUR

La epistemología analógica está situada en lo que se ha llamado filosofías del Sur. Intenta reflexionar desde nuestra propia identidad, para lo cual sigue el doble movimiento de buscar las raíces propias y esforzarse por hacer una liberación de los saberes, construyendo algo consecuente con eso.

En este contexto, se ha buscado una metodología hermenéutica. Es un análisis interpretativo del oprimido. Lo cual nos recuerda a Paulo Freire y, además, recoge los ideales emancipadores que encontramos, por ejemplo, en la filosofía de la liberación. Ya se ha dado en otros intentos de una hermenéutica crítica y descolonial, como la hermenéutica diatópica de Raimon Panikkar, recuperada por Boaventura de Souza Santos. En esta línea, se ha mencionado como crítica la hermenéutica analógica, la cual posee, igualmente, una intención descolonial y de colocarse entre las filosofías del Sur.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup>B. de Souza Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires: UBA – CLACSO, 2010. Acerca de este asunto, revítese de Luis Eduardo Primo Rivas su texto citado más adelante sobre el sentido poscolonial de la hermenéutica analógica.

En realidad, este pensamiento del Sur intenta recuperar nuestra propia identidad latinoamericana, más allá de lo que nos ha llegado de otras latitudes, como de Europa y de los Estados Unidos. Pero hay que ir más allá de la filosofía postcolonial o descolonial, pues lo más importante no es combatir o denostar esas doctrinas extranjeras (como varios lo han hecho, y en eso se quedan), sino crear el pensamiento nuestro. Hay que traspasar las teorías recibidas para llegar a lo que es propio y nos pertenece culturalmente. Ése es el objetivo principal: crear conciencia de la propia identidad. Es lo que debe ser una filosofía desde el Sur; no una que ataque o desconozca a las del norte, sino que se afane en la búsqueda de su propia identidad filosófica.

Es muy importante, pues, lo que se pretende en el pensamiento del Sur, por eso hay que revisarlo continuamente, para evitar excesos y defectos en esta vertiente de pensamiento.

Esto es algo que intenta mi hermenéutica analógica, la cual se coloca entre las propuestas que pretenden ser críticas y del Sur. Sin embargo, en cuanto al aspecto descolonial, hay diversos planteamientos en este campo, de ahí que sea necesario precisar. Creo que es conveniente un descolonialismo analógico, es decir, un pensamiento descolonial que sepa colocarse en sus justos límites, para no caer en inconsecuencias o en consecuencias no deseadas de una postura unívoca o de otra equívoca.

En efecto, un descolonialismo unívoco exagera la ruptura con la filosofía de otros países. Es un hecho innegable que hemos recibido pensamiento



filosófico de otras latitudes, concretamente de Europa. Sin embargo, no es factible ni sustentable negar completamente esa herencia, ni tirarla por la borda. De lo que se trata es de hacer que no sea impositiva, sino que sirva para esa búsqueda de la identidad que profesamos.

Por otra parte, un descolonialismo equívoco se destruye a sí mismo, pues no sabe qué hacer con lo recibido, y no alcanza a trabajar por la liberación de nuestros saberes para recuperar nuestras identidades. Es lo que se ha señalado como hermenéuticas no críticas, demasiado débiles en su construcción.

De ahí que sea necesario un descolonialismo analógico, el cual no caiga en el extremo de negar y arrojar a la basura el pensamiento filosófico que nos ha llegado de otros países, sino que lo utilice para construir el pensamiento propio. Que se coloque en el término medio virtuoso de aprovechar ese pensamiento recibido para desentrañar nuestra identidad y para producir una filosofía nuestra. Esto último es lo más importante, y ya nos hace falta hacerlo, y podemos hacerlo.

Esto es de verdad filosofar desde el Sur, y responde a lo que uno de nuestros maestros, Leopoldo Zea, nos decía en clase: que utilizáramos cualquier instrumento filosófico (hermenéutica, fenomenología, dialéctica, análisis lingüístico, etc.), pero orientándolo hacia la aplicación a Latinoamérica, ahora, en un sentido más amplio al Sur: el espacio de los países y naciones dominadas por los países del norte. Eso es evitar el univocismo de negar el pensamiento ajeno y también es evitar el equivocismo de aceptarlo todo acríticamente.

El esfuerzo de la hermenéutica analógica se coloca en una línea crítica y descolonial. Veo que puede considerarse como orientada hacia un descolonialismo analógico, pues no es posible ser tan innovador que se niegue lo demás y se trate de partir de cero. Con otras palabras, una filosofía analógica del Sur no se estancará en estériles peleas contra las corrientes europeas o estadounidenses, sino que aprovechará cualquiera de las herramientas que ellas nos prestan, para construir la filosofía propia. Eso evitará el sólo trasplantar las filosofías extranjeras, para no caer en las filosofías “sucursaleras”, como las llama Carlos Pereda.<sup>13</sup>

La hermenéutica analógica puede ser, para estos fines, dialéctica, a saber, analogía dialéctica o dialéctica analógica. Por eso digo que un descolonialismo analógico, es decir, analógico y dialéctico, es necesario para nuestros países. Uno que ya deje de combatir a las otras filosofías y se ocupe en la creación de algo nuevo partiendo de lo otro, de lo que nos ha llegado. Es la manera de ser innovador.

Es lo que han tratado de hacer personas de mi movimiento o grupo, como João Paulino da Silva Neto, en su libro *Saberes do povos indígenas maya e yanomami. Desafios epistémicos no processo de descolonização*, en cuyo capítulo principal propone una pedagogía descolonial analógica,<sup>14</sup> y Luis Eduardo Primero Rivas, en su trabajo “La hermenéutica analógica como filosofía”

<sup>13</sup>C. Pereda, *Debates*, México: FCE, 1987, p. 135.

<sup>14</sup>Publicado en Boa Vista (Brasil): Universidade Federal de Roraima, el año 2020, pp. 126-146.

poscolonial”.<sup>15</sup> Además, hay otras publicaciones sobre el tema, y se sigue trabajando en ello.

Creo que esto es lo que tenemos que hacer, ése es nuestro camino. Por eso hemos de aprovechar la teoría hermenéutica, que ciertamente hemos recibido de otros lares, pero para llegar a un resultado nuevo y distinto. Tenemos que avanzar en nuestra investigación, recibiendo un estímulo que nos haga seguir profundizando en estos temas. Es un nuevo paradigma que nos esforzamos por construir.

Una hermenéutica analógica nos ayudará a tener un descolonialismo analógico también, es decir, moderado y equilibrado, centrado dentro de sus justos límites. No es posible un descolonialismo unívoco, que rompe con la filosofía de otros países, como tampoco un descolonialismo equívoco, el cual ni siquiera puede existir. En efecto, hay filósofos en nuestros países que filosofan como si estuvieran en Oxford, París o Berlín, sin atender a las cuestiones urgentes de la realidad que nos circunda. Ambos extremos son deplorables: el de los que rechazan lo extranjero y el de los que lo idolatran; por eso hay que encontrar la mediación, el equilibrio proporcional de una actitud descolonial que sea capaz de asumir las filosofías que nos llegan de otras partes, pero para ponerlas al servicio de nuestros pueblos.

Y lo más importante es generar pensamiento propio, es decir, filosofemas o propuestas filosóficas nacidas de nuestros pueblos y para nuestros

---

<sup>15</sup>Publicado en la compilación de Napoleón Conde Gaxiola, *Señales y huellas de una hermenéutica analógica*, México: Editorial Torres, 2019, pp. 55-70.

pueblos. Así, Mario Magallón y su grupo del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, de la UNAM, han visto que la hermenéutica analógica puede brindar el método y la epistemología para la filosofía latinoamericana.<sup>16</sup> Lo cierto es que no basta con que un pensamiento se haga en un lugar, sino que tiene que ser hecho para ese lugar, para su situación peculiar. Hemos de filosofar no solamente en nuestro entorno, o desde él, sino para que le sirva. Principalmente, para encontrar nuestra identidad, la cual se da, precisamente, al colocarnos frente a los otros, es decir, ante las filosofías distintas, de modo que, conociéndolas y por contraste, descubramos lo que somos. Y así podemos aprovecharlas y usarlas para eso mismo.

Así podremos cumplir nuestra misión como filósofos de nuestros países. Hay que procurar tener cierta incidencia en la gente que nos rodea. Buscar la manera de que nuestra filosofía no solamente aborde los problemas perennes en la historia y en el mundo, sino también los que son propios de nuestra situación, porque nos constituyen.

### CONCLUSIÓN

Con esta nueva epistemología no solamente tratamos de profundizar en el pensamiento de hoy, sino que nos coloca en la lucha por descolonizar nuestro pensamiento, lo cual es algo que nos compete hacer como filósofos comprometidos con

---

<sup>16</sup>M. Magallón Anaya - J. D. Escalante Rodríguez (coords.), *América Latina y su episteme analógica*, México: CIALC-UNAM, 2014.

nuestra circunstancia geográfica y cultural. De esta manera cumpliremos con la obligación que tenemos de incidir sobre nuestra sociedad, lo cual justifica nuestra existencia y tarea como filósofos.

Y con esto nos damos cuenta de que la hermenéutica analógica puede ser la episteme o método de la filosofía latinoamericana y, de manera más amplia, del Sur global. Una que no solamente sea hecha en y desde América Latina, sino que con ella y para ella, es decir, para servirla y acompañarla en su desarrollo integral.

Y de esta manera habremos realizado nuestra labor de filósofos iberoamericanos, como debe de ser. Estamos comprometidos con la filosofía del Sur. Tenemos una responsabilidad con nuestros países, pero dentro del marco del pensamiento universal o mundial. Es decir, podemos abordar los problemas que siempre se han considerado, pero en a favor de nuestro contexto o circunstancia, buscando nuestra propia identidad filosófica.



## Bibliografía

ANJEL RENDO, J. G., “Sobre las ciencias sociales; certezas e incertidumbres”, en *Vestigium* (Pamplona, Colombia), año 1, n. 1 (ene.-jun. 2006), pp. 2125.

ANTÓN PACHECO, J. A. , “Ibn Arabi y Swedenborg: propuestas para una filosofía figurativa”, en *Isidorianum* (Sevilla, España), 29 (2006), pp. 305318.

ARAOS SAN MARTÍN, J., “El problema de la analogía del ente en la metafísica de Aristóteles”, en *Philosophica* (Valparaíso), n. 13 (), pp. 29-57.

BACHELARD, G., “*Le dialogue de la raison et de l'expérience*”, en A. Cuvillier (ed.), *Anthologie de philosophes français contemporains*, Paris: PUF, 1965 (2a. ed.), pp. 129-134.

BACHELARD, G., “*Une phénoménologie de l'âme*”, en A. Cuvillier (ed.), op. cit., pp. 185-188.

BAMBROUGH, R., “*Universales y parecidos familiares*”, en J. A. Robles (ed.), *El problema de los universales. El realismo y sus críticos*, México: UNAM, 1980, pp. 173-188.

BERISTÁIN, H., *Diccionario de retórica y poética*, México: Porrúa, 1988 (6a. ed.).

BEUCHOT, M., “*Interpretación, analogía e iconicidad*”, en D. Lizarazo Arias (coord.), *Semántica de las imágenes. Figuración, fantasía e iconicidad*, México: Siglo XXI, 2007, pp. 15-27.

BEUCHOT, M., “Sobre algunos aspectos de la ‘argumentación’ del escepticismo”, en *Analogía* (México), 11/3 (1988), pp. 83-91.

BEUCHOT, M., “Verdad”, en M. Beuchot — F. Arenas-Dolz (dirs.), *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica*, Estella (Navarra, España): Ed. Verbo Divino, 2006, pp. 449-474.

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

BEUCHOT, M., *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007.

BEUCHOT, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: PCE, 2008 (5a. ed.).

BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México. UNAM-Itaca, 2009 (4a. ed.). Black, M., *Modelos y metáforas*, Madrid: Tecnos, 1964.

BLANCHÉ, R., *La epistemología*, Barcelona: Oikos-Tau, 1973.

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

C. PEREDA, *Debates*, México: FCE, 1987, p. 135.

CORTINA, A., *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo: Ediciones Nobel, 2007.

DE SOUSA, B., *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires: UBA – CLACSO, 2010.



DILTHEY, W., *Plan para continuar la estructuración del mundo histórico*, en Obras, vol. VII: El mundo histórico, México: FCE, 1978 (la. reimpr.).

DOLEZEL, L., *Historia breve de la poética*, Madrid: Ed. Síntesis, 1997.

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

EAGLETON, T., *Walter Benjamin, o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid: Cátedra, 1998.

ENGEL-TIERCELIN, C., “Vagueness and the Unity of C. S. Peirce’s Realism”, en Transactions of the C. S. Peirce Society, 28 (1992), p. 67-90.

F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, 7 [50], en WKG, VIII, 1, 299.

FAERNA, Á. M., *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid: Siglo XXI, 1996.

FERRARA, A., *Autenticidad reflexiva*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2002. Ferrara, A., *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona: Gedisa, 2008.

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

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

GADAMER, H.-G., *Persuasività della letteratura*, Bologna: Transeuropa, 1988.

GADAMER, H.-G., *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992.

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

GONZÁLEZ VALERIO, M. A., “*Reflexiones en torno a la hermenéutica analógica. Un modelo analógico del referente en el relato de ficción*”, en M. Beuchot Puente — A. Velasco Gómez (coords.), Séptimas Jornadas de Hermenéutica, Hermenéutica, ciencia y sociedad, México: UNAM, 2009, pp. 43-49.

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

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

GRAUE, J. , *La explicación histórica*, México: UNAM, 1974.

GREIMAS, A. J. “*La parábola: una forma de vida*”, en Tópicos del Seminario, revista de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1 (1999), pp. 183-199.

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

GRONDIN, J., “*La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?*”, en Archives de philosophie, 62 (2005), pp. 401—418.

GRONDIN, J., “*La thèse de l'herméneutique sur l'être*”, en Revue de métaphysique et de morale, n. 4 (2006), p. 472-489.

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

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

H. Putnam, “*Aristotle after Wittgenstein*”, en R. W. Sharples (ed.), *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, London: University College, 1993, pp. 120-137.

H.-G. GADAMER, “¿*Qué es la verdad?*”, en *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, pp. 51-62.

HABERMAS, J., “*Teorías de la verdad*”, en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 1972.

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

HOYOS VALDÉS, D., “*Teoría de las virtudes: un nuevo enfoque de la epistemología (parte II). Desafíos externos y lucha interna*”, en *Discusiones filosóficas* (Univ. de Caldas, Colombia), 7/ IO (2006), p. 90-114.

JAKOBSON, R., *Ensayos de lingüística general*, México: Origen-Planeta, 1986.

KUHN, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE, 1986 (7a. reimpr.).

L. VILLORO, *Creer, saber, conocer*, México: Siglo XXI, 1982, p. 221.

L. WITTGENSTEIN, *Sobre la certidumbre*, §§ 138-144 y 159-161, Buenos Aires: Editorial Tiempo Nuevo, pp. 55-57 y 61.

M. BEUCHOT – L. E. PRIMERO RIVAS, *Perfil de la nueva epistemología*, México: México: Publicar al Sur Editorial, 2022 (2a. ed.)

M. BEUCHOT Y J. L. JEREZ, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013; traducción italiana en Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015.

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

M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, § 44, México: FCE, 1971 (4a. ed.), pp. 233 ss.

M. MAGALLÓN ANAYA – J. D. Escalante Rodríguez (coords.), *América Latina y su episteme analógica*, México: CIALC-UNAM, 2014.

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

MAILLARD, CH., *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Barcelona: Ánthropos, 1992.

MARINO, A., *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*, México: UNAMFES Acatlán, 2004.

MOROT-SIR, É., *El pensamiento francés actual*, Buenos Aires: Ed. El Ateneo, 1974.

NAPOLEÓN CONDE GAXIOLA, *Señales y huellas de una hermenéutica analógica*, México: Editorial Torres, 2019, pp. 55-70.

NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, II, 35; México: Editores Mexicanos Unidos, 2000 (4a. reimpr.).

NOVA COVARRUBIAS, A. B., *La ‘apagogé’ en Aristóteles, tesis de doctorado en filosofía*, FFyL, UNAM, 2006.

NUSSBAUM, M. C., *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.  
Nussbaum, M. C., *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2005.

NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995.

NUSSBAUM, M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice on Hellenistic Ethics*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

PAULINO DA SILVA NETO, J., *Saberes do povos indígenas maya e yanomami. Desafios epistémicos no processo de descolonização*, Boa Vista (Brasil): Universidade Federal de Roraima, el año 2020, pp. 126-146.

PEIRCE, CH. S., *Collected Papers*, ed. Ch. Hartshorne - P. Weiss, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1965, vol. 2.

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

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

PEIRCE, CH. S., *Mi alegato en favor del pragmatismo*, Buenos Aires: Aguilar, 1971.

PEREDA, C., “Las otras razones”, en *Teoría (UNAM)*, 1 (1980), pp. 63-79.

PIAGET, J., “L'épistemologie génétique”, en A. Cuvillier (ed.), *Anthologie de philosophes français contemporains*, Paris: PUF, 1965 (2a. ed.), pp. 135-138.

POPPER, K. R., *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1973.

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

RICŒUR, P., *Tiempo y narración*, México: Siglo XXI, 1995.

ROBERT, M., “Freud”, en Y. Belaval (ed.), *La filosofía en el siglo XX*, México: Siglo XXI, 1989 (7a. ed.), p. 90-125.

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

RORTY, R., *Pragmatismo y política*, Barcelona: Paidós, 1998.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, México: Grijalbo, 1973 (3a. ed.).

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

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

SEBEOK, T. A., *Signos: una introducción a la semiótica*, Barcelona: Paidós, 1996.

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

SERRANO, S., *Signos, lenguaje y cultura*, Barcelona: Anagrama, 1981.

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

TODOROV, T., *Teorías del símbolo*, Caracas: Monte Ávila, 1991.

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

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

WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, México: UNAM - Barcelona: Crítica, 1988.

WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certidumbre*, Buenos Aires: Ed. Tiempo Nuevo, 1972.

XIRAU, R., *Poesía y conocimiento*, México: Joaquín Mortiz, 1978.







## *Tomografía de conceptos y autores*

### CONCEPTOS

a posteriori: 28, 59

a priori: 28, 59

abducción: 51, 52

alegórico/alegoricidad/alegorismo/alegorizante: 16, 18, 31, 65, 75

alétheia: 33, 34

antigüedad: 18, 74

antropología filosófica: 41

apólogo: 42, 43, 45

apotegma: 41, 45

arte: 12, 16, 48, 56, 66, 72, 78

biología: 57

biunívoca: 25

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe: 116

ciencia: 11-13, 16, 18, 19, 28, 29, 37, 46, 47, 52, 53, 56, 57, 76, 77, 80, 86, 89-93, 99, 102

cientificismo: 24, 100, 110

circularidad: 24, 108

deducción: 51, 52

descolonial: 111-115

desencubrimiento: 33, 34, 38, 105

des-encubrimiento: 33, 34, 38, 39, 105

desvelamiento: 33, 35, 38, 104, 105

- diagrama: 19, 20, 42, 48, 50, 65, 66  
dogmatismo: 24, 25, 27, 40, 100  
empirismo: 24, 28, 46, 100  
entendimiento: 66, 67  
Epistemología: 11-13, 18, 23, 24, 29, 32, 39, 40, 43, 47, 52, 63, 70, 71, 73, 77, 95, 99-102, 109, 111, 116  
epistemologías del Sur: 13, 24  
epistemologías poscoloniales: 24  
Epistemológicos: 11, 13, 21, 40, 96  
equivocas: 23, 30, 90, 96, 110  
equivocidad: 12, 17, 20, 39, 62, 64, 89, 92, 93, 96, 107  
escepticismo: 24, 27, 92, 100, 101  
escolástica: 19  
estético: 60, 72, 102  
exégesis: 12  
existenciario: 12, 105  
fantasía: 13, 27, 28, 44, 45, 49, 59, 62, 66, 69, 70, 75, 83  
filosofía de la ciencia: 11, 37, 77  
filosofía: 11, 19, 26, 32, 37, 41, 42, 48, 51, 56, 57, 60, 62, 68, 69, 77, 83, 84, 97, 99, 110-117  
gnoseología: 11  
hermenéutica analógica: 11-13, 15, 17, 18, 22-24, 27, 29, 31, 35, 98-40, 44, 50, 56, 57, 59-65, 72, 75, 77, 79-84, 86, 88-93, 95-97, 100, 105, 107, 110-112, 114-117  
hermenéutica de la educación: 11  
hermenéutica: 11-14, 15-19, 21-40, 44, 49, 50, 55, 56, 57, 59, 60-65, 72, 73, 75-86, 88-93, 95-97, 100, 104-107, 109-117  
humanidades: 12, 13, 18, 77, 90-92  
icónica/iconicidad: 15, 19, 21, 48, 51, 55-57, 63, 65, 72, 73, 81, 87  
idealismo: 24, 44, 100

imaginación: 13, 27, 28, 41-47, 59-65, 68-70, 75, 76, 101, 102  
inconsciente: 19, 47, 57, 83, 84  
inducción: 51, 52  
intencional/intencionalidad: 16, 18, 27-30, 36, 44, 62, 84, 101, 102  
juicio/juicios: 21, 28, 32, 63, 67, 70-73, 102, 103  
Latinoamérica: 99, 112, 113, 116, 117  
literalismo: 31  
literatura: 41, 68, 77-80, 86, 89  
mecanicismo: 53  
medieval: 19, 42  
metáfora: 19, 20, 42, 47-51, 55, 56, 60-66, 75, 86  
metonimia: 50, 51, 61, 62, 86  
mística: 56  
morfológica: 52  
nihilismo: 100  
nueva epistemología: 99, 111, 116  
ontología: 43, 48, 49, 57, 107  
orfológica: 52  
parábolas: 41, 42  
pedagogía: 77, 85, 86, 90, 114  
phrónesis: 26, 27, 29, 36, 40, 60, 71-76, 85, 89  
poética: 47, 52-55, 59, 61, 63, 65  
posmodernidad: 18, 24, 25, 30, 96, 107, 110  
postcolonial: 112  
pragmatista: 37, 43  
praxis: 27, 29, 43, 44, 60, 62, 103  
proporcionalidad: 64, 65  
prudencial: 18, 71-73, 78, 84, 103

psicoanálisis: 46, 47, 83, 84  
psicología: 57, 77, 83, 84  
racionalismo: 24, 28, 46, 62, 100  
razón: 13, 21, 24, 27-29, 44, 45, 57, 59, 60, 63-67, 69, 70, 74, 75, 75, 77, 83, 87, 89, 95, 100, 102, 103, 108, 109  
realismo analógico: 13, 25, 59, 60, 62-66, 73-75, 100, 101, 103, 110  
Red Internacional de Hermenéutica Educativa (RIHE): 11  
relativismo: 14, 25, 27, 31, 40, 49, 50, 59, 79, 92, 95, 97, 100, 101, 103, 104, 110  
religión: 56  
retórica: 37, 41  
Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad: 11  
semiótica: 19, 42  
sentido: 12, 13, 16, 18, 21, 27, 28, 30, 34-38, 41, 45, 48, 52, 56, 59-63, 65-67, 75, 80-83, 95, 100, 105, 111, 113  
sentimientos: 13, 27, 44, 45, 60, 65, 66, 68, 69-71, 74-76  
ser humano: 12, 27, 41, 44, 46, 56, 62, 101  
sociología: 77, 80, 81  
subjetivismo: 13, 16, 25, 92  
teoría general del conocimiento: 11  
tragedias griegas: 69  
UNAM: 15, 61, 70, 86, 116  
unívocas: 12, 23, 30, 90, 96, 110  
univocidad: 12, 17, 19, 39, 62, 64, 92, 93, 96  
validez: 21, 31, 35, 49, 90, 95  
verdad: 13, 21, 25, 28, 31, 38-40, 49, 56, 61, 65, 73, 74, 84, 85, 91, 92, 97, 100, 101, 103-107, 109  
virtud/ virtudes: 18, 29, 60, 69, 71, 74, 86, 89, 99, 102, 103

AUTORES

- Arendt H.: 72  
Aristóteles: 19, 34, 35, 44, 63, 64, 66, 68, 71, 83, 101, 104  
Bachelard G.: 44, 45, 47, 48, 52, 57  
Baumgarten A.: 66  
Benjamin W.: 79  
Betti E.: 88  
Bloch M.: 87  
Bollnow O.: 26  
Brentano F.: 83  
Brücke E.: 88  
Carnap R.: 37  
Caso A.: 70  
Collingwood R.: 87  
Conill J.: 70  
Copérnico N.: 107  
Cortina A.: 70  
de Cusa N.: 96  
de Souza Santos B.: 1110  
Derrida J.: 79  
Descartes R.: 46  
Dewey J.: 43  
Dilthey W.: 26, 34, 80, 81, 85, 86  
Douzinas C.: 88  
Duhem P.: 37  
Dworkin R.: 88  
Eagleton T.: 79  
Ferrara A.: 72-73  
Ferraris M.: 35, 109, 110  
Fliess W.: 83

Freire P.: 111  
Freud S.: 83, 84  
Gabriel M.: 109  
Gadamer H.: 17, 26, 29, 39, 48, 79, 85, 105  
Galileo G.: 107  
Geertz C.: 82  
Goethe J.: 53, 83  
Greimas A.: 44  
Gurvitch G.: 81  
Habermas J.: 36  
Harman G.: 109  
Heidegger M.: 12, 26, 33-35, 38, 47, 104, 105  
Hempel C.: 86  
Heráclito: 93  
Herbert G. Mead: 81  
Humboldt W.: 53-55  
Husserl E.: 26, 32, 34  
Jakobson R.: 50, 66  
James W.: 43  
Jerez J.: 109, 110  
Kant I.: 21, 46, 68, 72, 75, 87, 100  
Kennedy D.: 88  
Kuhn T.: 37  
Lakatos I.: 37  
Laudan L.: 37  
Lulio R.: 42, 43  
Magallón M.: 116  
Meillassoux Q.: 109  
Merleau -Ponty M.: 46  
Neri Castañeda H.: 109

- Neto S.: 114  
Nietzsche F.: 34, 70, 74, 75, 93, 104  
Nussbaum M.: 29, 68, 69, 74  
Ortega J.: 70  
Panikkar R.: 111  
Parsons T.: 81  
Pascal B.: 70, 108  
Paulino J.: 114  
Paz O.: 66  
Pereda C.: 70, 114  
Piaget J.: 43  
Platón: 31, 87, 101  
Popper K.: 70  
Primerio L. E.: 99, 111, 114  
Putnam H.: 101  
Quine W.: 37  
Ricoeur P.: 17, 29, 46, 61, 66, 87  
Robert M.: 84  
Rodríguez R.: 35, 36  
Sanders C. Peirce: 19-21, 42, 43, 48, 52, 56, 65, 66, 108, 109  
Sartre J.: 46  
Schiller F.: 83  
Schleiermacher F.: 85  
Sontag S.: 78, 79  
Stegmüller W.: 37  
Tarski A.: 34  
Valéry P.: 66  
Vasconcelos J.: 70  
Villoro L.: 108, 109  
Volpi F.: 35

## ÍNDICE DE CONCEPTOS Y AUTORES

Warrington R.: 88  
Weber M.: 80  
White H.: 86, 87  
Winch P.: 81  
Wittgenstein L.: 37, 101, 108  
Zambrano M.: 63, 70  
Zea L.: 113  
Zubiri X.: 70







La epistemología de la  
hermenéutica analógica

Mauricio Beuchot

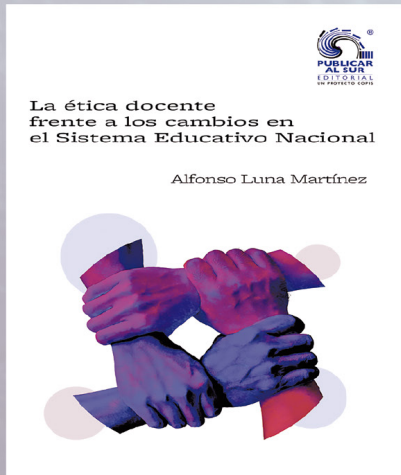
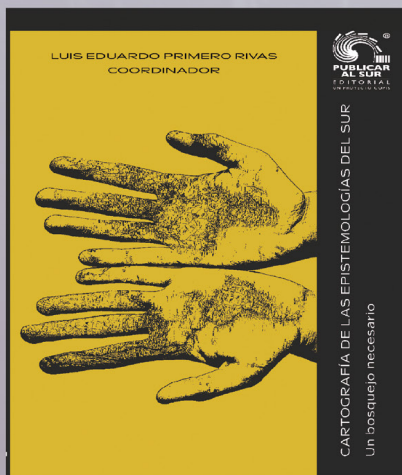
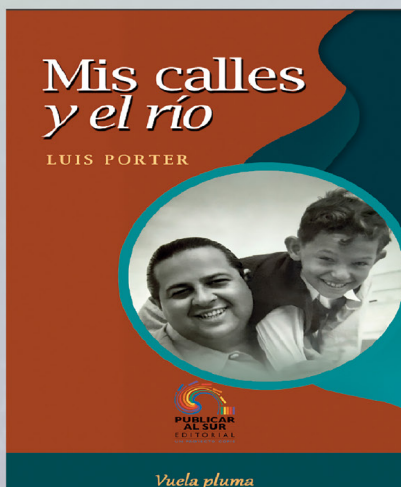
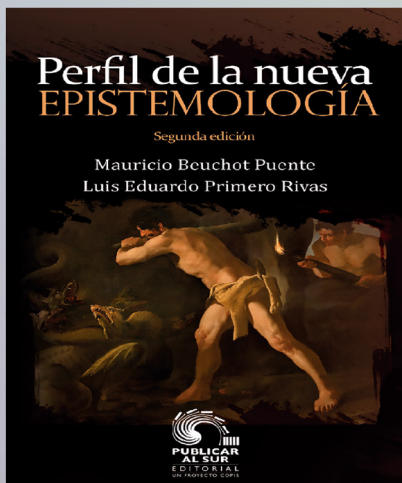
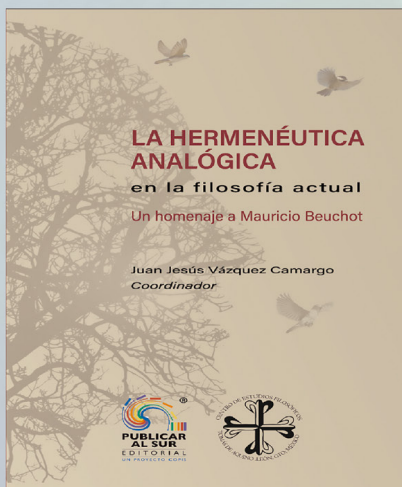
Se terminó de imprimir en  
noviembre de 2022 en Solar,  
Servicios Editoriales, S. A. de  
C. V.,

Calle 2, Número 21, Colonia San  
Pedro de los Pinos, Ciudad de  
México.

En su composición de usaron  
fuentes de  
la familia Source Serif Variable.  
tiraje: 1000 ejemplares



# Otros títulos de Publicar al Sur



La relevancia de la hermenéutica analógica a nivel mundial es notoria e indiscutible, y su importancia radica sobre todo en su utilidad y efectividad para aprender comportamientos prudentes y sabios para la vida, a través de la filosofía. Este libro titulado: *La epistemología de la hermenéutica analógica* —escrito por Mauricio Beuchot al comienzo de los años dos mil, inédito hasta ahora, y redactado en un momento de aporte al influjo de la hermenéutica a la investigación educativa— recupera la estructura científica detrás de dicha hermenéutica y nos lleva por un recorrido altamente solicitado que va desde sus principales puntos característicos, sus problemas, su aplicación en la realidad —a través del realismo analógico—, y la forma en la que se vincula con las humanidades y todas las vertientes posibles que nos arroja esta filosofía actual, mexicana (y del Sur) y desde hace varios años reconocida a nivel mundial. Es un compilado valioso que estructura la filosofía que Mauricio Beuchot ofrece al mundo y que podemos aprender a través de su obra; ahora con este valioso libro didáctico, casi un manual o un folleto educativo, con el cual podemos disfrutar y dejarnos llevar por su profundo carácter pedagógico.

ISBN 978-607-99662-7-0

