

# CONTORNOS DE HERMENÉUTICA Y CONOCIMIENTO



Mauricio Beuchot



Contamos con el gusto de seguir a Mauricio Beuchot (Torreón, Coahuila, México, 1950) y a su propuesta: la Hermenéutica Analógica, dada a conocer en 1993, y hoy convertida en un fuerte movimiento cultural. Su propuesta es una herramienta necesitada por la filosofía contemporánea., pues ya es tiempo de superar el impasse entre las posturas unívocas y las equívocas, haciéndose viable una salida analógica.

Las reflexiones y meditaciones que componen esta obra ayudan a mejorar la situación de la filosofía actual, con una propuesta de equilibrio en el pensamiento.

CONTORNOS DE HERMENÉUTICA Y  
CONOCIMIENTO



# CONTORNOS DE HERMENÉUTICA Y CONOCIMIENTO

Mauricio Beuchot

PUBLICAR AL SUR  
2025





## CONSEJO EDITORIAL

DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),  
México

DR. SIXTO CASTRO SANTILLÁN

Universidad de Valencia, España

DR. RAFAEL ROBERTO CÚNSULO

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán,  
Argentina

MTRA. BARBARA ESMENIA PACHECO DA SILVA

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

DRA. PATRICIA GANEM ALARCÓN

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

DR. JEAN GRONDIN

Universidad de Montreal, Canadá

DRA. SIOBHAN FENELLA GUERRERO MC MANUS

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),  
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y  
Humanidades (CIICH), México

DRA. CLAUDIA PONTÓN RAMOS

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),  
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la  
Educación, México

DR. LUIS PORTER GALETAR

Profesor jubilado de la Universidad Autónoma  
Metropolitana (UAM)-Xochimilco, México

DR. ALBERTO SANEN LUNA

Hospital Psiquiátrico Infantil Dr. Juan N. Navarro, México

Beuchot Puente, Mauricio

Contornos de hermenéutica y conocimiento /  
Mauricio Beuchot. – México : Publicar al Sur 2025.

194 p. : il. ; 21 cm.

Incluye bibliografía.

ISBN: 978-607-26897-0-1

1.Hermenéutica analógica. 2. Filosofía social.

CDD: 121.686

LC: BD241

Mauricio Beuchot

Contornos de hermenéutica y conocimiento

Primera edición: febrero del 2025.

© Derechos reservados por el autor

D. R. © 2025 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 [www.publicaralsur.com](http://www.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: Hacia una hermenéutica analógica desde la filosofía	15
Capítulo 2: Filosofía, hermenéutica y pensamiento crítico	33
Capítulo 3: Hermenéutica analógica y ética	51
Capítulo 4: Hermenéutica, vida y sentido	69
Capítulo 5: La verdad en la filosofía posmoderna: hacia un realismo analógico	87
Capítulo 6: Meditaciones kantianas	125
Conclusiones	175
Bibliografía	177



## INTRODUCCIÓN

**E**n este libro deseo ampliar algunos temas de teoría del conocimiento o gnoseología. Creo que en este campo mi propuesta ha dado buenos frutos. Así, pues, comenzaremos nuestro volumen con una exposición de la hermenéutica analógica, partiendo de la misma noción de filosofía, para ver cómo se constituye. Eso nos dará un entorno teórico para ubicarnos desde el principio.

Pero, dado que la hermenéutica ha sido calificada de acrítica, por ejemplo, por Habermas, haremos ver que puede ser crítica, según lo expresara ya Foucault. Haciendo resonar la tesis de Marx, la filosofía no puede reducirse a interpretar la realidad, sino que tiene que transformarla. Y, para eso, tiene que interpretarla críticamente.

Una buena manera de hacer crítica desde la hermenéutica es construir ética desde la interpretación. La filosofía moral es la que marca los parámetros en los que tiene que desenvolverse la vida social. Y será una muestra de que la hermenéutica sirve para criticar y para construir.

Junto con la reflexión moral, se coloca la que busca el sentido de la vida, ya que de acuerdo con esto último se edifica lo demás. El ser humano no puede vivir sin sentido, como nos lo enseña la hermenéutica misma, y lo que en ese camino avan-

ce mos servirá para sus actividades en el seno de la sociedad.

La búsqueda del sentido nos conduce de la mano a la noción de verdad, pues ella es el faro que ilumina nuestra travesía por la existencia. Debido a ello, analizaremos las teorías de la verdad en la posmodernidad, ya que en ella ha sido relegada si no es que negada. Hace falta el realismo, y lo presentaremos como analógico. Por eso encontraremos ese recorrido por las teorías de la verdad en la posmodernidad. Su excesivo debilitamiento y su caída en un relativismo extremo han suscitado la necesidad de un realismo analógico, dentro de una nueva epistemología. Esta teoría del conocimiento, en forma de realismo analógico, ha sido considerado como una nueva epistemología, y ha suscitado estudios para revitalizar la gnoseología de nuestro tiempo.

Ya que la verdad tiene que ver con el conocimiento, especialmente el metafísico, abordaremos a Kant. Así como Husserl desarrolló unas meditaciones cartesianas, en el espíritu de Descartes, aquí lo haremos con unas meditaciones kantianas, que serán muy provechosas, para avanzar en esa parte tan importante de la filosofía. Así, con el fin de atender a la teoría del conocimiento, llámese crítica, gnoseología o epistemología, atenderemos al más notable de la historia de la filosofía en ese aspecto, el cual fue Immanuel Kant. Eso nos servirá para comprender mejor el estado en que se encuentra esa rama de la filosofía en nuestro momento, en el que surgen voces que piden una vuelta al realismo.

El volumen se cerrará con unas conclusiones, que serán el fruto de nuestras reflexiones. Y con una bibliografía, para orientación del lector.

Aquí he deseado ampliar lo que he desarrollado con Luis Eduardo Primo, acerca de una teoría del conocimiento. Es lo que ha sido llamado la Nueva Epistemología. Este nombre que ha recibido responde al afán que ha tenido de renovar la filosofía. La hermenéutica analógica ha servido para eso, y tiende a ser toda una filosofía analógica, al trasluz de una racionalidad del mismo signo. Es algo que se estaba necesitando en el pensamiento actual, y por eso ha tenido buena recepción. Aquí he seguido aplicando ese instrumento interpretativo a temas de epistemología general o teoría del conocimiento. Lo que antes se conocía como crítica, es decir, el estudio del modo como llegamos a conocer la realidad y en qué medida lo hacemos. Son tópicos que se requieren para saber en dónde nos situamos. Y se trata de evitar la pretensión del univocismo, así como el extravío del equivocismo, para ampararnos en un analogismo que sí puede alcanzarnos el conocimiento suficiente para movernos en el mundo.



## CAPÍTULO 1. HACIA UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DESDE LA FILOSOFÍA

### INTRODUCCIÓN

**E**n lo que sigue deseo presentar la hermenéutica analógica como una propuesta filosófica. Se tratará de exponer sus elementos principales. Después, de desentrañar la antropología filosófica o filosofía del hombre que le subyace. Y luego aplicarla a un problema esencial, el de los derechos humanos en un ámbito multicultural, ya que allí se requiere el diálogo intercultural, y para él es necesario el concepto de la analogía.

### UNA NUEVA PROPUESTA FILOSÓFICA

Entre las corrientes que han ocupado la filosofía reciente se encuentra la hermenéutica. Los hermeneutas se muestran como dedicados a la interpretación. Algo muy necesario, ahora que tanto nos falta por comprendernos. Una de las propuestas en esa línea es la hermenéutica analógica, en la que llevo trabajando varios años; el año próximo se cumplen treinta.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.), pp. 51 ss.

La hermenéutica es una rama de la filosofía, que enseña a interpretar textos.<sup>2</sup> Algunos la colocan en la filosofía del lenguaje, dentro de la semiótica, ciencia del signo, la cual tiene tres ramas: la sintaxis, la semántica y la pragmática. La sintaxis analiza la coherencia del discurso; la semántica, su correspondencia con la realidad; y la pragmática, la intención del hablante. Esta última, la pragmática, es la que coincide con la hermenéutica, ya que ella se dedica no al significado del texto sin más, sino a la intencionalidad del autor, a lo que quiso decir.

Por otra parte, la analogía es un modo de significar, intermedio entre el significado unívoco y el equívoco.<sup>3</sup> El significado unívoco es claro y distinto; el equívoco es oscuro y confuso; en cambio, el analógico es clarooscuro, pero suficiente.

Significado unívoco lo tiene el término “hombre”, porque se aplica de manera igual todos sus significados, por más que sean varón o mujer, rico o pobre, negro o blanco, etc. Significado equívoco lo tiene el término “gato”, que se aplica de manera diferente a sus significados, como al animal doméstico, al instrumento o herramienta, al juego de niños y hasta, traslaticiamente, a alguien que es demasiado servil con otro.

Aplicado a la hermenéutica, tenemos que una hermenéutica unívoca pretende una interpretación totalmente exacta; una hermenéutica equívoca

<sup>2</sup>J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008, pp. 16 ss.

<sup>3</sup>Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, pp. 19 ss.



se derrumba en una interpretación completamente ambigua; y una hermenéutica analógica no tiene la pretensión de claridad de la unívoca, pero tampoco el hundimiento en la inexactitud de la equívoca, sino que alcanza una comprensión suficiente, aunque limitada.

En el acontecimiento hermenéutico se reúnen el texto, el autor y el lector o intérprete. El texto puede ser escrito, hablado o actuado. De hecho, todo lo que sea susceptible de interpretación es texto. Ahora bien, todo texto tiene un autor, porque recoge la intencionalidad significativa (expresiva o comunicativa) de éste; y también tiene un lector, que lo interpreta. Pero muchas veces la intención del autor no es comprendida por el lector, que introduce su propia intención, e interpreta lo que no quiso el autor. Por eso podemos ver que una hermenéutica que privilegia al autor tiende a ser unívoca; una que privilegia al lector tiende a ser equívoca; y una que privilegia el encuentro de autor y lector, para hacer justicia a cada uno, tiende a ser analógica.

La modernidad ha sido univocista, y la posmodernidad, equivocista. Por eso hace falta una salida analogista, para superar ese impasse en el que se encuentra la filosofía en la actualidad. Poniendo ejemplos, el positivismo ha sido univocista, el posmodernismo ha sido equivocista; y ahora se trata de encontrar una tercera vía, que será analogista.

Analogía es lo mismo que proporción. Los pitagóricos tomaron este concepto de la matemática y la incrustaron en la filosofía. Quisieron la exactitud completa, pero les falló, por los números irra-

cionales y la inconmensurabilidad de la diagonal en el teorema de Pitágoras. Por eso tuvieron que mediar todo eso proporcionalmente. De los pitagóricos pasó a Platón, que tuvo amigos de esa escuela. Él la usó intercalando mitos en sus diálogos filosóficos. Y, además de la proporción, añadió la atribución jerárquica, porque tuvo una visión jerarquizante del mundo, desde las Ideas subsistentes hasta la materia inerte. De él la recibió Aristóteles, que acogió las dos clases de la analogía: la de proporcionalidad, pitagórica, y la de atribución, platónica, y fue el genio que dio sistematicidad a la teoría.

En la Edad Media la recibieron, sobre todo, San Buenaventura y Santo Tomás.<sup>4</sup> El primero, de un modo más alegórico, con su expresión tan poética. El segundo, de un modo más literal, aunque sin perder la carga simbólica. Decían que conocemos a Dios por analogía con las creaturas. Hubo, además, un místico, el Maestro Eckhart, que hizo un uso de la analogía muy personal, pues ponía a Dios como el analogado principal y a las creaturas como analogados secundarios demasiado pobres, hasta llegar a decir que, por comparación con Dios, eran pura nada.

El concepto de la analogía pasó al Renacimiento, con el cardenal Cayetano, gran sistematizador de la teoría. En la modernidad fue aceptado, al menos en parte, por Kant, quien lo utilizó para interpretar los símbolos en la *Crítica del juicio*. Después fue recogido por Charles S. Peirce, en su semiótica,

<sup>4</sup>M. Beuchot, *Hermenéutica analógica e icónica. Indicios en la historia para la actualidad*, México: Editorial Lambda, 2022.

en forma de signo icónico, ya que es el signo que se encuentra intermedio entre el índice y el símbolo. En México atendió a la analogía Octavio Paz, pues la veía como el núcleo de la poesía.

Y es que la analogía tiene como dos caras la metáfora y la metonimia. En efecto, las dos clases principales de la analogía son la analogía de proporcionalidad y la analogía de atribución. La analogía de proporcionalidad es horizontal, democrática, pues aglutina y coordina los análogos. Y puede ser de proporcionalidad propia, por ejemplo, en “La raíz es al árbol lo que el cimiento a la casa”. O puede ser de proporcionalidad impropia o metafórica, por ejemplo, en “Las flores son al prado lo que la risa al hombre”, con lo cual entendemos la metáfora “El prado ríe”, porque nos dice que está florecido. La analogía de atribución es vertical, jerárquica, porque parte de un predicado o atributo, que se atribuye a unos analogados de manera más propia y a otros de manera menos propia. Por ejemplo, “sano” se atribuye de manera principal al organismo, porque es el que tiene la salud; y de manera secundaria a la comida, porque mantiene la salud, a la medicina, porque la restituye, a la orina, porque la significa, etc. Y tanto la analogía de atribución como la de proporcionalidad propia son metonímicas, mientras que la de proporcionalidad impropia es metafórica. De ese modo la analogía abarca la metáfora y la metonimia. Por eso, en una hermenéutica analógica, hay la posibilidad de interpretar textos científicos, a través de su aspecto de metonimia, y textos literarios o

poéticos, a través de su aspecto de metáfora. Tal es la riqueza de una hermenéutica analógica.

La hermenéutica analógica se ha aplicado a diversas disciplinas de las Humanidades. De hecho, en ellas se trata de interpretar textos, y eso es lo que enseña la hermenéutica. Pero, como sabemos, en la actualidad las hermenéuticas unívocas y las hermenéuticas equívocas luchan entre sí, y por eso se necesita una hermenéutica analógica, que sea mediadora entre ellas. Así se evitará el univocismo de los positivismos y el equivocismo de los posmodernismos. Esa lucha ha llevado a un impasse y ya se necesita una salida a terrenos más promisorios.

Sobre todo, este tipo de hermenéutica se ha aplicado a la filosofía, en la que ha servido para evadir el absolutismo del positivismo lógico de la filosofía analítica y el relativismo excesivo de la filosofía posmoderna. En la actualidad es sobre todo el relativismo extremo el que está siendo el gran problema, pero ya la filosofía posmoderna está de salida, y están llegando nuevas corrientes filosóficas, más inclinadas al realismo. A ellas se ha sumado un realismo analógico, que se desprende de la hermenéutica analógica.

La hermenéutica analógica fue propuesta en el Congreso de la Asociación Filosófica de México, llevado a cabo en Cuernavaca, en 1993. Desde entonces se ha extendido a muchas partes, tanto de Europa como de América Latina. El libro principal es, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, de 1997, con una 6a. edición en 2019.

Esta propuesta se encuentra en continuo avance. Todo indica que está creciendo, tanto en la edificación teórica como en la aplicación práctica. Esperemos que siga bien.

#### LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE ESTA PROPUESTA: EL PERSONALISMO ANALÓGICO

La hermenéutica analógica tiene una antropología filosófica que le subyace, una concepción del hombre. Se trata de una filosofía personalista, la que se ha llamado personalismo analógico. Es ya una propuesta aceptada en el ámbito de la filosofía personalista, que se cierne en el presente más próximo.

He dialogado con Juan Manuel Burgos acerca de la filosofía personalista. Él llama a su propuesta personalismo integral, y yo a la mía personalismo analógico.<sup>5</sup> Me he fijado en las cosas que nos acercan, más que en las que nos separan. Por eso me centraré en lo que es propio de mi idea.

El personalismo analógico, según lo indica su mismo nombre, se basa en el concepto de la analogía. Es una interpretación del ser humano, por eso se basa en la hermenéutica analógica, que he desarrollado durante varios años (treinta). La analogía se coloca entre la univocidad y la equivocidad. La primera pretende la plena exactitud, y la segunda se hunde en la completa ambigüedad. En cambio, la analogía se intenta la exactitud, pero es consciente

---

<sup>5</sup>M. Beuchot – J. M. Burgos, *Diálogo entre personalismos. Personalismo integral y personalismo analógico*, México: Universidad Anáhuac – Gedisa, 2022.

de que siempre hay en lo humano un monto mayor de ambigüedad; sin embargo, tiene la claridad suficiente.

Así, un personalismo unívoco ve al ser humano de manera rígida, según los parámetros del racionalismo y del cientificismo que caracterizan nuestra época. Esto se ha visto en antropologías filosóficas positivistas, como la de Arnold Gehlen y la de Ernst Tugendhat.<sup>6</sup> Un personalismo equívoco ve al ser humano de manera poco estructurada, según los parámetros del relativismo extremo de la posmodernidad. Lo cual se capta en antropologías filosóficas como la de Jean Baudrillard y la de Gianni Vattimo.<sup>7</sup> A diferencia de ellas, un personalismo analógico considera al ser humano como teniendo una estructura dinámica, siempre modulable, porque continuamente se aprende y se avanza.

El personalismo analógico está basado, pues, en una antropología filosófica, que ve al hombre como un análogo intencional, es decir, que tiene una intencionalidad múltiple, analógica, ya que posee una intencionalidad cognoscitiva, otra volitiva o afectiva, e incluso otra ontológica. La afectiva llega hasta el inconsciente, y la ontológica es el impulso de ser, lo que Spinoza llamaba el *conatus essendi*.

---

<sup>6</sup>A. Gehlen, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca: Sígueme, 1980; E. Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2008.

<sup>7</sup>J. Baudrillard, *El otro por sí mismo*, Barcelona: Anagrama, 1997 (3a. ed.); G. Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992 (2a. ed.).

De la conjunción de la inteligencia y la voluntad surge la libertad, que es algo esencial para el hombre. Libertad de elección, pero, sobre todo, de autorrealización, ya que el ser humano se realiza a sí mismo en el ejercicio del libre albedrío. Su parte inconsciente no lo determina a tal punto que se tenga que negar la libertad; tiene limitaciones, pero le resulta suficiente para vivir. Sobre todo para legitimar el actuar moral, tanto individual como social.

En el plano ontológico-metafísico, el personalismo analógico admite en el ser humano una esencia y una existencia o acto de ser. Su esencia es ser una substancia individual de naturaleza racional. Es decir, es la definición clásica. Es el lado ontológico o metafísico. Si Tugendhat pide antropología sin metafísica, yo pido antropología metafísica. En el lado cognoscitivo, acepto una epistemología de virtudes. Y en el lado moral, una ética de virtudes. Asimismo, en el lado antropológico se da la existencia, la relación. Son múltiples relaciones, que conectan a la persona con las demás, tanto en la familia como en la sociedad.

En el lado epistemológico, se tienen virtudes epistémicas, según la teoría de Ernest Sosa.<sup>8</sup> Por ejemplo, la parsimonia en la experimentación, el lanzamiento de buenas hipótesis, la adecuada argumentación, etc. En el lado moral y social, hay virtudes como la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia.

---

<sup>8</sup>J. A. Montmarquet, "Virtud epistémica", en M. M. Valdés y M. Á. Fernández (comps.), *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*, México: UNAM, 2011, pp. 299 ss.

De hecho, las virtudes teóricas, según los griegos, son el intelecto, la ciencia, la sabiduría, la prudencia y la técnica o arte. El intelecto es el conocimiento directo e inmediato, la intuición. La ciencia es el conocimiento mediato o según la inferencia, tanto deductiva como inductiva. La sabiduría es el intelecto y la ciencia que usa los primeros principios y las causas últimas o más elevadas. La prudencia es la recta razón de lo que se puede hacer en la conducta humana. La técnica o arte es la recta razón de las cosas que puede hacer el hombre como constructo o fabricación. La educación del conocimiento se da en esta línea de las virtudes teóricas, para fomentarlas en el alumno.

La prudencia es una virtud teórica, pero concernida con la práctica. Es la sensibilidad hacia los medios. Ella encuentra el término medio de las acciones y los medios para llegar a los fines. Como halla el término medio de la acción, es la clave de las virtudes, ya que ellas consisten en ese equilibrio proporcional, siendo los vicios la caída en los extremos. La templanza es la que ayuda a encontrar la mediación o equilibrio dinámico en la satisfacción de las necesidades, sobre todo para dejar algo a los demás. La fortaleza ayuda a resistir en las dificultades, para resolverlas con entereza. Y la justicia es la voluntad de dar a cada quien lo suyo, es decir, lo que se le debe.

Sobresale, de manera principal, la justicia. Consiste en dar a cada quien lo que se le debe, y esto es reconocer a cada quien su derecho, la porción que le corresponde en la proporción que trata



de establecer. En efecto, se divide en justicia conmutativa, distributiva y legal. La conmutativa consiste en dar al otro lo que es proporcional por bienes y servicios. La distributiva consiste en que el estado dé a los ciudadanos lo que les es debido proporcionalmente a los méritos que tengan, o a sus necesidades (que también cuentan como merecimientos). Y la justicia legal consiste en que los jueces traten a los ciudadanos con equidad y los ciudadanos obedezcan las leyes y reclamen sus derechos según la proporción debida.

Las virtudes sirven para encauzar los afectos o emociones, que dependen del apetito concupiscible y del apetito irascible. Las recogemos de los filósofos griegos. Pasiones del apetito concupiscible son: el deseo, el gozo, el amor, el pesar y la compasión. Pasiones del apetito irascible son: la cólera, el temor, la audacia, el odio, la envidia y los celos.<sup>9</sup> Aristóteles las llamaba pasiones, Freud las llamaba pulsiones, ahora se las llama sentimientos. Las pasiones, según los estoicos, son malas; según Santo Tomás, no son ni buenas ni malas, pueden serlo según el sesgo que les dé cada quien. En un personalismo analógico se hablará, además de la educación del pensamiento, de la educación de los sentimientos. Precisamente se trata de encauzarlas, no de negarlas; y lo que sirve para encauzarlas son las virtudes.

El hombre consta de cuerpo y alma. El cuerpo es la parte potencial y el alma es la parte actual;

<sup>9</sup>M. Beuchot, *Historia de la filosofía griega y medieval*, México: Ed. Torres, 2001 (2a. ed.), p. 81.

el cuerpo es la materia y el alma la forma; pero el alma es subsistente, sobrevive después de la muerte. Por eso se habla de que cuerpo y alma son dos substancias, sólo que incompletas y que, juntas, constituyen una substancia completa, la humana. No hay inconsistencia en esto. Si se dijera que sólo son materia y forma, podría suceder que el alma pereciera con el cuerpo, al destruirse éste. Pero no, el alma es inmortal, y por eso es una substancia espiritual, unida a la substancia material, que es el cuerpo. Y cuando se corrompe el cuerpo, no se corrompe el alma. Por eso son dos substancias incompletas; si fueran completas, estarían disociadas, como veía Platón al alma, como encerrada en el cuerpo como cárcel. Todavía así los vio San Agustín, heredero del neoplatonismo.

Además, el ser humano está abierto a la Trascendencia. La idea de Dios le viene por analogía con la creación; así como el hombre es creador de cosas, Dios tiene que ser el creador de todas las cosas. El orden del cosmos refleja un ordenador del todo. Y así como el hombre tiene inteligencia y voluntad, Dios tiene que ser omnisapiente, omnipotente y providente.<sup>10</sup>

Todo se viene a sintetizar en la imagen del hombre como microcosmos o mundo menor. Es un universo en resumen, compendio de todas las cosas existentes. Desde las más materiales hasta las más espirituales. El hombre participa del reino mineral, del vegetal, del animal y del espiritual. Los antiguos

<sup>10</sup>C. Fabro, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid: Rialp, 1977, pp. 211 ss.

comparaban los huesos con los minerales; las funciones vegetativas con las plantas; la vida irascible con los animales, y el alma intelectual con los ángeles y con Dios.

De este modo, el hombre, a fuer de microcosmos, lleva en sí mismo a los demás seres.<sup>11</sup> Por eso los puede conocer, porque los es. De manera especial sucede con el alma, que era vista como el confín, frontera u horizonte de todas las cosas, principalmente porque las puede conocer y llevar en la memoria; por eso Aristóteles decía que el alma es, de alguna manera, todas las cosas.

Esto quiere decir que el ser humano es el análogo de todo el universo. Es el ícono del cosmos, la parte que lleva el todo. Por eso es también su símbolo, representa la totalidad. Es el todo en el fragmento. De manera especial, es el ícono de Dios, a través de ser imagen de su hijo Jesucristo.

Y esto es lo que nos da un personalismo analógico, ya que la hermenéutica analógica nos va llevando a ver al hombre como el análogo del universo, como el ícono del mundo, y como símbolo de Dios mismo. Tal es la antropología filosófica que subyace, una concepción de la persona, ya que ésta es la que configura el centro de nuestras reflexiones. Es lo más importante para el filósofo, y todo su esfuerzo tiene que estar encaminado al bien de la persona. A ese bien se añade la belleza, ya que el personalismo analógico tiene, asimismo, una idea de la estética que recupera la idea de belleza para el

<sup>11</sup>M. Beuchot, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Saltillo, Coah.: Universidad Autónoma de Coahuila, 2009.

arte, que ya tenía perdida, pero que es substancial para la vida humana.<sup>12</sup>

## JUSTICIA SOCIAL Y DERECHOS HUMANOS DESDE LA ANALOGÍA

Veremos cómo la propuesta de una hermenéutica analógica se plasma en el derecho y en la política. La hermenéutica ha acompañado siempre al derecho, ya que las leyes necesitan muchas veces ser interpretadas. Pero la hermenéutica jurídica puede potenciarse más si es analógica, pues muchos casos se resuelven por analogía con otros, en lo cual consiste la jurisprudencia.

El concepto de la analogía ha servido en la práctica jurídica para llenar lagunas de derecho, o para cuando la ley no está suficientemente clara. El argumento por analogía ha sido muy estudiado en el ámbito de la lógica jurídica, forma parte de la iusfilosofía.

Sobre todo, la hermenéutica analógica ha servido para los derechos humanos. En primer lugar, para darles un buen fundamento filosófico, que sea ontológico y no solamente pragmático. Esta base le es dada por el iusnaturalismo, es decir, por la postura que reconoce que son derechos que surgen de la naturaleza humana, que está expresado en las declaraciones de los mismos, en las que se dice que los tienen los hombres por el mismo hecho de ser hombres. Además, la hermenéutica analógica ha

---

<sup>12</sup>L. Pareyson, *Conversaciones de estética*, Madrid: Visor, 1988, pp. 126-127.

servido para incluir la historicidad en el derecho, de forma que los cambios que se han dado en el tiempo no afecten la esencia naturalista que tienen.<sup>13</sup>

La misma hermenéutica analógica ayuda a sustentar ese iusnaturalismo recusando la acusación de falacia naturalista, consistente en pasar del ser al deber ser, o del hecho al valor. La analogía hace ver que las expresiones pueden tener varios significados; por ejemplo, en un enunciado puede haber un significado constativo y otro performativo, un significado fáctico y otro axiológico, es decir, uno descriptivo y otro valorativo, como cuando decimos “El tirano mata inocentes” no estamos solamente describiendo algo, sino que encierra una valoración. Otro argumento ha sido muy elegante, de reducción al absurdo, porque la misma acusación de falacia naturalista es valorativa, ya que se basa en valores que tiene nuestra cultura, como el de hacer ciencia neutral, sin ninguna carga axiológica. Lo cual es imposible, y la historia reciente ha demostrado que la misma ciencia encierra valores y antivalores.<sup>14</sup>

Pero, sobre todo, la hermenéutica analógica ha servido para la aplicación de los derechos humanos en un ámbito multicultural, pues hay culturas que los entienden de manera diferente.<sup>15</sup> Algunas

---

<sup>13</sup>J. A. de la Torre Rangel, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México: Porrúa - UAA, 2001, pp. 46 ss.

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

<sup>15</sup>M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 2005, pp. 18-20.

los ven de modo más individualista, otras de modo más comunitario. Hay que permitir lo más que se pueda la diversidad, la diferencia; pero la diversa interpretación de los derechos humanos por las distintas culturas no puede aceptarse hasta tal punto que vaya en contra de esos mismos derechos. Por ejemplo, aun cuando en alguna cultura se tenga por costumbre lesionar los derechos humanos de las mujeres, no por eso es válido que lo hagan. El conocimiento que se logra a través del diálogo intercultural enseña que eso no es correcto, y que las culturas que lo hagan van en contra de derechos tan fundamentales. Todas las culturas tienen algo que aprender unas de otras en punto de derechos humanos. Es en el diálogo intercultural en el que se enriquece la práctica y protección de los derechos humanos, algo sumamente analógico.

Así, la hermenéutica analógica puede ayudar a interpretar los derechos humanos en un ámbito multicultural, tratando de permitir lo más posible de diversidad que se pueda aceptar, pues sólo es aceptable esa divergencia interpretativa teniendo como límite la misma intención de los derechos humanos, a saber, la salvaguarda de la dignidad del hombre. No se puede atentar contra ella, por más que se quiera privilegiar la diferencia. Hay un equilibrio entre las diferencias culturales y la vocación de universalidad que poseen tan importantes derechos.

La hermenéutica analógica sirve también a la política para realizar la justicia social.<sup>16</sup> Además de la justicia conmutativa, distributiva y legal, recientemente se ha añadido la justicia social, que es más de índole política, añadida a la distributiva, porque inclina al estado a velar por la justa distribución de bienes y de oportunidades. Es una manera de aplicar el derecho natural a los derechos sociales, por lo que bien puede decirse que está en la línea de los derechos humanos.

Es fundamental que la filosofía política o ética social salvaguarde los derechos humanos. Y en esto se puede aplicar la hermenéutica analógica, sobre todo si están en un ámbito multicultural. Como vimos, tales derechos pueden ser entendidos de manera diferente por las culturas diversas. Y hace falta un diálogo intercultural que permita comprenderlos de manera semejante, para que, en medio de su diferencia, no pierdan su valor universal. Esto es apoyo de la hermenéutica analógica a la política, para que se trate de un estado decente, democrático y que cumpla con sus funciones.

## CONCLUSIÓN

La hermenéutica analógica se presenta, así, como una nueva propuesta en el campo de la filosofía. Ayuda en la interpretación en las humanidades, aquí lo hemos aplicado a la antropología filosófica, que es la concepción del hombre que subyace a la propuesta. Y lo hemos ejemplificado con la herme-

---

<sup>16</sup>O. Höffe, *Justicia política*, Barcelona: Paidós, 2003, pp. 177 ss.

nética jurídica de los derechos humanos. Se da, sobre todo, en el diálogo intercultural.

Es lo que hemos visto, y hemos captado la fecundidad de la teoría en la aplicación práctica. En el caso de esos derechos o prerrogativas, es donde más se necesita este tipo de interpretación, por la importancia que tienen para nuestra vida comunitaria. Es algo que nos interesa como filósofos, de cara a la sociedad.



## CAPÍTULO 2. FILOSOFÍA, HERMENÉUTICA Y PENSAMIENTO CRÍTICO

### INTRODUCCIÓN

**E**n las páginas que siguen deseo hablar acerca del pensamiento crítico. Se dice que hay que enseñarlo a los estudiantes. Pues bien, creo que siempre lo ha ejercido la filosofía, que precisamente surgió como cuestionamiento de las ideas tradicionales, inclusive las de la religión. Y es lo que ha hecho a lo largo de la historia. Por eso puede seguir haciéndolo, y los que piden que se enseñe tienen que apoyar que continúe el aprendizaje de la filosofía, en escuelas y facultades.

Por ello trataré de hacer ver cómo la filosofía ha asumido esa función de conciencia de la sociedad, a lo largo de su historia. Esto llega hasta el presente, en el que, después de las críticas de los filósofos posmodernos a la modernidad, ahora los discípulos de esos filósofos hacen una crítica de la posmodernidad, y ya se abren nuevos caminos en el pensamiento. Pero siempre en la línea de la crisis y del enjuiciamiento de la sociedad, como ha sido desde antes. Esto servirá para dar continuidad a la labor de análisis que ha hecho la filosofía.

## LA FILOSOFÍA COMO PENSAMIENTO CRÍTICO

Se ha insistido mucho en que se debe enseñar el pensamiento crítico en la educación. De hecho, recientemente ha surgido una corriente con el nombre de pensamiento crítico (*Critical Thinking*).<sup>1</sup> Es una especie de aplicación de la lógica, como una teoría de la argumentación muy concreta y aplicada a problemas particulares. Se basa en el uso correcto de la razón, tal como se hace en la inferencia lógica.

Pero se corre el peligro de ofrecer teorías de la argumentación que debilitan la lógica, por haber disminuido o hasta quitado esa asignatura de las escuelas y facultades. Por eso conviene resarcir a la filosofía misma esa función de pensamiento crítico que siempre ha tenido. Y aplicar sus diversas ramas a los problemas actuales. Me resuena lo que dijo un lógico eminente, Jaakko Hintikka, que la lógica enseña las piezas del ajedrez, y la teoría de la argumentación enseña a hacer buenas jugadas.<sup>2</sup> Con todo, la lógica sigue siendo la base de esa construcción. De ahí que debamos rescatarla, dentro del edificio de la filosofía.

Para comprender qué es el pensamiento crítico, debemos tener muy claro en qué consiste la crítica, sobre qué se va a aplicar y por qué enseñarla. Ahora bien, esta función crítica la ha tenido siempre la filosofía. Por eso, conviene volver a resaltar

---

<sup>1</sup>Ver, por ejemplo, J. Haber, *Critical Thinking*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2020.

<sup>2</sup>J. Hintikka, "The Role of Logic in Argumentation", en *The Monist*, 72/1 (1989), pp. 3 ss.

esa función ahora. Que no es un criticar por criticar, sino un ejercicio de crítica constructiva (incluso de autocrítica), pero para buscar soluciones, así sea desde la teoría.

Ya desde la Antigüedad la filosofía era el pensamiento crítico. Los filósofos griegos criticaban su sociedad, inclusive la religión. En la Edad Media, la teología era la que fungía como conciencia crítica de la sociedad. Los temas de ética y de política se discutían en ella. Pero después la filosofía tomó ese papel. Así, en la modernidad, la filosofía ha sido la conciencia crítica de la sociedad, la que enseña el pensamiento crítico. Y eso es lo que sigue haciendo.

El núcleo de la enseñanza crítica le tocaba a la lógica, porque era de la que se aprendía a hacer el juicio y el raciocinio. No en balde la crítica provenía de crisis, que era el juicio sobre algo. Lo principal era que se enseñaba a juzgar correctamente. En efecto, la lógica enseña a pensar con validez. Y eso repercutía en el derecho y en la política. Además, todas ellas dependían de la antropología filosófica o filosofía del hombre, porque a toda empresa humana subyace una concepción del hombre. Esa concepción del hombre era la de un ser humano crítico: capaz de juzgar.

Al repasar la naturaleza o esencia de la filosofía, nos damos cuenta de que ha sido el pensamiento crítico por excelencia. Especialmente del ámbito social. Nietzsche vio esto de manera más radical, como crítica de la cultura, sin más.<sup>3</sup> Pero podemos

<sup>3</sup>F. Savater, *Nietzsche*, México: Aquesta Terra - UNAM, 1993, pp. 141 ss.

asumirla también como buscadora de los principios de solución. La filosofía puede hacerlo con las asignaturas que hemos enumerado: la lógica, la epistemología, la ontología, la antropología filosófica, la ética, la filosofía política y la estética.

Claro que no se trata de criticar por criticar, o por sólo destruir, ya que la filosofía enseña a ejercer una crítica positiva y constructiva, con el fin de remediar las deficiencias y proponer o propiciar lo bueno que en la sociedad se pueda y se deba haber. Por eso es importante la filosofía, porque crea una masa crítica, inteligente y juiciosa, sobre todo con juicio prudencial, que es el que más valor tiene en los asuntos humanos, tanto individuales como colectivos.

En efecto, además de buscar la verdad en filosofía, buscamos el bien. Aquello es lo propio de la epistemología y de la ontología, esto es lo propio de la ética o filosofía moral. Por eso, además de ver cómo buscamos la verdad en la filosofía, conviene pasar a ver cómo se busca en ella el bien. Así, eso corresponderá a la realización de la justicia y la paz en la sociedad. Es donde se tiene que ejercer más el pensamiento crítico, para ver lo que se ha logrado y lo que falta.

Por eso el pensamiento crítico seguirá siendo enseñado y ejercido por la filosofía. Desde la lógica, pasando por la crítica del conocimiento, y llegando a la antropología filosófica, se aplicará a la ética, al derecho y a la política. Así nos hará ver qué modelo de hombre estamos profesando, y si le estamos dando unas normas morales y jurídicas convenientes,

así como una sociedad en la que pueda vivir bien y desarrollarse.

En efecto, tenemos como pivote la antropología filosófica, la cual nos brinda el modelo de ser humano que deseamos. Y de acuerdo con él construimos una ética, con máximas y virtudes acordes a él. Igualmente, con esa imagen de hombre juzgamos las leyes, para ver si son justas y en verdad deben obedecerse. Y también examinamos la política, para ver si, además de la justicia, se cumple con el bien del individuo, con oportunidades para una vida buena y una realización humana conveniente.

Por eso se habla de éticas de la justicia y éticas del bien. Es decir, hay un nivel de la ética que tiene que garantizar la igualdad de todos ante la ley, así como igualdad de oportunidades; y otro que tiene que ofrecer igualdad de posibilidades para realizar el ideal de ser humano de un grupo o etnia, e incluso del individuo concreto. Es lo que Adela Cortina llama éticas de mínimos y éticas de máximos; porque lo mínimo es esa igualdad de la justicia, cosa que se acepta fácilmente; pero lo máximo es la realización personal conforme a ideales de vida buena, lo cual es ya más difícil de consensuar, porque intervienen los ideales de las diferentes culturas.<sup>4</sup>

Lo importante es que la filosofía siga siendo reconocida como la portadora del pensamiento crítico, así como la encargada de enseñarlo. La educación en esta actitud crítica dependerá del cuidado y la protección que se dé a este saber en la *polis*. No hace mucho el filósofo incidía en la sociedad, a tra-

<sup>4</sup>A. Cortina, *Ética civil y religión*, Madrid: PPC, 1995, pp. 57 ss.

vés de publicaciones en periódicos. Ahora ha faltado esa incidencia, y la filosofía se ha recluido en su torre de marfil, apareciendo en revistas demasiado especializadas, que no llegan a la mayoría de la gente. Pero también ahora se cuenta con ese instrumento de comunicación que son las redes sociales, y ya se empieza a hacer uso de ellas para la difusión del pensamiento filosófico. Hay filósofos jóvenes que ya están haciéndolo.

Como vemos, aquí el mismo pensamiento crítico nos ha servido para criticar lo que éste ha sido. Es decir, para criticar la crítica. Con respecto a ella, ha faltado más profundidad y extensión. Por eso es necesario que se eduque en la cultura filosófica en nuestro país. Para tener una masa crítica positiva y constructiva. Por eso no se puede dejar de lado la filosofía. Tiene que defenderse y favorecerse.

#### VISIÓN DESDE LA HERMENÉUTICA

Por otra parte, esa rama de la filosofía que es la hermenéutica encuentra varios ámbitos en los que es aplicable con fruto.<sup>5</sup> Porque es la disciplina de la interpretación y de la comprensión. En ese sentido, trabaja sobre el juicio, no en balde Aristóteles lo trató en su obra *Peri hermeneias* o *De interpretatione*, sobre la hermenéutica o sobre la interpretación, que, precisamente, hablaba sobre el juicio.

---

<sup>5</sup>J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008, pp. 16 ss., M. Ferraris, *La hermenéutica*, México: Taurus, 1999, pp. 38 ss.

Y la hermenéutica es un pensamiento crítico, pues versa sobre el juicio y éste se decía en griego *krisis*. Es el enjuiciamiento, sobre todo valorativo, en el ángulo de la ética. En efecto, Gadamer y Ricoeur consideraron la hermenéutica como comprensiva, pero Foucault la presentó más bien como crítica.<sup>6</sup> Para que cumpliera con su designio de ser juicio, esto es, para juzgar además de comprender.

Esto es lo que pretendo entregar aquí como función de la hermenéutica. Tiene que colaborar con el ser humano para comprender su realidad, pero también para ayudarlo a criticarla. Un poco en la línea de la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, en la que dice que la filosofía se ha dedicado a interpretar la realidad, cuando lo que hace falta es cambiarla.<sup>7</sup> Aquí se trata de un cambio a partir de la reflexión, es algo que la hermenéutica puede hacer: preparar el cambio.

Sin embargo, dada la diversidad de hermenéuticas que han surgido, han surgido algunas que son unívocas, pretenciosas de demasiada exactitud, que en las humanidades no es alcanzable; y otras que son equívocas, desesperadas de cualquier exactitud, hundidas y ahogadas en los datos. Para evitar las hermenéuticas unívocas y equívocas, se requiere una mediación, una hermenéutica analógica, intermedia entre ambos ex-

---

<sup>6</sup>M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.), p. 38.

<sup>7</sup>K. Marx, "Thèses sur Feuerbach", en *Oeuvres choisies*, ed. N. Guterman - H. Lefebvre, Paris: Gallimard, 1963, t. I, p. 164.

tremos, y que será la que en verdad pueda resultar provechosa.<sup>8</sup>

Esa hermenéutica analógica se basa en el concepto de analogía o proporción. Por eso se puede aplicar en la búsqueda de la justicia, porque señala el equilibrio proporcional entre los ciudadanos. Y, para eliminar el caso de la violencia, que tanto hace sangrar a nuestra sociedad iberoamericana, ella nos muestra que la educación es uno de los factores que puede ayudar a disminuir ese mal. Por eso se tiene que cuidar la educación filosófica. Todo ello en la responsabilidad que todos tenemos de abordar los problemas más acuciantes de nuestra sociedad concreta, y aquí lo hacemos desde la filosofía.

La hermenéutica analógica se manifiesta como apta para ser usada en diversas áreas sociales. Su prueba será, en efecto, el campo de la praxis, de lo concreto. Tiene que tratar de responder a los problemas acuciantes de nuestra sociedad. Aporta soluciones de principio, no tan concretas, pues éstas tocan a los especialistas; pero el filósofo orienta desde la teoría. Precisamente, los filósofos que han sido representativos y paradigmas de la filosofía latinoamericana han sido los que trataron de hacer eso, desde Bartolomé de las Casas hasta Enrique Dussel.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>Sobre esto, ver M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.), pp. 51 ss.

<sup>9</sup>E. Dussel, “El método analéctico y la liberación latinoamericana”, en R. Ardiles y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, 1973, pp. 125 ss.; “La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)”, en *Analogía Filosófica*, año 10, núm. 1 (ene.-jun. 1996), pp. 29 ss.



Participo en esa empresa, en esa filosofía latinoamericana que conjunta el profesionalismo y la autenticidad. Para hacer filosofía con los instrumentos de precisión que exige la profesionalización, pero sin caer en la univocidad que esta actitud tiene como riesgo. Y hacerla con autenticidad, con verdadera conciencia de la ubicación latinoamericana, pero evitando asimismo el peligro de equivoicidad o relativismo, que también encierra. Tal es la postura analógica, de equilibrio proporcional, que podrá conducirnos a hacer verdadera filosofía latinoamericana, genuina y seria.

Reflexionando desde la hermenéutica analógica, es decir, desde una filosofía que se desea hacer con conciencia de servir a nuestros países, se tiene que abrazar la profesionalización, que cada vez ha sido mayor, pero sin la obsesión de la univocidad, y también se trata de asumir la autenticidad, pero sin la disolución equivocista de lo folclórico, sino con la asunción de lo propio. Tal es una actitud analógica en la filosofía nuestra, que es un pensamiento crítico.

Como he dicho, la hermenéutica analógica no pretende solucionar tan graves problemas, pero sí nos ayudará a clarificarlos, comprenderlos y enjuiciarlos, para darles respuesta. Respuesta no desde cualquier ángulo, sino desde el de la filosofía. Ella, a pesar de que se ha considerado tradicionalmente como un saber inútil, tiene su utilidad para orientar la práctica desde la teoría. Es lo que puede hacer la filosofía, es lo que siempre ha hecho, y es lo que ahora nos toca hacer. Y qué mejor que hacer-

lo en relación con nuestra propia circunstancia, es decir, para México y América Latina.

En efecto, la hermenéutica analógica es pensamiento crítico, ya que en la interpretación no se trata solamente de comprender, sino que también se trata de juzgar, y ese juicio es crítico. Adela Cortina y Jesús Conill han manejado una hermenéutica crítica, inspirada en su maestro Karl Otto Apel, de la mano de la de Jürgen Habermas, y me propusieron una alianza, llevada a cabo por el alumno de ellos, el profesor Francisco Arenas Dolz, que ha desarrollado una hermenéutica analógica crítica.<sup>10</sup> Eso nos muestra la capacidad de este instrumento conceptual para ser aplicado a la crítica social.

La filosofía estudia la realidad social con sentido crítico. Inclusive, llega hasta la utopía, que es la mayor crítica con respecto a la situación real, a la que se opone. Aplica la razón en forma de lógica y teoría de la argumentación, para hacer su crítica y proponer soluciones.

Como he dicho, la corriente recientemente surgida, con el nombre de pensamiento crítico (*Critical Thinking*), tiene que reducirse a ser una aplicación de la lógica misma, es decir, como una teoría de la argumentación muy concreta y aplicada a problemas particulares. Pero siempre se basará en la lógica, que es la que enseña el uso correcto de la razón, porque enseña las reglas de la inferencia.

Esto es lo que podemos realizar aplicando la hermenéutica analógica a la crítica social. Es capaz

<sup>10</sup>F. Arenas-Dolz, *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, México: Número especial de Analogía 12, 2003.

de esclarecer problemas urgentes, que suceden en nuestro ámbito cultural, y que esperan de nosotros comprensión y enjuiciamiento. Es donde se manifiesta nuestra labor como filósofos comprometidos con la circunstancia en la que nos encontramos.

Lo que antecede nos muestra la necesidad de la enseñanza de la filosofía como pensamiento crítico, pues debe ayudar a comprender y a enjuiciar. Proveniente de la Antigüedad, la filosofía continúa, y llega a la actualidad, como pensamiento crítico. Es la encargada de enseñarlo.

Nuestra disciplina filosófica abarca desde aspectos muy teóricos de la realidad, hasta aspectos muy prácticos y concretos, como el de la pandemia, que ha movido a compromiso a muchos filósofos en la actualidad. No le toca al filósofo aportar remedios directos, cosa que corresponde a los otros científicos, pero sí recordar los principios bajo los que deben aplicarse. Sobre todo en la aplicación de la ética a la política. Ayuda a comprender y a enjuiciar críticamente, lo cual ha sido su función en la historia.

#### SOBRE DIVERSAS CRÍTICAS FILOSÓFICAS

Para darse cuenta de que la filosofía es pensamiento crítico, basta considerar que cada etapa filosófica ha vivido de criticar a la anterior. Sobre todo, lo ha hecho la Modernidad. Desde sus inicios en el Renacimiento, ya que los humanistas criticaron, a veces acerbamente, a los medievales, tachándolos de oscurantistas, de edad oscura. Pero luego los ilustrados criticaron a los barrocos, y los románticos a los

ilustrados. Y a los románticos los criticó Hegel. Pero también Hegel fue criticado. Tanto por Kierkegaard como por Nietzsche.<sup>11</sup> Y después por Theodor Adorno. Éste ya había criticado a la ilustración en su obra conjunta con Horkheimer. Pero también la dialéctica negativa de Adorno era una oposición a Hegel.

Le parecía que la pretensión hegeliana de una razón absoluta era mentira, y además hacía que la dialéctica volviera a la afirmación, esto es, a la identidad, rompiendo la esencia de la dialéctica.<sup>12</sup> Además, había muchas cosas que no se podían reducir al sistema y que, sin embargo, eran reales. Así, no todo lo real es racional, y a la inversa. Por ejemplo, el dolor, el sufrimiento, la opresión, el sometimiento de unos hombres por otros, etc. Sin embargo, también Adorno es susceptible de crítica, porque no acierta a salir de la dialéctica hegeliana con su negación de la misma. Al señalar los aspectos negativos de la realidad, se nota su deseo y afán de afirmar, que no puede ocultar. “Pero este pensamiento no afirma, sencillamente da palabras a la protesta; no comprende, muestra, más bien, la incomprensión de lo que ocurre, y termina, eso sí, en el anhelo de lo contrario: ¡Que donde duele no duela! ¡Que haya libertad donde reina la opresión! Este anhelo es *eros*: y también en esto hay platonismo. La cuestión ahora es si, en su empeño por no

---

<sup>11</sup>Que Kierkegaard es tan crítico de Hegel como Nietzsche lo dice Savater, en *op. cit.*, p. 51.

<sup>12</sup>J. Hernández-Pacheco, *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Fráncfort. La filosofía hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 102 ss.

afirmar, Adorno es o no capaz de salir del remolino omniabarcante de la sistematicidad hegeliana".<sup>13</sup> Es decir, Adorno está preso en el lenguaje del sistema de Hegel, no ha logrado escapar de él con su intento de negación y de contradicción, porque ese sistema supera su contradicción absoluta y, por lo mismo, su crítica.

Otro que ha criticado a Hegel, por su parte, ha sido Heidegger. Este pensador tiene a veces un aire hegeliano, por la seguridad y radicalidad con la que dice varias cosas. Pero también se opone a la completa sistematicidad; por eso renunció a su proyecto de la ontología fundamental, y nunca publicó la prometida segunda parte de su gran obra *Ser y tiempo*.

Heidegger acusa a la metafísica occidental de desembocar en la tecnología (algo que recogió también Adorno), además de haberse convertido en ontoteología, por confundir el Ser con Dios, lo que equivalía a hacer del Ser un ente. Además, acusaba del olvido del Ser, porque el hombre se entregaba a los entes. Asimismo, señala la superación de la metafísica misma, porque no puede pensar el Ser, a saber, porque no se lo puede objetivar, ya que eso sería volverlo ente; el Ser se oculta en el ente, y por eso la metafísica tendría que seguir al Ser en su ocultamiento, y entonces pensar el Ser es pensar en la historia de la metafísica y del nihilismo europeo. Esto último resuena a Nietzsche, a quien Heidegger dedicó mucho estudio en su segunda época. Y

---

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 109.

a través de él señala varias cosas que considera importantes sobre la metafísica. Pero estas expresiones de ausencia del Ser y de recuerdo suyo, hacen que el Ser esté oculto en su presencia y presente en su ocultamiento; lo cual suena demasiado extraño. Por eso también Heidegger ha sido objeto de crítica. Dice Hernández-Pacheco: “Cabría pensar —yo así lo pienso— que Heidegger se pierde en un marasmo terminológico en el que su intención de evitar el lenguaje de la tradición filosófica (que él considera irremisiblemente viciado por la Metafísica) le lleva a un reino semántico de dudosa poesía y que a veces se sitúa más allá de los límites del ridículo. Es lástima, porque lo que, en mi opinión, pretende decir Heidegger merece mayor sencillez”.<sup>14</sup> Otra vez se nos muestra la imposibilidad de evadir y superar el lenguaje de la tradición metafísica. Tal vez se trate de no querer salirnos de ella, sino de llevarla más adelante, en su propio camino.

Después los posmodernos criticaron al propio Heidegger, como Emmanuel Levinas, quien decía preferir a los entes por encima del Ser, ya que éstos son los que son reales, como las personas. De hecho, él planteaba como rama principal de la filosofía no la ontología, como su maestro, sino la ética, ya que se ponía frente al otro hombre, con su rostro demandando el cuidado. Inclusive, frente a la ontología fundamental de Heidegger se preguntaba si la ontología era fundamental.<sup>15</sup>

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 222.

<sup>15</sup>E. Lévinas, “L’ontologie est-elle fondamentale?”, en *Revue de Métaphysique et Morale*, 56/1 (1951), pp. 88 ss.

Los posmodernos, como Derrida, criticaron a Husserl y a la fenomenología. Inclusive fueron críticos del estructuralismo. Ambas cosas, en el caso del pensador francés, porque privilegiaban la voz por encima de la escritura, y él prefería una archiescritura que acabara con el logocentrismo de la filosofía occidental.<sup>16</sup> Pero Derrida cayó en un relativismo muy fuerte, al sostener que no había nada fuera del texto; por lo tanto, no hay realidad sino sólo textualidad.

Pero los discípulos de los grandes posmodernos se opusieron a sus maestros y los criticaron. El caso más célebre es el de Maurizio Ferraris, que criticó a Derrida y a Vattimo, con los que había trabajado. Ferraris hace ver cómo Derrida renunció a su anti-realismo y dijo en entrevista que se le había entendido mal, pues lo que él quería decir que no había nada fuera de contexto, y que se oponía al giro lingüístico de la filosofía del siglo XX y trataba de volver a defender el realismo. En una de las entrevistas que hace Ferraris a Derrida, este último dice: “La ironía, por así decir —algo penosa incluso—, de esta historia estriba en que a menudo, especialmente en Estados Unidos, puesto que escribí *‘il n’y a pas de hors-texte’* y desarrollé un pensamiento de la huella, algunos creyeron poder derivar de ello la conclusión de que el mío era un pensamiento del lenguaje (es exactamente lo contrario); se inscribió

---

<sup>16</sup>J. Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia: Pre-textos, 1985, pp. 52-53; *De la gramatología*, México: Siglo XXI, 1978 (2a. ed.), pp. 40 ss.

la deconstrucción en el *Linguistic Turn*, cuando en cambio consistía en una protesta contra la lingüística”.<sup>17</sup> Con ello está expresando su vuelta al realismo, para escapar de esa vuelta al lenguaje.

Ferraris también se opuso a su maestro Vattimo, porque piensa que cayó en un relativismo muy fuerte, lo cual lo aleja del realismo; y el alumno quiere salir de él y volver al realismo. Por eso ha propuesto un nuevo realismo, que se ha convertido en todo un movimiento. Vattimo parece referirse a él cuando escribe acerca de la tentación del realismo.<sup>18</sup>

El movimiento del nuevo realismo, iniciado por Ferraris, ha tenido auge, y ha convocado a varios filósofos jóvenes muy brillantes. Alguno de ellos es, de cierta manera, descendiente de los posmodernos y crítico de ellos. Tal es Quentin Meillassoux, ahora uno de los adalides del nuevo realismo, y discípulo de Alain Badiou, quien, a su vez, dependió de Deleuze. Este último pensador fue uno de los pilares de la filosofía posmoderna, y Badiou ya se había opuesto a él, porque defendía la posibilidad de una ontología tan densa que se equiparaba con la teoría de conjuntos, es decir, un platonismo extraño en filosofía de las matemáticas. Este autor, al igual que otros más, como Markus Gabriel y Graham Harman se han sumado

---

<sup>17</sup>J. Derrida - M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, en pp. 135-136,

<sup>18</sup>G. Vattimo, “La tentación del realismo”, en Ll. Álvarez (comp.), *Hermenéutica y acción*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999, pp. 9 ss.



al movimiento del nuevo realismo, capitaneado por Ferraris.<sup>19</sup>

En este movimiento del nuevo realismo me ha incluido Ferraris, pues dice que sostengo un realismo analógico, acorde con mi hermenéutica analógica. Por eso a un coloquio que se hizo en la UNAM en 2014 pidió que se le pusiera por título “La nueva hermenéutica para el nuevo realismo”, es decir, la hermenéutica analógica sería buena acompañante del nuevo realismo, precisamente en forma de realismo analógico.<sup>20</sup>

Y vemos, así, como la hermenéutica analógica es crítica, y heredera de ese pensamiento crítico que forma parte de la esencia de la filosofía. Es una hermenéutica crítica, como apuntamos que podía haber una así, y, además, trata de ofrecer soluciones a los problemas filosóficos desde los principios, como es lo propio de nuestra disciplina.

## CONCLUSIÓN

Hemos visto que la filosofía ha sido el pensamiento crítico de la humanidad. Por eso puede dar respuesta a la inquietud de los que recientemente instan a que se enseñe el pensamiento crítico a los estudiantes de escuelas y facultades. Es algo que se tiene que hacer. Y significará una revaloración de la filosofía misma. Ella tiene todavía mucha labor por delante en ese sentido.

---

<sup>19</sup>M. Ferraris, *Manifiesto del nuovo realismo*, Roma-Bari: Laterza, 2012.

<sup>20</sup>Lo señala en su artículo “Realismo por venir”, en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México 2016, p. 66, nota 82.



## CAPÍTULO 3. HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y ÉTICA

### INTRODUCCIÓN

**E**n las siguientes páginas me interesará exponer algunos puntos de la antropología filosófica que subyace a la hermenéutica analógica. En toda empresa humana hay una idea del hombre. Y aquí se trata de un ser humano que es intérprete y que, además, comprende por analogía. Eso nos llevará a la dimensión ética del mismo, ya que la filosofía moral se fundamenta en una filosofía del hombre. Lo mismo hacen el derecho y la política, pues si no se conoce al ser humano no se le pueden dar normas que lo ayuden.

Nuestra visión de la persona nos hace considerar la responsabilidad que tenemos hacia los demás, sobre todo los más desafortunados. Es una responsabilidad ética, que depende de nuestra buena conciencia. Así es como Kant argumentaba no *ad hominem*, sino *ad humanitatem*, esto es, a todos los hombres de buena conciencia, que quisieran ser solidarios con los demás, pues no hay otra fuerza coercitiva que impulse a ello. Tiene que ser voluntariamente. No es como en el derecho, sino como en la ética.

## LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Es preciso entresacar la antropología filosófica que acompaña a la hermenéutica analógica.<sup>1</sup> Es un trabajo necesario, para comprender mejor este instrumento interpretativo, de modo que podamos revelar la concepción del ser humano que se contiene en este tipo de pensamiento.

Podemos servirnos de la filosofía del hombre de Max Scheler, para, a partir de allí, esclarecer la que se encuentra en la hermenéutica analógica; es decir, pasaremos a una antropología filosófica también basada en el concepto de la analogía. Recordemos que Heidegger consideraba la ontología como hermenéutica de la facticidad, y aquí podemos considerar con toda legitimidad la antropología filosófica como una hermenéutica de la facticidad humana, ya que lo más granado de ella es, de hecho, una ontología de la persona.

Así, pues, en Scheler se señala una fenomenología y una axiología, como es muy sabido, que llevan a su antropología filosófica.<sup>2</sup> Igualmente, se encuentra en él un personalismo ético, que se expresa por medio de modelos. Por eso hablaba del héroe, el genio y el santo, que son los paradigmas más notables. Con la aspiración a que éstos sean uni-

<sup>1</sup>Sobre esto puede verse M. Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2004.

<sup>2</sup>A. Pintor Ramos, "La antropología filosófica de Max Scheler", en J. de S. Lucas (dir.), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca: Sígueme, 1976, pp. 79 ss.

versales, se da un paso de la antropología filosófica a una metafísica del hombre, notable en ese pensador alemán. En dicha metafísica del hombre llegaba a Dios, en un panenteísmo, que no es lo mismo que panteísmo, porque no dice que todo sea Dios, sino que todo está en Dios. Tal es el culmen de Scheler. Y en la antropología filosófica de la hermenéutica analógica también seguimos tipos, modelos, íconos o paradigmas del ser humano, pues un modelo de hombre arrastra más que muchos discursos, es una argumentación icónica.

Podemos pasar en seguida a Martin Heidegger, quien propuso la ontología como hermenéutica de la facticidad.<sup>3</sup> Pues bien, él hablaba mucho de las potencialidades del hombre, es decir, de sus posibilidades de ser. En esos existenciarismos se aplicaba la interpretación a la existencia, ya que eran modos de ser, de existir. *Ser y tiempo* era, en el fondo, una antropología filosófica en la línea de la ontología y de la historicidad.

En cambio, la antropología filosófica de la hermenéutica analógica es una hermenéutica de la facticidad humana, es decir, más concreta que la de Heidegger, la cual abarcaba todo el ser. Aquí se ve al ser humano como núcleo de intencionalidades, tanto una cognoscitiva como otra volitiva y otra afectiva.

Hay que señalar que en el ser humano se da una experiencia simbólica, ya que los símbolos son lo más propio de cada persona, y este signo es el más rico, por lo que requiere una interpretación conti

<sup>3</sup>M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 1999, pp. 62 ss.

nuada, que cale en profundidad. El hombre mismo es un símbolo o ícono del ser, porque es el más elevado de todos los entes. Y, ya que es un símbolo del ser, por eso ha sido visto, a lo largo de la historia, como el microcosmos, es decir, como el compendio de todo el universo, de todo el ser, símbolo suyo y su análogo.<sup>4</sup>

Inclusive, podemos pasar a la ética, que está en la línea de la antropología filosófica, ubicada después de ella y fundada en ella. Es que solamente una interpretación acertada del hombre puede aclararnos lo que se le puede prescribir para que actúe moralmente. Con otras palabras, la antropología filosófica fundamenta la ética. Aquí se entabla un diálogo con Ricoeur, experto en hermenéutica del símbolo. Él dio mucha importancia al texto simbólico, y comparaba al símbolo con la metáfora. El ser humano es metáfora del universo.

Hay una ética analógica, la cual es una ética hermenéutica y, además, analógica. Es hermenéutica, porque se basa en la interpretación del ser humano, para buscar lo que le es proporcional, lo que le es proporcionado, ya que la analogía es proporción. Y es analógica, porque trata de que el hombre llegue a ser lo que está en su propia porción, lo proporcionado a él.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup>W. N. Clarke, "Living on the Edge: The Human Person as 'Frontier Being' and Microcosm", en *International Philosophical Quarterly*, 36 (1996), pp. 183 ss.

<sup>5</sup>M. Beuchot, *Ética*, México: Editorial Torres, 2004, pp. 71 ss.

Por eso es una ética de virtudes, pues éstas son las que despliegan las potencialidades del hombre, aquellas que le son proporcionales y proporcionadas. Es, además, una ética material y no sólo formal; es decir, no se queda en la obligación, sino que admite valores. Y es una ética teleológica y no sólo deontológica, es decir, no es sólo del deber por el deber, sino que aspira a una finalidad, la cual es la felicidad, resultante de la vida virtuosa.

Esta ética contiene una axiología analógica, para la cual el valor es análogo, al igual que el ser. Pues el valor moral nos capacita para pasar a desplegarlo en una filosofía moral o ética. Y este valor analógico se realiza, precisamente, a través de las virtudes. De modo que se trata de un personalismo analógico; es una hermenéutica de sí, como quería Foucault, pero una interpretación de un sujeto proporcional, abierto.

Esto nos lleva, en filosofía política, a un cosmopolitismo analógico, el cual resulta de la concepción del hombre que hemos dicho y de su relación con la ética. Con ello nos colocamos en una filosofía de la cultura, sobre todo de una que es multicultural y, asimismo, intercultural.

Y aquí encontramos una relación de la hermenéutica analógica con el Barroco. En efecto, esta etapa de la historia cultural, que se da en el siglo XVII, fue muy fuerte en América, singularmente en México. Era diferente del Barroco europeo, ya que el de aquí fue el del mestizaje, el de la fusión de razas y, sobre todo, de culturas, lo cual resulta sumamente analógico, porque es como una especie de síntesis entre diferentes.

El Barroco tiene un fondo analógico, y la concepción del ser humano que deparó es algo que estamos necesitando aun en la actualidad. Es decir, se trata de un concepto de hombre como mestizo cultural. Esto es lo que también pensó Bolívar Echeverría, con quien tuve un diálogo muy fructífero. Él habló del *ethos* barroco, no como algo que habría que copiar, sino algo que se tiene que adaptar a nuestra época.<sup>6</sup> Era una actitud que le parecía muy digna de trasplantar a la actualidad, pues ejercía una rebeldía simbólica en contra de la situación social; es decir, hacía una lucha semiológica a través de los productos culturales, como el teatro; no en balde Walter Benjamin estudió tanto el drama barroco.

De aquí se desprenden algunas consecuencias pedagógicas. Educar es formar el juicio, que fue lo que expuso Aristóteles en su *Peri hermeneias* o *De interpretatione*, que era un tratado sobre el juicio. Pero principalmente es la formación del juicio prudencial, ya que éste es el que puede llevar a la vida virtuosa, y en ese encauzamiento consiste la educación de los sentimientos: la formación de la vida afectiva la da la prudencia o *frónesis*. Esta educación de los sentimientos es una asignatura pendiente, que se ha atendido poco, pero a la que nos convoca la investigación más reciente, con autores como Ronald de Sousa.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup>B. Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México: UNAM/El Equilibrista, 1994, pp. 20 -22.

<sup>7</sup>R. de Sousa, "Emotions, Education, and Time", en *Metaphilosophy*, 21 (1990), pp. 434 ss.



Hay consecuencias de la antropología filosófica no sólo en la ética, sino también en la política. En la filosofía política o ética social se ha hecho presente el republicanismo. Y éste insiste mucho en la formación de virtudes cívicas, como la colaboración, la solidaridad, la participación en los debates públicos, etc. Se puede ver esto en un republicanismo analógico, que va de la mano del cosmopolitismo analógico. Esto se coloca en la perspectiva de Charles Taylor, con su política del reconocimiento.<sup>8</sup>

De esta manera, hemos aplicado la hermenéutica analógica tal vez más allá de sus límites, ya como una racionalidad analógica o un pensamiento analógico, del cual ahora tenemos necesidad para nuestra filosofía actual. Hemos visto aquí algunas muestras de su funcionamiento. Por eso tenemos aquí un instrumento dispuesto, que nos puede servir en el esfuerzo de renovar la filosofía.

#### RECLAMOS DE LA ÉTICA

Para ir entrando en la ética, atendamos a algunos reclamos de la moral en la actualidad. Tenemos, por ejemplo, el caso de los migrantes. Hay migración forzada en muchas partes. Hombres que tienen que dejar sus lugares de origen por la guerra, por la violencia del crimen organizado, por hambrunas o simplemente por pobreza sin salida. Llegan de África a Europa, en embarcaciones frágiles, muchos mueren en el mar, ahogados sin remedio. Además, los

---

<sup>8</sup>Ch. Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México: FCE, 2001 (1a. reimpr.), pp. 43 ss.

países europeos empiezan a cerrarles sus puertas, dejándolos a merced de su desgracia.

Lo mismo pasa en los Estados Unidos. Personas que vienen huyendo, primero era de Centroamérica, pero ahora vienen de más al sur, de Sudamérica, especialmente de Venezuela. Tienen que atravesar selvas peligrosas, ríos caudalosos de mucho riesgo, y atravesar México hasta la frontera con los Estados Unidos. Uno los ve cuando pasan por nuestro país, viviendo de lo que la gente de acá les da. Para ser detenidos en México, a veces ya desde la frontera sur, a veces en la del norte, pero siempre despreciados y maltratados por los guardias fronterizos de una y otra frontera.

En los lugares donde se les concentra, ordinariamente en las fronteras, son tratados con desprecio, con segregación, con discriminación. A veces hasta asesinados en el trayecto por los grupos delictivos, que también los secuestran, violan o dedican a la prostitución. Inclusive en los lugares de ingreso a Estados Unidos, en tierra de ellos, aprisionan a las personas, hasta a los niños. Separan a las familias, a los hijos de los padres, a los esposos entre sí. Hay múltiples sufrimientos.

Los que se quedan en México, por no poder entrar a los Estados Unidos ni poder regresar a sus países, se quedan en la mayor desprotección. Sin documentos para poder trabajar, reducidos a la mendicidad o al latrocinio. Presas siempre de los grupos delictivos, que los cooptan para sumarse a sus filas.

A veces directamente, a veces a través de los noticieros, se ve a las mujeres cargando niños pe-

queños. ¿Qué situación para ellos? ¿Qué futuro pueden esperar? Jóvenes lavando coches, para una limosna; haciendo lo que pueden para comer ese día. Todas estas cosas y otras más les suceden a estos pobres seres humanos.

Eso debería llamar a compasión. A compadecerse de ellos. A padecer-con-ellos. Porque son nuestros semejantes, nuestros análogos. Y sufren más que nosotros. Y somos iguales, sólo que la suerte nos ha deparado el no tener los mismos problemas ni las mismas miserias.

Aquí el concepto de analogía nos mueve, desde la filosofía, a un compromiso con ellos.<sup>9</sup> Es de lo que han hablado Levinas y Dussel. Es una responsabilidad que tendremos con los que sufren, porque, humanamente hablando, existe la obligación moral de ayudar al caído, de socorrer al necesitado. Es algo que hasta los empiristas del siglo XVIII vieron como producto de un sentimiento moral que todos tenemos. Parecería que no todos han sido dotados de ese sentimiento de empatía con el sufriente, porque no se hace lo suficiente por ayudar a los abatidos.

Hume, Adam Smith y otros decían que tenemos un sentimiento de simpatía por el otro, que nos inclinaba a la solidaridad, a la ayuda al que lo pide.<sup>10</sup> Pero desde los individuos hasta los países, sobre todo los más potentes, muestran indiferencia o poco compromiso por los demás. Lo vemos en la

---

<sup>9</sup>M. Beuchot, *Filosofía política*, México: Editorial Torres, 2006, pp. 144 ss. y 169 ss.

<sup>10</sup>A. Smith, *Una investigación de sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid: Tecnos, 2009, p. 49.

guerra de Ucrania, en la que los poderosos mandan ayudas, pero la mortandad sigue y no termina. Y todo por la ambición de los que más tienen y quieren tener más. Adam Smith, gran economista, decía que la ambición del hombre no tiene fondo, y así se muestra en varios acontecimientos; sin embargo, añadía que hay en el ser humano un impulso a ayudar a los demás, y eso equilibraba las fuerzas.

Es necesario recuperar ese sentimiento de empatía, o suscitarlo y educarlo, porque es el que mueve a tener compasión por el otro, a ayudarlo a salir de su triste situación. Es lo que nos hace verlo como nuestro prójimo, el más próximo, como nuestro semejante, es decir, nuestro análogo. Vuelve a necesitarse el concepto de la analogía, el sentido de lo análogo, el pensamiento analógico.

Es que el sentido de la analogía es el que nos hace ver al otro como semejante, como prójimo. Está a la base de la empatía, como lo señaló Edith Stein.<sup>11</sup> Es lo que nos impulsa hacia los demás, sobre todo hacia el que sufre y está abatido. Es lo que completa nuestro razonamiento ético, ya que la empatía depende más de observar que de silogizar. Nos hace ver que todos somos análogos, iguales en la condición humana. Por eso, únicamente recuperando el concepto de la analogía para nuestro filosofar podremos encontrar la puerta hacia era renovación del pensamiento filosófico. Algo que urge en nuestros días. Y un trabajo en el que tenemos que sentirnos comprometidos, porque es parte de nuestra historia.

<sup>11</sup>Ph. Secretan, *Analogía y trascendencia. Pascal - Edith Stein - Blondel*, México: Analogía, núm. especial 3, 1998, pp. 49 ss.

## VOCES DE LA HISTORIA

En la historia de la filosofía encuentro rasgos que me indican la necesidad de un pensamiento analógico, de una racionalidad plantada en la analogía. En ella escucho voces que me llaman hacia el analogismo, para abandonar el univocismo de la modernidad y el equivocismo de la posmodernidad; el absolutismo racionalista de los primeros y el relativismo irracionalista de los segundos. Lo veo al asomarme al decurso de la modernidad. Ya desde el comienzo, hasta su final.

Así, entre la Edad Media y el Renacimiento, encuentro a Nicolás de Cusa (1401-1454), sumamente analógico. Me resalta su idea, parecida a la de los estoicos, de que todo está en todo, ya que Dios es la esencia más simple, y por eso es todas las esencias y ninguna en particular, es decir, todas las esencias están en Él.<sup>12</sup> También es digna de atención su otra idea de la coincidencia de los contrarios, que ha contado como un paso en la historia de la dialéctica. También sobresale su idea de que el hombre es el microcosmos, pues es compendio de lo material y lo espiritual.<sup>13</sup> Sobre él dice Francisco Romero: “Reparemos en la anticipación de nociones que hallaremos en Leibniz: la indiscernibilidad de los idénticos, el optimismo, el estar todo en todo, etc.”<sup>14</sup> Para el Cusano el hombre es un dios no divino, y es un universo humano. Con respecto a su talante dialéc-

<sup>12</sup>F. Romero, *Historia de la filosofía moderna*, México: FCE, 1967 (2a. ed.), p. 22.

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 23.

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 24.

tico se nos muestra en esto: “Se distinguen tres facultades: la sensibilidad, que afirma; la razón, que afirma y niega, y el intelecto, la facultad superior, que niega. En el intelecto se concilian los contradictorios, en la razón sólo los opuestos se concilian; y la sensibilidad excluye toda oposición. Cada una de estas facultades supone las demás y opera conjuntamente con ellas, y la superior abraza la inferior y por ella es incitada y alimentada, de manera que el proceso cognoscitivo adopta la forma de un círculo”.<sup>15</sup> Es un círculo con una extraña dialéctica, pues no se cierra en sí mismo.

En Leonardo da Vinci (1452-1519) se nota la influencia del Cusano, y la presencia de la idea del hombre como microcosmos, teniendo correspondencia con el macrocosmos.<sup>16</sup> Por su parte, Bernardino Telesio (1508-1588) recobra la metafísica de la luz, que se dio en la Edad Media, pero que era de origen neoplatónico: “Expuso su propio sistema en su *Nova de universis philosophia*, donde desarrolla una metafísica de la luz sobre esquema neoplatónico. El universo es el reflejo de la luz originaria, se halla fundado en un único principio. De éste, en el que todo se encuentra comprendido indistintamente, proviene la multiplicidad de las cosas, mediante una producción diversificadora, y, por el amor, que tiende luego a la unidad primitiva. Lo corporal carece por sí de entidad autónoma, de fuerza y de movimiento, y debe su animación a un principio inmaterial; la luz y el alma sirven de vínculos entre lo

---

<sup>15</sup>*Ibidem.*

<sup>16</sup>*Ibid.*, p. 39.

material y lo inmaterial”.<sup>17</sup> Como se ve, estos renacentistas revivían la idea de un alma del mundo, de índole platónica y neoplatónica.

También Paracelso (1493-1541) veía al hombre como un microcosmos, “que reproducía en síntesis el macrocosmos universal”.<sup>18</sup> Igualmente, Agrippa de Nettesheim (1486-1535), consideraba al hombre como el nexo entre los tres mundos: el de los elementos, el de los astros y el de los ángeles: “El hombre ocupa un puesto medio o céntrico entre los tres mundos, y lo puede comprender todo, ya que todo se halla en él”.<sup>19</sup> Así lo expone en su libro *De occulta philosophia* (1510). Algo parecido encontramos en Valentín Weigel (1533-1588). Él pensaba algo muy interesante, según nos dice Romero: “El hombre es un microcosmos. Sólo se puede saber verdaderamente aquello que se es, y por eso el hombre es capaz de conocer lo terreno y lo divino, porque todo entra en su esencia. El conocimiento no es una recepción desde fuera, sino que lo exterior provoca la actualización de los contenidos internos; el saber, pues, es simultáneamente saber de sí mismo y de lo otro. La comunidad del hombre con Dios y con la naturaleza no sólo le posibilita el conocimiento adecuado, sino que le otorga poderes mágicos. Las ideas de Weigel sobre el saber se consideran antecedentes de puntos de vista que aparecen después en Leibniz y en otros pensadores alemanes. Su escrito

<sup>17</sup>*Ibid.*, pp. 47-48; P. O. Kristeller, “Telesio”, en *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México: FCE, 1985 (2a. reimpr.), pp. 123-145.

<sup>18</sup>F. Romero, *op. cit.*, p. 60.

<sup>19</sup>*Ibid.*, p. 61.

más importante es *Nosce te ipsum*, 1615".<sup>20</sup> Claro está, si conocer es conocerse a sí mismo, era adecuado el título de ese libro. Conociendo el microcosmos se conocerá el macrocosmos, pues el primero es compendio del segundo, su resumen. Y, dadas las relaciones de simpatía universal o analogía cósmica, es como se fundamentaba la existencia de la magia.

Jacob Böhme (1575-1624) tenía un pensamiento dialéctico que remedarán otros. Ponía como tesis al espíritu, como antítesis la realidad, y como síntesis la conciliación de la realidad con el espíritu. Esto fue seguido por Leibniz, Kant, Fichte, Schelling y Hegel. También pensaba que el hombre podía conocer todas las cosas, por su afinidad con ellas. Es decir, por su analogía con todo. Obras principales de Böhme fueron *Aurora* y *Mysterium magnum*.<sup>21</sup> Creía que su pensamiento era el sol saliente que iluminaría el gran misterio y lo revelaría a los demás.

Tommaso Campanella (1568-1639) desarrolló una epistemología y una ontología. "En su teoría del conocimiento, parte, como Descartes, de la duda, pero pronto la deja atrás, al descubrir en la conciencia tres certidumbres: que existimos, sabemos y queremos".<sup>22</sup> Es decir, resuelve la duda y la maneja de manera muy parecida. Y todo lo basará en el ser o poder, el saber y el querer. "La metafísica de Campanella deriva de su teoría del conocimiento y en ella se afianza. En el hombre encuentra tres

<sup>20</sup>*Ibid.*, p. 62.

<sup>21</sup>*Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>22</sup>*Ibid.*, p. 80; E. García Estébanez, "Campanella", en *El Renacimiento: humanismo y sociedad*, Madrid: Cincel-Kapelusz, 1986, pp. 158-173.



atributos principales: potencia, sabiduría y amor”.<sup>23</sup> Son como tres propiedades trascendentales del ser en su sistema. Y las aplicaba al hombre, porque el ser humano podía ser, saber y amar. Es toda una concepción antropológica también.

Pascal tuvo clara conciencia de cierta dialéctica, que aplicaba al ser humano: “El hombre es el ser contradictorio por excelencia: es crédulo e incrédulo, cobarde y temerario; apenas se halla en reposo, se aburre y percibe su bajeza”.<sup>24</sup> En Pascal aparece la idea de que los espacios son infinitos, el grande y el pequeño. “Es una realidad cuya infinitud sobrepasa la imaginación, una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna”.<sup>25</sup> Esta idea del universo como círculo es anterior. Se encuentra en la Edad Media (Alain de l’Isle o Alanus de Insulis) y tal vez remonta más atrás. Es algo que ha encantado como imagen del cosmos.

En estos testimonios encontramos la declaración de la necesidad de la analogía. El hombre como análogo del universo, es decir, como el microcosmos; el hombre como sujeto de virtudes, es decir, como núcleo de intencionalidades; el hombre como paradoja, ser de contradicciones. Es lo que llegará a percibir Kierkegaard, en el siglo XIX, poco tiempo después de la desaparición de Hegel, quien sólo quería ver dialéctica en la razón, pero no en la sinrazón que lo rodeaba.

Pero había optimismo, como el de Leibniz, por ejemplo, en Campanella, que veía al hombre

<sup>23</sup>F. Romero, *op. cit.*, p. 82.

<sup>24</sup>*Ibid.*, p. 128.

<sup>25</sup>*Ibid.*, p. 129.

con potencia, sabiduría y amor. Es decir, como capaz de existir, de conocer y de amar. Que son las tres intencionalidades que yo veo en el hombre, en mi antropología filosófica. Siguiendo a Brentano, veo al ser humano como núcleo de intencionalidad, y de una que es analógica, porque se distiende como intencionalidad cognoscitiva, intencionalidad volitiva e intencionalidad existencial. Por la primera conoce lo otro; por la segunda lo quiere, y por la tercera tiene una pulsión de ser, o lo que Spinoza llamaba *conatus existendi*, conato de existir.

Es que el ser humano es un ser análogo, tiene diversidad de intencionalidades o de pulsiones. Hacia él mismo y hacia el exterior; sobre todo esto último, en especial hacia las personas, en las que debe aprender a encontrar la analogía, esa mimesis de la que hablaba René Girard, como un deseo de imitar.<sup>26</sup> Él decía que hay en el hombre una tendencia a la mimesis, a imitar a los demás; pero añadía que en ello brota la envidia, y uno quiere ser igual que los otros, aunque a veces no puede. Pero esa envidia desaparecería si la mimesis no es unívoca, sino analógica, pues en este último caso se da una reconciliación con lo otro, aceptando lo diverso, las diferencias.

## CONCLUSIÓN

Hemos visto cómo hasta las luces de la historia nos marcan el camino hacia una hermenéutica analógica para comprender al hombre. En efecto, esos

<sup>26</sup>N. Lucia, "Il desiderio mimetico in René Girard", en *Sapienza*, 63 (2010), pp. 181 ss.

paradigmas de la filosofía moderna que hemos convocado nos indican la necesidad del concepto de la analogía para la filosofía de hoy.

Eso nos refuerza en nuestro empeño de levantar una antropología filosófica con una idea del hombre como análogo del universo, es decir, con intencionalidad dirigida hacia sí mismo y hacia los demás. De ahí se derivará la ética que necesitamos, porque será la que corresponda a la naturaleza humana. La misma dependencia tienen el derecho y la política.

Ya pasó el tiempo en el que se satanizaba ese paso del ser humano al deber que tiene como falacia naturalista. Más bien la investigación reciente ha señalado que, si no se da ese paso, se está cometiendo una falta grave, un desconocimiento del sujeto al que se le va a normar una ética o un derecho. La prescripción depende de la descripción, y la descripción ya lleva contenida la prescripción.

Por eso nos ha ayudado la hermenéutica analógica, que es consciente de la diversidad de impulsos en el hombre, y que nos da la advertencia de esa condición humana. Tenemos un instrumento de interpretación que nos abre a una filosofía más humana, más centrada en la persona, un verdadero personalismo analógico. Eso es lo que requerimos en nuestro momento, en el que hay muchos indicios de deshumanización, por lo que hace falta y se espera una renovación de la filosofía en este sentido.



## CAPÍTULO 4. HERMENÉUTICA, VIDA Y SENTIDO

### INTRODUCCIÓN

**E**n lo que sigue trataré de reflexionar sobre la vida y sus límites, como son la enfermedad y la muerte. Eso nos moverá a pensar acerca del sentido de la existencia. Como somos seres de interpretación, necesitamos buscar sentidos, y uno de ellos, el más importante, es el que tiene la vida.

La medicina es la que se ha ocupado de ese lapso entre la vida y la muerte, en el que se dan la salud y la enfermedad. Por eso es interesante observar lo que ha hecho con ella la filosofía, cosa que no es novedosa, pues hasta hay revistas sobre el tema. La ciencia médica tiene también trasfondos filosóficos, es decir, una filosofía de la medicina. Sin llegar hasta allá, veremos algunos aspectos que nos muestran ese vínculo.

Comenzaremos, pues, tratando de algunas aproximaciones de la filosofía a la medicina, viendo cómo se ha filosofado sobre la enfermedad (y, de rebote, sobre la salud). Para pasar después a algunas reflexiones filosóficas sobre la muerte. Y culminar en algunos pensamientos sobre el sentido de la vida.

## HERMENÉUTICA DE LA ENFERMEDAD

Podemos hacer un ejercicio de hermenéutica reflexionando sobre la relación de la filosofía con la medicina. La filosofía ha tomado términos de esa ciencia, porque sirven para sus propósitos. Aquí se trataría de ver cómo y con qué fundamento. Es una investigación cabalmente hermenéutica, en la línea de las que realizó Michel Foucault. Él hizo un análisis acucioso de numerosas fuentes, antiguas y modernas.

Aquí encontramos que, en el fondo, se da el eterno problema de la relación cuerpo-alma (por más que ahora se le llame problema mente-cuerpo, *mind-body problem*). Éste atraviesa la historia. Al parecer, todo en el hombre es psico-somático. La hermenéutica está asociada a la semiótica, y con ambas los médicos desentrañaban los síntomas. Ya Sócrates comparaba las enfermedades del alma con las del cuerpo.<sup>1</sup> El filósofo es una especie de médico. Recuerdo que Ute Schmidt, en una conferencia, hacía ver a Sócrates como el psicólogo o psiquiatra de Alcibíades en el *Banquete*.

Hay que tomar en cuenta a Platón, en su referencia a Asclepio o Esculapio, porque era el dios patrono de la medicina. Éste fue sacado del vientre de su madre acabada de fallecer. Y, así, la medicina recorre el espacio entre la vida y la muerte. En eso hay resonancias médicas, pues la filosofía misma es un fármaco. No en balde Jacques Derrida habló de la farmacia de Platón, porque en ella hay fármacos,

---

<sup>1</sup>Platón, *Gorgias*, 480b.

y el fármaco, en cierta cantidad, puede ser medicamento y, en otra, veneno.<sup>2</sup> Además, hay algo interesante: el encantamiento como remedio, el cual se puede hacer por la retórica, como querían los sofistas. Se daba a la manera de la *katharsis* de la tragedia griega: una purificación, purga o curación, para obtener el equilibrio proporcional en el organismo. Con ello se recobra la noción de enfermedad como desequilibrio de la proporción cósmica, a la que aludían los pitagóricos, maestros de Platón.

Los sofistas usaban los ensalmos persuasivos, una especie de curación. Ellos desarrollaron la retórica, arte de persuadir, y por ello creían que podía devolver la salud. La oratoria tenía algo de hechizo, como magia. Esto se ve en Gorgias y su *Encomio de Helena*. Es el poder de la palabra sobre el alma. Encontramos allí una visión anticipadora de la psicología. Pero Platón oponía la filosofía a la retórica (es decir, a la sofística). Sin embargo, ya que según este gran pensador el *logos* podía ser mito o razonamiento, para explicar los mitos requería de la retórica. Por eso hablaba de una buena, distinta de la de los sofistas, esto es, una retórica filosófica: dialéctica. La retórica es como la medicina, por su poder de convicción.<sup>3</sup> Es la idea de la enfermedad psicosomática, por la vinculación del cuerpo con el alma. Con todo, hay algo extraño: para los griegos y, por ello, para Platón, la misma locura podía ser camino hacia la sabiduría.

<sup>2</sup>J. Derrida, *La diseminación*, Madrid: Ed. Fundamentos, 1975, pp. 91 ss.

<sup>3</sup>Platón, *Fedro*, 270b.

Pasemos a la modernidad. En ella los criterios epistemológicos de Platón se ven reforzados, por Descartes. El cuerpo era visto como máquina. Eso fue en el siglo XVII; y, en el siglo siguiente, La Mettrie verá a todo el hombre como máquina, en su libro *L'homme machine*.<sup>4</sup> Descartes trata al hombre de manera más mecanicista que Harvey, quien le parecía todavía demasiado vitalista y organicista. De hecho, Descartes tenía buen conocimiento médico, sobre todo de anatomía, según se ve en su *Discurso del método*. Para él, somos pensamiento y extensión. Pero el alma no es el timonel del cuerpo, como pensaba Platón.<sup>5</sup> Sin embargo, alma y cuerpo se unían en una glándula (la pineal), de manera bastante misteriosa. Y allí sigue la separación y aun oposición entre ellos. Por eso la utopía médica de Descartes era hacer a la medicina una ciencia exacta. No obstante, reconoce que no puede lograrlo; pero influyó en la medicina de su tiempo, en ese sentido.<sup>6</sup>

Hay una hermenéutica de la salud, la vemos al abordar la locura de acuerdo con Descartes. Es la imaginación descontrolada, o el demonio engañador. Ya Santa Teresa llamaba a la imaginación “la loca de la casa”.<sup>7</sup> Pero Descartes quiere superar las “extravagancias” de los escépticos, con la certeza

<sup>4</sup>Ver J. O. de la Mettrie, *El hombre máquina*, Buenos Aires: Eudeba, 1962 (2a. ed.).

<sup>5</sup>R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, VI, Madrid: Gredos, 1987, p. 73.

<sup>6</sup>M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI, 1989, p. 140.

<sup>7</sup>Sta. Teresa de Ávila, *Libro de la vida*, cap. 17, n. 7, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 1962, p. 69: “No se haga caso de ella más que de un loco, sino dejarla con su tema”.



metafísica, más allá de la certeza moral. Pone a Dios como garante de la verdad. Foucault interpreta que Descartes excluía la locura; Derrida, que la incluía como posibilidad: loco o no, *cogito ergo sum*.<sup>8</sup> Esto nos hace ver que se estaba previendo la posibilidad del error, que sería la verdadera locura. También se examina el hospital, que significó encierro, y las experiencias de locura, que hay que “despatologizar”.

En cuanto a Nietzsche, hay que analizarlo como fisiólogo y como psicólogo. Es notable el modo en que Nietzsche llama la atención hacia el cuerpo, de manera que casi se puede hablar en él de una hermenéutica corporal o somática, es decir, basada en el cuerpo: con los sentidos, los sentimientos y las pasiones. Todo ello resultado de la voluntad de poder y del eterno retorno. Shuttera nos hace ver que Nietzsche fue bastante irónico al tratar a Descartes, pero que, en su etapa ilustrada o positivista (después de la romántica), se acercó más al pensador francés. Es un vitalismo y organicismo el del alemán. Su misma enfermedad lo hacía suspirar por la gran salud.

Nietzsche mismo se definía como psicólogo, y admiraba como psicólogos a los moralistas franceses, por ejemplo a La Rochefoucauld.<sup>9</sup> Nietzsche en su obra *Más allá del bien y del mal* lo ve como un ensayo de psicología. Así, en ambos registros (como fisiólogo y como psicólogo), Nietzsche hace crítica, es parte de su crítica de la cultura, de las institucio-

<sup>8</sup>J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Ánthropos, 1989, pp. 47 ss.

<sup>9</sup>F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, n. 36, México: Editores Mexicanos Unidos, 2000 (reimpr.), pp. 48-49.

nes, tan radical. Por ejemplo, criticaba la dicotomía cuerpo-alma, demasiado recalcada por el cristianismo. Prefiere verlas más unidas. Inclusive, no quiere negar el alma, sino conectarla más al cuerpo: que sean una unidad. Defiende al cuerpo dentro del sí mismo. Además, se ha escrito que de Nietzsche tomaron ideas los psicoanalistas. Todo ello lo sacaba Nietzsche de su propia autobiografía. Asimismo, criticaba la identidad, como lo hiciera en *El origen de la tragedia*; y, en lugar de ver como enfermedad el tener varias identidades, llama a hacerlo, a devenir otro, para llegar a ser uno mismo. En ese sentido, el teatro es la simulación, el simulacro. Por eso pone el histrionismo dionisiano como opuesto al teatro wagneriano.<sup>10</sup> Esa identidad fragmentada se revela en la palabra y el gesto. Son el guiño y la máscara, cosas interpretables, o sea, algo perfectamente hermenéutico. Incluso se llegó a pensar que Nietzsche fingía su locura, su enfermedad. Y se ha señalado que Nietzsche posiblemente había descubierto su propia farsa.<sup>11</sup> En su locura, entra en el silencio.

Avancemos hacia el presente, y enfoquémonos en Foucault, alguien que estudió como nadie la enfermedad. Él hizo la semiótica y la hermenéutica de las instituciones sanitarias. Es el biopoder. Por la medicalización, los hospitales han obtenido derecho sobre la vida y la muerte. Esto porque se han apoderado del cuerpo, así como de su salud y su en-

<sup>10</sup>F. Nietzsche, "Nietzsche contra Wagner", en *Obras completas*, Buenos Aires: Aguilar, 1959 (3a. ed.), vol. XI, pp. 201 ss.

<sup>11</sup>P. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires: Caronte Filosofía, 1995, p. 238.

fermedad. Algunos autores han discutido este concepto de biopoder, entre ellos Negri, Hardt y Agamben. A mí me gusta la interpretación de Agamben, en la línea de su teoría del *homo sacer*. Dice que en el estado de excepción el gobierno se arroga el poder de matar, de acabar con la vida humana. Para este autor, el *homo sacer* es el que puede ser victimado impunemente, por algún delito grave, que la sociedad o el grupo considera imperdonable.<sup>12</sup> Entre las muchas cosas que hizo Foucault estuvo la ontología del presente, que a mí me ha servido para devolver la ontología a la hermenéutica. Otra cosa que aportó es el cuidado de sí, que es también algo hermenéutico. En eso ha tenido continuadores, entre ellos Paul Rabinow, de Berkeley, adalid del genoma humano, y Lucien Sfez, de París, con su ideal de la salud perfecta.

De ahí han surgido algunas interesantes utopías de la salud. Ahora tenemos otras, pero igualmente incumplibles, como la de la *Gran Salud*. Por eso, podemos decir que, en todo caso, la analogía de la salud ha llevado a la retórica-hermenéutica, con sus ensalmos, persuasiones, etc., que sólo afectaban a la psique. Inclusive, a Nietzsche sus dolores lo hicieron hacer sus grandes obras, lo cual es muy verosímil. Foucault dejó, en sus continuadores, grandes proyectos sobre la salud, como en Rabinow y en Sfez, pero siguen pendientes. Queda mucho por hacer.

El trabajo de Foucault ha dado, pues, frutos. Laboró con numerosas fuentes y con interpretacio-

<sup>12</sup>G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia: Pre-textos, 2006 (2a. reimpr.), p. 16.

nes agudas de las mismas. Por eso ha tenido continuadores, que benefician mucho a la filosofía actual. Y yo deseo añadir algunas reflexiones.

Se harán acerca de la muerte, en la línea foucaultiana del cuidado de sí, que es una hermenéutica del sujeto. Pero aquí será una hermenéutica analógica de sí mismo. Para ir más allá del cuidado de la salud corporal, y llegar al de la salud filosófica. Porque también en la filosofía hay salud y enfermedades. Sin embargo, lo que más inquieta es la muerte. Por eso pasaremos a ella.

#### LA MUERTE

Y es que el tema de la enfermedad nos lleva al de la muerte. Con respecto a ella, la reflexión siempre ha sido que es el término de todo y que es la posibilidad más firme y clara. Pero el hombre moderno no quiere pensar en la muerte. Sin embargo, el ser humano que no es capaz de hacerse esa pregunta y de entrar en sí mismo para meditar en ella está perdido, distraído, divertido, desviado del camino; divertido en el sentido de extraviado.

Llega a ser un tema tabú. Pero hay que recuperar lo que hacían algunas culturas antiguas, que afrontaban la muerte de manera directa y sin ambages. De hecho, la meditación de la muerte era meditación de la vida.

La muerte ha perdido su encuadre social. Casi está prohibido hablar de ella. Por eso los jóvenes no están preparados para la vida. El hedonismo ambiente hace que se reprima ese pen-

samiento. Se inhibe con distracciones. Es lo que decía Pascal.<sup>13</sup>

La muerte ya no tiene sentido comunitario.<sup>14</sup> En hospitales muy modernos se deja que el enfermo muera solo, hasta con algún guardia de seguridad a la puerta de la habitación, para que nadie entre y el moribundo pueda “morir en paz”, pero en soledad. Es como morir en el abandono. También se evitan los sepelios. Pero no sólo hay que pensar en la propia muerte, sino en la de los otros, los seres queridos, familiares y amigos.

Pero, como sostenía Freud, se da el retorno de lo reprimido. Y, así, se llega a dar culto a la muerte en algunos países, como México. Hasta religiosa: la Santa Muerte, con rituales y danzas prehispánicas. O se cultiva lo siniestro, lo oscuro (“darketos”). En países “subdesarrollados” o no muy modernizados, desde niños se los confronta con la muerte.

Freud decía que nadie quiere imaginar su propia muerte, pues en el inconsciente estamos seguros de que somos inmortales.<sup>15</sup> El creerse inmortal es un rasgo del narcisismo, el cual es la fuente de la enfermedad mental. Siempre estamos haciendo proyectos, como si no fuéramos a morir. Con todo, hay un miedo a la muerte que es normal, pero hay otro que es patológico. Y este último es el que se ha fomentado.

---

<sup>13</sup>B. Pascal, *Pensamientos*, Madrid: Sarpe, 1984, n. 201.

<sup>14</sup>M. Fernández del Riesgo, *Antropología de la muerte*, Madrid: Editorial Síntesis, 2007, pp. 172-173.

<sup>15</sup>S. Freud, “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, en *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 2110.

La muerte causa angustia, y es normal. Para evitar caer en la depresión o melancolía, hay que ir aceptando la propia limitación, nuestro ser contingente. Y para eso hay que meditar en el sentido de la vida, en la finalidad de la existencia; o, como decía Heidegger, en el sentido del ser. Buscar una razón de ser, una razón suficiente, que nos haga esperar la muerte en medio de una actividad que nos dé plenitud. Al menos no inhibiendo su pensamiento, sino integrándolo a la vida.

En cambio, se da el espectáculo de la muerte, en el cine, la televisión y los medios. Pero se la ve como algo exterior, “de los otros”, desconocidos. Se muestra la violencia que produce muertes, la de las guerras, la del crimen, etc. Del Riesgo la llama la “banalización” de la muerte,<sup>16</sup> como antes hablara Hannah Arendt de la banalización del mal.<sup>17</sup> Ver tanta muerte en los medios insensibiliza ante la muerte real, no filmada.

Del Riesgo propone que la sociedad alcance un tratamiento simbólico de la muerte, pues se ha perdido. Se venden filmaciones de asesinatos reales (películas *snuff*). Una especie de pornografía sádica, fruto de una sociedad enferma. Lo macabro se ha vuelto espectacular, como se ve en numerosas películas. En Internet se presentan procesos de muerte por enfermedad y otras cosas como suicidios. “Todas estas consideraciones proporcionan argumentos a la conclusión de que, en la sociedad con-

<sup>16</sup>M. Fernández del Riesgo, *op. cit.*, p. 177.

<sup>17</sup>H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 1999.

temporánea, la elusión de la muerte produce, paradójicamente, productos obscenos y grotescos. En definitiva, ¿qué lejos estamos hoy de de aquella preocupación de nuestros antepasados por una asunción serena y personal de la muerte! El convencimiento de lo importante y trascendental que podía ser una buena disposición ante la muerte próxima, motivó la oración piadosa: ‘*A subitanea et improvisa morte, libera nos, Domine*’. Por el contrario, en la hedonista sociedad occidental, la buena muerte, comenta irónicamente nigel Barley, es la que ‘llega de pronto y sin aviso, como el infarto ante el noveno hoyo, y altera el discurrir de la existencia lo menos posible’<sup>18</sup>. Con todo, para no desvirtuar nuestra vida, tenemos que meditar en la muerte, que siempre ha de llegar.

Hay que tomar una actitud analógica ante la muerte. Ni unívoca, como algo siniestro, a lo que se le tiene demasiado miedo. Ni equívoca, aparentando que no se le tiene miedo, como hacían los griegos, según los alababa Nietzsche y lo paliaba con el eterno retorno, sucedáneo de la resurrección de los muertos. Una postura analógica, reconocedora de la angustia y la tristeza ante ella, pero también con la esperanza de que la vida continúe, se transforme.

## EL SENTIDO

La enfermedad y la muerte nos conducen a la reflexión sobre el disfrute de la vida, a esa aspiración de plenitud al estar deambulando por la existencia. Me parece que es un aspecto de la antropología filosófica. Tiene que ver con el sentido que le demos.

<sup>18</sup>M. Fernández del Riesgo, *op. cit.*, p. 178.

Dicho sentido se coloca en el afecto, pero en el del amor en sus diversas dimensiones o manifestaciones. Aristóteles y santo Tomás ponían el amor como una de las pasiones del alma. Ahora suele ponerse como un sentimiento. ¿Qué diferencia hay en esto?

Entendemos ahora las pasiones como afectos intensos; inclusive, los estoicos los veían como malos, mientras que otros, como el Aquinate, los veían como indiferentes, y susceptibles de ser buenos o malos de acuerdo con el sesgo que les damos. Y ahora se considera que los sentimientos son afectos suaves, no intensos. Pero se pueden acercar a que coincidan con las pasiones.

Mi amigo, recientemente fallecido, Andrés Ortiz-Osés llegó a una postura mediadora muy parecida a la mía, si no es que coincidente. Él contrastaba la hermenéutica objetivista de Grondin con la subjetivista de Vattimo.<sup>19</sup> Y planteaba una salida intermedia. Un objetivismo-subjetivismo en la ciencia y un subjetivismo-objetivismo en la hermenéutica.

Es el viejo *dictum* de Nietzsche de que no hay hechos, sino sólo interpretaciones. Pero Ortiz-Osés dice que ni sólo hechos ni sólo interpretaciones, sino hechos interpretados. Es lo mismo que yo he planteado en uno de mis escritos.<sup>20</sup> Optar por el objetivismo duro es un realismo demasiado ingenuo, y

<sup>19</sup>A. Ortiz-Osés, “Coloquio”, en J. Martínez Contreras (ed.), *La faena de existir*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2011, p. 33.

<sup>20</sup>M. Beuchot, “Acerca del *dictum* de Nietzsche: ‘No hay hechos, sólo interpretaciones’. Hacia un perspectivismo analogizante”, en *Sapere aude!* (UAZ, Zacatecas), n. 1 (2006), pp. 5 ss.



optar por el subjetivismo es un idealismo demasiado alucinado.

El objetivismo duro es empirismo obtuso, y el subjetivismo duro es solipsismo sin salida. Hay que hacer confluír esos contrarios. Pero no en una síntesis dialéctica como la hegeliana, sino con una confluencia o *coincidentia oppositorum*. De modo que no hay *natura naturans* ni *natura naturata*, sino *natura naturans atque naturata*.

El mismo parece estar de mi lado cuando alude al diálogo que mantuve con Grondin, en el que este último veía mi postura como más inclinada hacia el equivocismo que al univocismo. Pero es que ésa es la condición de la analogía, es una semejanza que se inclina más a la diferencia que a la identidad. Expresa: “Para que no haya dudas sobre su posición, el propio Grondin ha dialogado con la hermenéutica analógica de M. Beuchot, a la que ha achacado cierto desequilibrio equivocista en nombre de la propia concepción univocista grondiniana. Con ello nuestro autor se sitúa a favor de un ser que trasciende al hombre, frente a la visión posmoderna de un ser que ‘es’ por el hombre”.<sup>21</sup>

Pero Ortiz Osés, ha aceptado mi hermenéutica analógica, cuando dice: “Podemos replantear la cuestión hermenéutica de fondo con ayuda del concepto de analogía, recuperado por nuestro común amigo M. Beuchot. Por una parte la analogía permite situarse en el medio entre el univocismo u objetivismo (realismo) y el equivocismo o subje-

<sup>21</sup>A. Ortiz-Osés, “Heidegger y el ser-sentido (con una nota sobre J. Grondin)”, en J. Martínez Contreras (ed.), *op. cit.*, p. 71.

tivismo (relativismo). Pero cabe también concebir la analogía ya no sólo como el medio, sino como la mediación entre esos extremos”.<sup>22</sup> Siempre se trata de un encuentro. El encuentro de hombre y mundo, de sujeto y objeto. Es la pugna entre el realismo y el idealismo, aquí planteada en una mediación que es la de un realismo crítico, es decir, no ingenuo ni dogmático.

Se puede hablar aquí de un realismo idealista o de un idealismo realista, como el que plantearon Charles S. Peirce y Nicholas Rescher. Un idealismo que no se queda en el sujeto, sino que puede salir de él válidamente.

La búsqueda de un término medio era vista como virtuosa. La búsqueda de una vía media, entre dos extremos, era vista como sutileza. Y la sutileza era la virtud del hermeneuta. Era el espíritu de fineza, según Pascal. Finura para distinguir. No en balde Escoto, en la Edad Media, era el doctor sutil, porque encontraba distinciones donde los demás no las veían, como la distinción formal *ex natura rei* o *a parte rei*, intermedia entre la distinción real, de Santo Tomás, y la distinción de razón o puramente mental, de Ockham, a quien las demás le parecía que multiplicaban los entes sin necesidad o sin razón suficiente.

Aquí hay que colocarse entre Bachofen y Hegel, entre el mito absoluto y la razón absoluta, entre el misterio absoluto y el saber absoluto. Habrá un saber relativo, que es lo mismo que un no-saber relativo, parecido al de los místicos, o por lo menos en la misma línea de humildad y abajamiento.

---

<sup>22</sup>*Ibid.*, p. 73.

Por algo el ser humano era visto por los medievales como horizonte intermedio entre la pura materia y el espíritu puro. No se trata de ver, como Schelling, a los minerales con un espíritu mínimo, ni al espíritu como el “interior” de la materia, como Teilhard de Chardin. Sino que se trata de ver al hombre como materia espiritualizada, o como espíritu encarnado, es decir, como confín del universo, punto medio entre lo material y lo espiritual. Lo metafísico, lo ontológico, está entre lo físico y lo teológico.

En el ser humano coexisten y conviven el cuerpo y el alma o la mente. Por eso Zubiri hablaba de una inteligencia sentiente o un sentido inteligente, buscando esa tierra media. Por eso el afecto tiene como sus dos polos la ternura y la agresión, y se coloca entre el deseo y el rechazo. El hombre es cuerpo espiritualizado y espíritu corporeizado. Se da en él lo que Merleau-Ponty llamaba la carne, mediadora entre el cuerpo y el espíritu. O es como el alma, intermedia entre el cuerpo y el espíritu según los Santos Padres antiguos y los gnósticos.

Entre el deseo y el rechazo se sitúa el amor, la virtud de la caridad. Es la limitación de uno y otro. Es el ágape cristiano, entre el erotismo de los epicúreos y el desinterés de los estoicos. Es Hermes, entre Apolo y Dioniso, pues era el que podía pacificar a esos dos hermanos peleados entre sí. Los apaciguaba como pacificó a las dos serpientes que luchaban, lo cual quedó como símbolo en su caduceo.

Allí se da, entre el egoísmo y el altruismo, la solidaridad. Otra vez la caridad. Entre las ideas claras, de Descartes, y las ideas oscuras, están las ideas claroscuras, del Barroco. El afecto está entre

la razón y la emoción, como dijo Spinoza, que cada quien juzga según su afección.<sup>23</sup> Es decir, entre la razón pura, teórica, y la razón impura, práctica, está la razón purificada, teórico-práctica.

Entre el sentido literal y el sentido alegórico está el sentido simbólico. No tiene la evidencia o mostración del literal, pero tampoco el ocultamiento del alegórico. Tiene un ocultamiento descubrible. Así, en el problema de los universales, entre el platonismo y el nominalismo está el aristotelismo o realismo moderado.

Ni afirmación rotunda ni negación rotunda, sino denegación, que negando afirma, como lo vio Freud y lo repitió Derrida.<sup>24</sup> Está en el presente, ni en el pasado ni en el futuro, pero recordando el pasado y previendo el futuro, aunque no pueda borrar el pasado ni determinar el futuro.

Kant definió la Ilustración como mayoría de edad. Pero se ha entendido como pérdida de la simbolicidad (cosa que no quiso él como se ve en la tercera Crítica).<sup>25</sup> Se ve al mito como minoría de edad, y al signo como mayoría de edad. Pero entre ambos está el símbolo, pues tiene una base mitológica y un techo racional. O quizás el cimiento es racional y el techo es mitológico, con un aspecto racional profundo y hasta oculto, y con una fachada mitológica aparente. Con esa apariencia de mito, el símbolo esconde una racionalidad profunda. Por eso el símbo-

<sup>23</sup>B. Spinoza, *Ethica*, III, 39.

<sup>24</sup>J. Derrida, "Cómo no hablar. Denegaciones", en *Ánthropos, Suplementos*, n. 13 (marzo 1989), pp. 3-29.

<sup>25</sup>I. Kant, *Crítica del juicio*, § 58.

lo alude a nuestro sentimiento (mito), pero provee de fundamento a la razón.

Lo anterior ha sido una actitud hermenéutica ante la vida. Es búsqueda del sentido de la vida. Sin ese sentido no se puede vivir. Todo hombre lo busca. Somos animales hermenéuticos (según expresión de Luis Cencillo). Existimos interpretado y comprendiendo (como lo asentó Heidegger). Por eso hemos hecho este ejercicio hermenéutico. Y parece que lo hemos hecho con fruto, con buenos resultados, para nuestra vida y para nuestra teoría. Porque, como decía Santo Tomás, primero es la vida y luego la teoría (*Prius vita quam doctrina*).<sup>26</sup>

## CONCLUSIÓN

De esta manera, hemos recorrido el espacio entre la vida y la muerte, pasando por la enfermedad. Es la hermenéutica de la salud, que también es hermenéutica de la vida. No es válido ocultar la posibilidad de la enfermedad ni de la muerte, pues son cosas que nos asedian. Y lo mejor es tener conciencia de ellas, pues se relacionan con el sentido de la existencia, el cual es muy necesario para todos nosotros.

---

<sup>26</sup>Sto. Tomás de Aquino, *In Matthaeum*, V, lect. 4, n. 458.



## CAPÍTULO 5. LA VERDAD EN LA FILOSOFÍA POSMODERNA: HACIA UN REALISMO ANALÓGICO

### INTRODUCCIÓN

**E**n lo que sigue me propongo hablar del concepto de la verdad tal como se ha dado en la filosofía posmoderna. Por supuesto que solamente lo abordaré en algunos de sus representantes más connotados. Esto nos hará ver el desenvolvimiento que ha tenido esa noción en esta época. Después hablaré de algunas corrientes nuevas, ya sucesoras de la posmodernidad, en las que se recupera, de manera extraña pero decidida, el realismo y una idea de verdad más firme.

Por lo que se ve, los filósofos posmodernos solamente han querido debilitar el concepto de la verdad, pero con un riesgo muy notorio de incurrir en el relativismo exagerado. Eso puede llevar, a la larga, al escepticismo. De hecho, estos pensadores muestran una tendencia muy pronunciada hacia el nihilismo. Así se comprende por qué han surgido recientemente corrientes que vuelven a proponer y a defender el realismo en la teoría del conocimiento. Lo cual manifiesta que la posmodernidad ya está de salida, ya dio de sí y está agotada, exhausta. Ciertamente cumplió su misión histórica, según diría Hegel, pero ya le toca declinar y desaparecer. Trataré de señalar los pasos principales de este proceso.

## BAUDRILLARD, LIPOVETSKY Y BELL: LA CARA SOCIOLÓGICA DE LA VERDAD

Comencemos con algunos autores que abordan la posmodernidad más bien desde la sociología que desde la filosofía, aunque también está involucrada esta última.<sup>1</sup> Son Jean Baudrillard (1929-2007), Gilles Lipovetsky (1944-) y Daniel Bell (1919-2011); hacen el abordaje sociológico de la posmodernidad, aunque con tintes bastante diferentes.

En el caso de Baudrillard, él señala el pesimismo de una sociedad post-marxista que cada vez se hunde más en la deshumanización, por el consumismo de los productos culturales.<sup>2</sup> Cuando Baudrillard vino a México, con Michel Maffesoli, a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, el 24 de septiembre de 2001, Maffesoli manifestaba algún optimismo, por el poder de lo simbólico, que podía señalar hacia algún sentido; pero Baudrillard parecía encarnar la depresión endógena de la cultura de hoy en día. Pude conversar con ambos, y percibí en Maffesoli cierta esperanza, pero en Baudrillard ninguna. Para éste, la verdad ya había desaparecido, y solamente quedaba la seducción, la cual se hace principalmente en los medios de comunicación, que arreglan la realidad como si se tratara de una escenografía.

---

<sup>1</sup>M. Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México: Editorial Torres, 2019 (3a. ed.), pp. 47 ss.

<sup>2</sup>J. Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, México: Siglo XXI, 1977 (2a. ed.), p. 254.



De manera parecida a Baudrillard, Lipovetsky, que fue traído en dos ocasiones al Departamento de Comunicación de la Universidad Iberoamericana de México, insistía en su idea de que estamos en la era del vacío y sólo nos queda la post-moral. De modo muy semejante a Baudrillard, ve el sinsentido de la época actual, con un pesimismo parecido, sin que se alcancen a ver algunas directrices optimistas que abran puertas en alguna dirección.<sup>3</sup> En consecuencia, estamos en la época de la post-verdad. La verdad, junto con la epistemología y la ontología, fueron metarrelatos, y éstos han caído; ahora sólo caben microrrelatos, que son demasiado débiles como para comprometer a un realismo o a una ética fuerte y consistente.

Por último, entre los sociólogos, suena el llamado que hace Bell a un nuevo contrato social, cosa que se muestra como un grito desesperado, y el señalamiento que hace hacia la conciencia del pasado histórico americano, en su tradición democrática, se parece mucho al de Richard Rorty, así como su insistencia en la justicia y la equidad suena mucho a lo que fueron los afanes de John Rawls. Bell se ocupa en señalar las contradicciones internas del capitalismo neoliberal.<sup>4</sup> Sin embargo, no parece ser mucho lo que se ha logrado en la práctica, y ese hedonismo nihilista al que él apunta sigue su curso, al parecer, inexorable. Llama la atención su

---

<sup>3</sup>G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona: Anagrama, 1993 (6a. ed.), pp. 70-71.

<sup>4</sup>D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1977, p. 89.

idea de recuperar lo sacro, después de la desacralización y secularización tan grande que ha habido en la modernidad; pero da la impresión de que su realización está todavía muy lejana. En todo caso, el concepto de verdad se ve muy disminuido en este autor, en consonancia con el debilitamiento de los conceptos que se ha dado en este movimiento de la posmodernidad.

#### FOUCAULT: LA REVUELTA CONTRA LA IMPOSICIÓN DE LA VERDAD

Michel Foucault (1926-1984) fue uno de los iniciadores de la filosofía posmoderna. Hizo la semiótica de lo que los otros no quisieron hacerla. Así, él se dio al estudio de la historia de la enfermedad; también abordó la historia de la prisión; y lo mismo la historia de la sexualidad. Se centró en lo que se considera la anomalía e incluso la abominación, como la locura y el crimen. También analizó el racismo y la homosexualidad. Vinculó el crimen con la locura y con la política, tal como se ha dado en Francia desde el siglo XVIII, tanto en el castigo del cuerpo como en el del alma. Encontró que la misma noción de crimen depende de la institución social. Poco a poco la crueldad se fue convirtiendo en pseudoindulgencia, y paulatinamente se fue juzgando más al alma que al cuerpo. Ahora el poder psiquiátrico es el que castiga. Tiene como designio proteger el poder político, ya que se castiga en función del daño hecho al pacto social. El moralismo, o la moralización, aumenta el inmoralismo; el puritanismo aumenta

la delincuencia. Los expertos crearon las normas, crearon la noción de lo normal. Las terapias y los castigos readaptativos están hechos para perpetuar el crimen. Es que el crimen vive del castigo. Crimen y castigo se necesitan. Además, el poder se enmascara en el saber. Nuestro autor hace la historia de estos elementos de la modernidad, que piden ya un paso a la posmodernidad.<sup>5</sup>

En Foucault se ve la muerte del sujeto, del hombre, del humanismo. Esto tiene un sentido muy especial. No se trata de una extinción del hombre como especie, ni de los individuos, sino de la individualidad. No se ha dado por algo que el hombre haya preparado, o haya maquinado Foucault, sino por la fuerza de las teorías que se han elaborado últimamente (así, tampoco se podría decir que “por la fuerza de las cosas”); es decir, es algo que ya se venía gestando en las corrientes que se entregaban al estudio del hombre. Según él, todo ello es producto del estructuralismo. El ser humano queda en ser tan sólo un elemento de la relación, fundido o fusionado en la estructura, es función de los ingredientes, está perdido en el funcionalismo. El estructuralismo, aplicado a las ciencias humanas, sobre todo a las que más de cerca tienen que ver con él como individuo, a saber, la psicología y la antropología, conduce a esas consecuencias. La psicología había encontrado su principal representante en el psicoanálisis, y el psicoanálisis que se había integrado al

---

<sup>5</sup>F. Betancourt Martínez, *Historia y lenguaje. El dispositivo analítico de Michel Foucault*, México: UNAM-INAH, 2006, pp. 103 ss.

estructuralismo era el de Lacan; así, el psicoanálisis lacaniano llevaba a la muerte del sujeto. La antropología había llegado a ser sobre todo etnología, en las manos de Lévi-Strauss, y la etnología desterraba de su campo la noción de sujeto. No sólo por inserrible, sino porque ni siquiera existía en ella, ni siquiera aparecía en sus registros. De esta manera, a Foucault, que pone la etnología y el psicoanálisis lacaniano como las disciplinas fundamentales del conocimiento del hombre (y, además, en las ciencias sociales, se aplicaba el marxismo, también estructuralizado, por obra de Althusser), se le presenta el hecho incontestable de que esos saberes conducen a la desaparición del sujeto, a la exclusión del hombre y del humanismo. Con ello se debilita la noción de verdad, hasta casi evaporarse.

Pero, según Foucault, la exclusión del sujeto, la muerte del hombre, también tiene fundamento en la realidad, ya que la policía vigila y no sabe a quién; los libertarios proclaman libertad y no son libres, por no reconocer sus determinaciones ni las que imponen a los otros. Por ello ni siquiera el marxismo puede liberar al hombre de esas clínicas y prisiones, ya que él mismo está regido por ellas y las produce. Sólo quedaría la salvación por el conocimiento, que puede orientar el poder. Hay que hacer que el poder esté del lado del conocimiento, y no de la represión. Aunque Foucault no alcanza a decir con la deseada precisión cómo se puede estructurar eso, lo deja marcado.<sup>6</sup> Con eso, el concepto de

<sup>6</sup>M. Beuchot, "La recuperación de la persona por la pena jurídica. A propósito de Foucault", en *Hiperbórea*, III/3 (2012), pp. 17-25.

verdad quedaba sumamente debilitado y desvaído, vinculado a la política.

Sin embargo, al final de su trayectoria, Foucault recuperó la noción de sujeto, en sus estudios sobre la *epimeleia* o cuidado de sí, y en su hermenéutica del sujeto, que consideró como una especie de dirección espiritual.<sup>7</sup> Más que en acabar con esa noción de sujeto, se interesa en las formas de la subjetivación, que dependen mucho de la concepción de ser humano que se tiene. Con esa noción de sujeto, amortiguada y debilitada, pero suficiente, pudo defender los derechos humanos de los migrantes, que ya eran un problema en Francia desde ese entonces. Y, de paso, reconstruyó la ontología.

Eso es lo que me llama poderosamente la atención en Foucault: su relación con la ontología. Siempre se manifestó desconfiado o cauteloso con ella. Pero al final de su vida hablaba de una ontología del presente. En un curso que dio en 1983, un año antes de morir, y que lleva por título “¿Qué es la Ilustración?”, dice: “¿Qué es eso de nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles?” No se trata aquí de una analítica de la verdad, se tratará de aquello que se podría llamar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos, y me parece que la elección filosófica con la

---

<sup>7</sup>M. Beuchot y R. Blanco Beledo, “Cuidado de sí y dirección espiritual. Foucault y los moralistas casuistas”, en *Fermentario*, revista virtual del Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay – Faculdade de Educação, Universidade de Campinas, São Paulo, Brasil, n. 8 (2014), pp. 1-15.

que nos encontramos confrontados actualmente es ésta: cabe optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es esta forma de filosofía que, de Hegel a la Escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que he intentado trabajar”.<sup>8</sup> Es decir, veía que había que mitigar y moderar las pretensiones de la ontología, que había querido —sobre todo en la modernidad— absolutizarse absolutizando al sujeto. Ve que es necesario asirse a una tabla ontológica de salvación que evite nuestro naufragio en el mar sin fondo que queda tras la pérdida de los fundamentos. Una ontología modesta y sobria, consciente de sus límites o sus limitaciones, pero ontología, al fin y al cabo: una ontología del presente, es decir, centrada de manera especial en lo particular y contingente, esto es, en lo dinámico de la realidad, y no tanto en lo que podría abstraerse como universal y necesario. Y eso lo dice precisamente en un libro que, significativamente, lleva el título de *Saber y verdad*.

Siendo uno de los principales iniciadores de la posmodernidad, Michel Foucault asumió un tópico que viene siendo clásico en esta corriente, a saber, que la verdad tiene una connotación política, y que sirve para los absolutismos o totalitarismos. De hecho, llegó a pedir la destrucción de la filosofía,

---

<sup>8</sup>M. Foucault, *Saber y verdad*, Madrid: Eds. La Piqueta, 1985, p. 207.

porque servía para oprimir. Inclusive, para ver su rechazo de la verdad por motivos prácticos, llama la atención esta frase suya: “La filosofía es un instrumento de opresión y es necesario destruirla por todos los medios”.<sup>9</sup> Es, así, una ruptura —ética y política— con el concepto clásico de la filosofía.

Con todo, Foucault volvió a elementos filosóficos clásicos. Por ejemplo, regresó a la noción de sujeto. El gran crítico de la misma que fue él, al final de su trayectoria, cuando estudiaba la *epimeleia* o cuidado de sí, y practicaba la hermenéutica del sujeto, expresó que no le interesaba tanto rechazar la subjetividad como comprender los procesos de subjetivación que seguimos. Igualmente, él, que fue tan crítico con la metafísica, reconoció al final que necesitaba algo de ontología para defender los derechos humanos de los migrantes, a los que apoyó en ese momento en Francia. Por eso ideó una ontología del presente, es decir, no con pretensiones de eternidad y universalidad, sino situada en la historia, y que nos diera el conocimiento del ser humano, de lo que ha sido en los últimos cien años. De modo que al final aceptó la ontología.<sup>10</sup> Ella nos hace ver que Foucault quiso rebajar las pretensiones de la ontología, debilitarla, no matarla. Fue la actitud de los posmodernos: rebajar la noción de verdad, pero con el peligro de relativizarla demasiado.

---

<sup>9</sup>En *Le Nouvel Observateur*, 9 février, 1970.

<sup>10</sup>F. Navarro, *El sujeto en Foucault y Deleuze*, tesis de doctorado en Filosofía, FFyL, UNAM, México, D.F., 2000.

## LYOTARD: LA VERDAD COMO METARRELATO

Jean-François Lyotard (1924-1998) trató de llamar a la conciencia de que todo está en una gran crisis. La filosofía misma lo está, lo están el saber y el actuar. Vuelve a las preguntas de Kant: “¿Qué puedo conocer?” y “¿qué puedo hacer?”, pero ya sin la otra pregunta: “¿qué puedo esperar?”. Esperanza ya no parece haber ninguna. Al menos no en el sentido tradicional. La esperanza de salvación es uno de los metarrelatos que cayeron.<sup>11</sup> Lo único que parece quedar es una especie de resistencia, no demasiado fuerte ni demasiado consciente, frente a la seudorracionalidad del capitalismo reinante.

Aquí se ve la profecía del propio Lyotard encontrando su cumplimiento, a saber, los metarrelatos han caído. Sólo queda prolongar el diferendo, la diferición, lo que se difiere, que es, en el fondo, la caída misma de la filosofía. Sólo se dan los acontecimientos aislados, fragmentarios, desunidos. La forma que adquieren es movедiza, casi deleznable. En cuanto a la ley, no parece haber alguna, o, en todo caso, una también de aplicación restringida, casi contingente, no necesaria, a veces hasta se diría que innecesaria. Es el imperio de la diferencia imponiéndose por sí misma, y casi sin esfuerzo, al imperio de la identidad, que ha quedado desbancado. El mundo podrá globalizarse, intentará universalizarse, pero lo que va a quedar sin duda será la fragmentación y la inconmensurabilidad de lo diferente.

---

<sup>11</sup>J.-F. Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid: Cátedra, 1987 (3a. ed.), p. 78.



Por lo demás, Lyotard ha puesto buen cuidado en recusar todas las acusaciones que se le han hecho de irracionalismo, terrorismo intelectual, liberalismo cándido, neoconservadurismo, cinismo, nihilismo, etc. La constante que se ve en la defensa que hace de sí mismo es devolver los cargos. No es la posmodernidad, sino la modernidad misma, la que ya era irracionalista, terrorista, liberal, neoconservadora, cínica, nihilista, etc., al menos de una manera larvada, si no es que oculta y disfrazada. Dice que todo ello se ve en el capitalismo reinante, el cual sacude violentamente las raíces marxistas de Lyotard. Más bien él lucha y resiste a la seudorracionalidad del capitalismo, a su terrorismo verdadero, a su liberalismo falso y falazmente emancipatorio, a su trasfondo cínico y nihilista, por los resultados a los que conduce. De una manera muy parecida a los de la Escuela de Fráncfort (Adorno y Horkheimer, pero también Benjamin), realiza una crítica de la modernidad con una dialéctica bastante negativa, que le muestra los ángulos oscuros de la misma. La modernidad se pretendía luminosa, pero ha desembocado en una oscuridad que hay que denunciar y contra la que hay que resistir.

En esta lucha contra los metarrelatos, se ve cuestionada y minada la epistemología, con su pretensión de verdad; con lo cual, el mismo concepto de lo verdadero es puesto en tela de juicio y en crisis. Sólo quedan microrrelatos, por lo que el epistemológico de la verdad queda reducido a una leve esperanza.

## DELEUZE: LA VERDAD RIZOMÁTICA

Veo un caso distinto de los demás posmodernos en Gilles Deleuze (1925-1995). Su idea de la verdad es como un rizoma, algo adventicio y accidental.<sup>12</sup> Su filosofar es un intento continuo de preservar la diferencia, para que no sea devorada por la mismidad o identidad; pero también es un deseo de no renunciar a la identidad, sino compagnarla con la diferencia. Por eso se nos muestra tan complejo y rico su pensamiento (ya que la preservación de lo equívoco en el seno de lo unívoco es precisamente la distensión que se da en la complejidad).

Nuestro autor busca, sin embargo, diversas formulaciones, porque ve que la filosofía consiste en construir entramados de conceptos; si no, se trata de una mala filosofía y de una filosofía mala. Trata de conjuntar lo unívoco con lo equívoco (la cascada de los entes con el riachuelo del ser, el devenir con la fijeza).<sup>13</sup> Pero esa unión de la univocidad con la equivocidad es muy sutil, ya que no es ninguna de ellas dos, sino que las equilibra en su seno, aunque en diferentes niveles (la equivocidad se da en el plano de lo ontológico, la univocidad se da en el plano de lo semiológico). Es decir, la equivocidad es lo que viene a ser real, lo unívoco es más bien pensado y lingüístico. Así se resguarda el Acontecimiento, que es lo que importa, y él es individual, singular, irrepetible y además contingente o momentáneo,

---

<sup>12</sup>G. Deleuze - F. Guattari, *Mil mesetas*, Valencia: Pre-textos, 1988, p. 29.

<sup>13</sup>G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid: Júcar, 1988, p. 89.

no esencial sino dinámico, deviniente, es decir, en devenir.<sup>14</sup> A mí me parece que con esta conjunción de la univocidad y la equívocidad está buscando, en el fondo, la analogía, ya que ella se coloca entre ambas.

En todo caso, creo que Deleuze tiene un ideal complejo, por lo cual trata de preservar la diferencia pero sin renunciar a la identidad, a saber: fusionándolas en un orden diverso, en un pensamiento distinto, múltiple y organizado, rico y susceptible de tener un rostro humano. De manera innegable se manifiesta en él, con mucha honestidad y evidencia, este deseo que ahora se va extendiendo cada vez más de integrar, en lugar de eliminar y negar; de enriquecer, en lugar de reducir y filtrar; y es algo que no se puede lograr más que intentando hacer conmensurables lo único y lo diverso, lo fijo y lo mutable, lo cual, desde antiguo, se trató de hacer y fue la reflexión con la que surgió la filosofía. Sobre todo, se trató de hacer con la noción de analogía.

Una cosa que me parece importante y sumamente interesante en Deleuze es que, a diferencia de lo que se le ha atribuido, él no es un negador de la ontología o metafísica. Sí es una voz de la conciencia que nos hace volver la vista hacia una ontología no pretenciosa ni endurecida, sino dinámica y dúctil, morigerada y debilitada, en el sentido de no tener las exigencias y presunciones de la metafísica moderna. Eso me parece sin duda muy benéfico, ayuda

---

<sup>14</sup>M. Beuchot, "La función del filósofo en el siglo XXI: La postmodernidad como contexto del fin de este siglo y comienzos del siguiente", en *Logos* (México), 22/64 (1994), pp. 11-22.

a replantear la ontología (y no a tirarla por la borda, lo cual sería tanto como arrojar al niño junto con el agua sucia de la bañera), a buscar una en la que la diferencia y el devenir sean respetados y acogidos.<sup>15</sup>

Así, pues, Deleuze también, de manera muy parecida a Foucault, recuperó la ontología. Llegó a decir que hacer filosofía es hacer ontología. Y que la verdadera ontología ha sido la de Juan Duns Escoto, el campeón de la univocidad. Por eso se le veía una gran veneración por los univocistas, como Spinoza y Bergson, a los que dedicó sendos estudios. Sin embargo, él mismo decía que era univocista-equivocista, porque consideraba unívoco al ser, y equívocos a los entes. Pero eso no es otra cosa sino la analogía, que consiste en tratar de conjuntar la parte unívoca y la parte equívoca que se da en la realidad. Era analogista *malgré soi*, a pesar suyo. Por eso, además de que recuperó la ontología, ha de decirse que era analógico. Tenía, sin saberlo, una ontología analógica. Hacía una ontología del presente, parecida a la de Foucault. Deleuze no tenía tanto el afán de debilitar la filosofía, como, al contrario, el de fortalecerla; por eso decía que tenía voluntad de sistema. En su caso se trataba de ser univocista, pero lo tenía en cuanto al ser, mientras que era equivocista en cuanto a los entes, porque defendía la diferencia; y precisamente eso es lo que hace la analogía, permitir

---

<sup>15</sup>Lo ha sabido ver Ó. Juárez Zaragoza, “Del ser como identidad al ser como diferencia en la obra de Gilles Deleuze”, en R. A. González (coord.), *Escorzos de ontología contemporánea. Martin Heidegger, Gilles Deleuze y Eduardo Nicol*, México: Editorial Torres, 2011, pp. 89-201.

la diferencia sin perder la capacidad de la mismidad, al menos proporcional, mitigada. Así, a pesar de cuestionar la noción de verdad, y de debilitarla, la recuperaba en su recuperación de la ontología misma.

#### DERRIDA: LA VERDAD, SIEMPRE DIFERIDA

Hay muchas cosas que me parecen notables en la filosofía de Jacques Derrida (1930-2004). Una de esas cosas es la permanente llamada de atención que nos hace —muy en la línea del pensamiento de la posmodernidad— hacia la diferencia y el respeto por la alteridad, la otredad. Sabemos que, para él, la diferencia es también diferición, demora, advenimiento suspendido y que nunca se cumple a cabalidad.<sup>16</sup> Se nos ha dicho también que es la mejor definición de la desconstrucción: un “Ven, ven”, que nunca llega a su fin. Nunca la presencia plena, ni la representación adecuada. Siempre lo que avanza, lo que camina, lo que va en éxodo, por eso la teología negativa. Por lo menos una hermenéutica negativa.<sup>17</sup> Con todo, se aparta de los pensadores posmodernos, pues considera que, si bien nunca se da la presencia plena, hay que tener siempre una búsqueda de la presencia.

---

<sup>16</sup>J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Ánthropos, 1989, p. 300.

<sup>17</sup>M. Beuchot, “El imperio de la hermenéutica en la postmodernidad: Foucault, Derrida y Vattimo”, en *Revista Venezolana de Filosofía*, 30 (1994), pp. 13-31; M. Ferraris, *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 127.

De acuerdo con ello, otra cosa más que impresionante es la posición de Derrida frente a la ontología o metafísica. Nos invita a desconstruirla, pero no a destruirla; en efecto, la desconstrucción no es exactamente destrucción, sino, como él mismo dice, es “deshacer las sedimentaciones especulativas y teóricas, las presuposiciones filosóficas”,<sup>18</sup> para liberarse de ellas, para ir más al fondo. Y por ello no es negativa, sino profundamente afirmativa, pero no ingenua, sino crítica: “Indiscutiblemente —dice—, la desconstrucción es un gesto de afirmación, un *sí* originario que no es crédulo, dogmático o de asentimiento ciego, optimista, confiado, positivo, que es lo que viene supuesto por el momento de la interrogación, del cuestionamiento que es afirmativo. Este tema del *sí* originario aparece en Lévinas, Rosenzweig y otros. Para mí es algo que no se puede desentrañar”.<sup>19</sup> Se trata, entonces, de diferenciar y diferir la ontología o metafísica, hacer que no viva como ha vivido, pero tampoco que muera; es hacerla que siga viviendo, esto es, que siga viniendo, que venga incesantemente, aunque nunca llegue del todo.

Tal es la interpretación que de ello podemos hacer.<sup>20</sup> Es decir, de acuerdo con lo que se propone hacer la desconstrucción con la metafísica, tene-

---

<sup>18</sup>J. Derrida, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid: Trotta, 2001, p. 61.

<sup>19</sup>*Ibid.*, p. 66. Lo aplica a la metafísica de Lévinas, que es de otro modo que la ontología fundamental (heideggeriana).

<sup>20</sup>B. Mayer, “Metaphysics: Permanently to be Exceeded, Permanently to Endure”, en C. W. Spinks - J. Deely (eds.), *Semiotics* 1994, New York: Peter Lang, 1995, pp. 162 ss.

mos que resumirlo diciendo que la metafísica está expuesta permanentemente a ser excedida, pero también permanentemente a perdurar. Con la deconstrucción, Derrida confiere a la metafísica una diferición indefinida, es decir, no la mata. En todo caso, nos hace ver que nunca se la alcanza del todo, que es algo que ya decía Paul Ricoeur, cuando comparaba al filósofo y la metafísica con Moisés y la Tierra prometida: la vio de cerca, incluso la tocó, pero nunca entró plenamente en ella.

De hecho, se sabe que Derrida volvió al final de su vida al realismo y a la ontología. Da testimonio de ello Maurizio Ferraris, quien trabajó con Derrida los últimos años de la vida de éste. En un libro en el que el italiano entrevista al francés, este último declara que su oposición al logocentrismo “era una protesta contra el *Linguistic Turn*, que con el nombre de ‘estructuralismo’ ya estaba plenamente encaminado. La ironía, por así decir —algo penosa incluso—, de esta historia estriba en que a menudo, especialmente en Estados Unidos, puesto que escribí ‘*il n’y a pas de hors-texte*’ y desarrollé un pensamiento de la huella, algunos creyeron poder derivar de ello la conclusión de que el mío era un pensamiento del lenguaje (es exactamente lo contrario); se inscribió la deconstrucción en el *Linguistic Turn*, cuando en cambio consistía en una protesta contra la lingüística”.<sup>21</sup> Es decir, está desmarcándose del giro lingüístico. Por eso ha sido visto como realista y como alguien que vuelve a la ontología.

<sup>21</sup>J. Derrida – M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 135.

Esto lo expresa el propio Ferraris en otro lugar así: “Con el respaldo de esta consideración estamos más preparados para entender la sentencia ‘no hay fuera-de-texto’. Hay un sentido hiperbólico, justamente censurado por Searle, según el cual todo, incluyendo las montañas, existiría tan sólo en la medida en que de él se habla y escribe, y sin duda es ésta una exageración que no hay que achacar a Derrida. Tanto más que, al apretársele las clavijas, Derrida fue obligado a transformar la hipérbole ‘no hay nada fuera-de-texto’ en la sentencia ‘no hay nada fuera de contexto’, demasiado moderada”.<sup>22</sup> Y añade que el error de Derrida fue no distinguir suficientemente entre los objetos físicos y los objetos sociales. En vista de todo ello, vemos un cambio en la trayectoria del pensador francés. Por eso podemos decir que Derrida, a lo largo de su vida, transitó desde la gramatología hasta el realismo epistemológico y la ontología. Es la que llaman ontología del presente, o de la actualidad, una ontología social.

Derrida se dedicó a debilitar la verdad (es lo que significaba su desconstrucción, que no era propiamente destrucción). Sin embargo, después de que castigó tanto la metafísica, con su desconstrucción, acabó aceptándola, de una manera muy parecida a Foucault y a Deleuze, a saber, como ontología módica, del presente. Inclusive terminó siendo realista, y protestó que, cuando combatió el logocentrismo estaba oponiéndose al *Linguistic Turn*, al giro lingüístico, y juraba que lo que hacía

<sup>22</sup>M. Ferraris, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 46-47.



porque veía que lo que necesitamos ahora es salir de él y volver a la realidad. De esto fue testigo Maurizio Ferraris, quien trabajó con el pensador francés en los últimos años de la vida de éste, y lo ha publicado. Además, Ferraris me lo ha comentado en comunicación personal. Se requiere volver al concepto realista de la verdad.

### LÉVINAS: LA VERDAD DEL OTRO

Emmanuel Lévinas (1906-1995) se nos manifiesta como uno de los pensadores de la posmodernidad, pero que ha rescatado la metafísica y ha puesto a la ética como la filosofía primera.<sup>23</sup> Con ello ha reivindicado la verdad, a la que ve como más práctica y atenta a los demás seres humanos que nos rodean, a los otros.<sup>24</sup>

Se lo considera posmoderno precisamente por haber puesto en crisis muchas de las principales ideas modernas, llegando hasta la oposición entre Atenas y Jerusalén, esto es, asumiendo su ser filósofo judío en un contexto filosófico griego o europeo. Desde esas categorías, ha criticado a la vez que enriquecido la filosofía occidental. Ha desconstruido y reconstruido la metafísica, dándole un estatuto más amplio y trascendente que la ontología fundamental heideggeriana, salvándola de la acusación

---

<sup>23</sup>E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 67.

<sup>24</sup>M. Beuchot, "Verdad y otredad en Emmanuel Lévinas como raíces de la comunicación", en *Glimpse. Phenomenology and Media* (Society for Phenomenology and Media Studies - National University, La Jolla, California), vol. 4 (2003), pp. 1-7.

de onto-teología, por una superación de la inmanencia hacia la trascendencia, por un salto desde la totalidad hasta el infinito, llegando al bien, que está más allá de la esencia, y que es de otro modo que ser (porque es otro modo de ser).

Se trata de una metafísica no ontológica, en el sentido de que no incurre en el sistema cerrado que es la ontología hegeliana, para que quede abierta al infinito, esto es, hasta Dios. Pero también en el sentido de que no se reduce a la ontología fundamental heideggeriana, sino que va más allá del ser, pues apunta a Dios, quien siempre está más allá de él, y por eso no puede acusársele de onto-teología.<sup>25</sup> Es una nueva manera de pensar la metafísica, y de traerla a la actualidad, de una manera distinta.

Lévinas fue radical; pues, en lugar de recuperar la ontología, recogió la metafísica. Lo hizo porque entendía que la ontología se cierra en sí misma, produce sistema cerrado, como el de Hegel, y es excluyente, como la ontología fundamental de su maestro Heidegger, y, en cambio, la metafísica rompe el sistema y se abre al infinito, en el que se encuentra a Dios. Y, por otra parte, incorpora la ética, que es, para él, la verdadera filosofía primera. Se trata, pues, de una recuperación del concepto de verdad, pero en un registro más práctico, precisamente ético, de interés por el prójimo, lo cual hace pasar de la ontología a la metafísica.

---

<sup>25</sup>J. Medina, *¿El mesías soy yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*, México: Jus, 2010, pp. 171 ss.

## MACÍNTYRE: LA VERDAD ARISTOTÉLICA

Alasdair MacIntyre (1929-) ha sido colocado en las filas de la posmodernidad, porque se aparta de su pasado en el marxismo y en la filosofía analítica, y promueve un retorno a Aristóteles.<sup>26</sup> En su filosofar toma muy en cuenta la noción de narratividad, esto es, la narratología que vemos en otros autores, como Derrida. Pero es un autor que, a partir de esa narratividad, encuentra el camino hacia la ética e incluso, últimamente, hacia la ontología. Usa la narratología para llegar a la ontología, lo cual es sumamente interesante. Así como la reducción al absurdo es el mejor de los argumentos *en contra de* alguna tesis, éste que MacIntyre emplea, de usar la propia narratología para pasar a la ontología, es el mejor de los argumentos *a favor de* una tesis: con las propias armas, desde los propios supuestos del contrincante, se obtiene lo que se desea concluir.

Además, es el que invita a aplicar la genealogía a los genealogistas, concretamente a Nietzsche, pero también a Foucault. Es, así, de los pocos que hacen genealogía de la genealogía, con lo cual se hace meta-genealogía, el desenmascaramiento de la genealogía misma, o del desenmascaramiento mismo. Es, pues, más crítico que los genealogistas, porque no recusa la autocrítica; es, asimismo, el más radical de los críticos de la cultura, porque se atreve valerosamente a criticar la crítica en sus supuestos más profundos. Es el que relata los relatos

---

<sup>26</sup>A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid: Rialp, 1992, pp. 284 ss.

opuestos a los metarrelatos modernos; es, con ello, el que señala el carácter de metarrelatos que tienen los anti-metarrelatos posmodernos.

A pesar de que en un principio trataba de tener un aristotelismo radicado en la razón práctica, sin conexión con la razón teórica y, por tanto, sin ontología (como él decía, sin esa psicología metafísica que subyace a la ética aristotélica), poco a poco fue aceptando esa base metafísica de la ética, hasta llegar a escribir, en su libro *Animales racionales y dependientes*, toda una antropología filosófica que no es sino una ontología de la persona o una metafísica de las condiciones de posibilidad de la acción virtuosa.<sup>27</sup>

Con MacIntyre sucede algo semejante a lo que pasa con los otros posmodernos que hemos mencionado, ya que en un principio se centraba sólo en la ética y la filosofía política, dentro del nuevo aristotelismo que proclamaba. Pero se dio cuenta de que el propio Aristóteles tenía una antropología filosófica o filosofía del hombre, o, como MacIntyre la llama, una psicología metafísica. Y ha apoyado su construcción ética de las virtudes en una correlativa concepción del ser humano, es decir, en una ontología de la persona. Es una recuperación de la metafísica, y, con ella, de la noción de verdad tan propia del Estagirita, como adecuación del pensamiento con la realidad.

---

<sup>27</sup>El mismo, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 130.

### RORTY: LA VERDAD PRAGMATISTA

Poco a poco, Richard Rorty (1931-2007) fue abandonando la metafísica y sus problemas. Inclusive, asumió que, si eso es abandonar la filosofía, hay que ir haciéndolo. De hecho, ya no encontraba ninguna diferencia entre hacer filosofía y hacer literatura. De lo que se trata, según el pragmatismo que asumía, es de construir una sociedad más libre y más democrática.<sup>28</sup> Es que dejó la filosofía analítica para adoptar la neo-pragmatista.

No sólo abandona todos los ideales representacionistas y metafísicos, sino también los ideales teóricos, en aras de su pragmatismo, que busca un mundo más habitable, en el que se disminuyan los conflictos, haya más tolerancia y más aceptación de los distintos. También, por supuesto, se trata de buscar un mundo más justo y libre, en el que se logre una cultura de los derechos humanos y de la igualdad, aunque para ello haya que sacrificar la filosofía misma.

Las críticas han llegado a Rorty, sobre todo de los que no comparten su idea de democracia, o de justicia, o de igualdad, porque no piensan que deba ser la de los Estados Unidos, que es la que él sostiene. Algunos lo han atacado porque les parece que es una democracia excluyente, como Enrique Dussel,<sup>29</sup> o porque les parece que no es el único modelo de

---

<sup>28</sup>R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 23 ss.

<sup>29</sup>E. Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara (Méx.): Universidad de Guadalajara, 1993.

democracia ni el mejor.<sup>30</sup> También, se ha considerado que su tipo de filosofar puede llevar, si es excesivo, a una disolución de la filosofía misma, como lo dice Charles Taylor.<sup>31</sup>

Vemos, así, que Rorty es un autor posmoderno antimetafísico. Si en los otros encontrábamos más bien un replanteamiento o reblandecimiento de la ontología, en él desaparece y se extingue. Sólo queda el reinado de lo particular y contingente, sin ningún nexo con lo universal. Es un nominalismo tan crudo que se antoja inaceptable y, a la postre, incumplible y por lo mismo autorrefutante.<sup>32</sup>

Sin embargo, deseo hacer justicia a su postura pragmatista. Dadas las premisas de su pragmatismo —para el que cuentan los fines más inmediatos y a la vista que tenemos, como curar el cáncer y alcanzar una democracia más inclusiva y tolerante—, aunque a veces da la impresión de que Rorty niega la realidad, la verdad y la universalidad, explícitamente no lo hace (no puede hacerlo, so pena de incurrir en lo que critica); más bien las deja de lado y se concentra en lo que sí le interesa, a saber: la persuasión de los auditorios concretos y el logro de la democracia, para obtener un auténtico progreso social.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup>E. Laclau, “La comunidad y sus paradojas; la ‘utopía liberal’ de Richard Rorty”, en el mismo, *Emancipación y diferencia*, Barcelona: Ariel, 1992, pp. 183-214.

<sup>31</sup>Ch. Taylor, “Rorty and Philosophy”, en Ch. Guignon – D. R. Hiley (eds.), *Richard Rorty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 158-180.

<sup>32</sup>M. Beuchot, “Marco y consecuencias de la postmodernidad”, en *Libro anual del IFSAM*, 1995-1996, pp. 9-20.

<sup>33</sup>R. Rorty, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona: Paidós, 2000, pp. 341 ss.

El año 2006, en enero, Rorty visitó la UNAM. Nos dio tres conferencias y en las tres trató de la verdad y la objetividad. En todas ellas instó a despreocuparse de esas dos nociones y a procurar dar un sesgo práctico a la filosofía. Pero, al saber de su muerte poco después, me di cuenta de que toda su vida había hablado sobre esos dos tópicos. Recordé que Bertrand Russell puso un prólogo al *Tractatus lógico-philosophicus* de Wittgenstein, obra en la que este autor señala cosas de las que no se pueden decir y de las que es mejor callar. Y Russell en ese prólogo, con un humor muy inglés, dice que el señor Wittgenstein se las ha arreglado para hablar mucho de lo que dice que hay que guardar silencio.<sup>34</sup> Así fue Rorty con la verdad y la objetividad: siempre exhortando a no darles importancia, pero siempre teniéndolas en mente. Quizá porque son algunas de las obsesiones del ser humano.

Rorty es alguien que sí se opuso frontalmente a la ontología y la metafísica, pidiendo que la filosofía se ocupara más de los temas prácticos. Dentro de su neopragmatismo, prefirió que se estudiara la ética y la filosofía política, o, como decía él, que triunfara la democracia, aunque para ello tuviera que morir la filosofía. Sin embargo, aun cuando criticaba tan acerbamente la reflexión sobre la verdad y la objetividad, toda su vida se la pasó discutiendo sobre ellas, lo que nos hace ver que no podemos

---

<sup>34</sup> “[D]espués de todo, Wittgenstein encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir” (B. Russell, “Introducción” a L. Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1973, p. 27).

dispensarnos tan fácilmente de ellas en el filosofar. Cuando vino a México, al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en enero de 2006, es decir, poco antes de morir, el director de dicho instituto, el Dr. Guillermo Hurtado, me invitó a ir con el grupo que lo acompañaría en la comida, y Rorty nos siguió hablando de esos temas.<sup>35</sup> Con ello me di cuenta de que son una inquietud constante del ser humano. Del problema de la verdad no nos podemos escapar.

#### VATTIMO: LA VERDAD DÉBIL

Encontramos en Gianni Vattimo (1936-2023) reflexiones sobre la caída de los metarrelatos, ya un tópico del pensamiento posmoderno. Se acaba la razón fuerte, y accede el pensamiento débil.<sup>36</sup> Por eso no rechaza el regreso de la metafísica, sólo que de una manera diferente, mediada por la hermenéutica y el nihilismo, pero un retorno al fin y al cabo. Un retorno débil, en el sentido de que no regresa como algo prepotente e impositivo, sino tras la saludable humillación que ha sufrido la modernidad. El metarrelato de la modernidad fue el racionalismo; por

---

<sup>35</sup>Una de las conferencias se publicó como R. Rorty, “Naturalismo y quietismo”, en *Diánoia* (UNAM), vol. LI, n. 56 (mayo 2006), pp. 3 ss., donde el naturalismo del objeto es visto como realismo y es combatido, y el naturalismo del sujeto es defendido, al igual que el quietismo, entendido como una actitud en la que la filosofía es una cierta terapia para disolver los problemas en lugar de resolverlos, y es defendido.

<sup>36</sup>G. Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992 (2a. ed.), pp. 85-104.



eso la posibilidad de ese retorno de la metafísica se debe a que ella no se establece ya como un metarrelato más, sino como todo lo contrario.

Así, pues, Vattimo abre el camino para que regrese la metafísica, una que no es prepotente ni impositiva, sino débil. De todas maneras son retornos, pero diferentes. Retornos, porque ya estaban dadas y decantadas la religión judeocristiana y la ontología metafísica en el seno de la misma filosofía hermenéutica reciente. Y diferentes, porque habría que explicitar ese origen, esa génesis, esa genealogía que les pertenece. Vattimo explicitó la sedimentación de la religión judeocristiana en la hermenéutica, y yo creo que también debe explicitarse la sedimentación en ella de una ontología metafísica, que continúa siendo, como ya la llamaba Aristóteles, “el saber buscado”, continuamente en búsqueda, sin poder dejarse anquilosar por las seguridades sistemáticas ni por los convencionalismos cómodos.

Anoto un rasgo de la actitud de Vattimo frente a la metafísica u ontología. En un congreso de hermenéutica al que fuimos invitados como conferencistas, en el Estado de Nueva York, en mayo de 2002, Vattimo me decía que su idea es una ontología débil, una metafísica débil, sin estructuras fuertes ni violentas; pero que no es un relativista. Insistía tanto en ello, que me pareció que con toda legitimidad se incardina en la línea general de los filósofos de la posmodernidad que hemos visto: no tanto de un rechazo total de la metafísica, que sería tan fuerte y violento como lo que se quiere evitar, sino de un debilitamiento de esta rama de la filosofía, de modo

que se evite la prepotencia y el monolitismo que tuvo en la modernidad, en la que sin duda llegó a tener el estatuto de metarrelato, impositivo y férreo. Se trata, pues, de alcanzar una ontología o metafísica débil y no violenta, pero que tenga la capacidad de orientarnos en nuestro actuar en la sociedad.

En noviembre de 2004, Vattimo aceptó discutir mi propuesta de una hermenéutica analógica, en el aula magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En su conferencia, intitulada “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”, aceptaba la hermenéutica analógica como un intento de pensamiento débil, es decir, de hermenéutica débil o no prepotente ni impositiva.<sup>37</sup> También aceptaba que funcionaba, y que podía ser un instrumento adecuado para la interpretación. Solamente me pedía no preocuparme tanto por lograr la objetividad en la interpretación, como un resto de la noción metafísica de la verdad. Pero es que yo todavía creo que se puede lograr alguna objetividad y una verdad, al menos analógicas, con respecto a los textos que interpretamos, de otra manera correríamos el riesgo de caer en un equivocismo que nos llevará al caos en la hermenéutica. Por otra parte, Vattimo entendía lo anagógico como la interpretación del futuro, jugando con el sentido anagógico de la Sagrada Escritura, que era el que correspondía a la esperanza, esto es, al futuro. Él entendía la anagogía como planteamiento del futuro y de la esperanza desde la

<sup>37</sup>Dicha conferencia se publicó como G. Vattimo, “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”, en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), LIV/156 (2005), pp. 213-227.

política, es decir, la construcción del futuro político o de la esperanza política, con lo cual brindaba a la hermenéutica una apertura a la sociedad que me parece muy interesante.<sup>38</sup>

Hemos seguido encontrándonos Vattimo y yo en diversos congresos. Por ejemplo, en Madrid, con Teresa Oñate, en la UNED en febrero de 2008, y en Bogotá, en la Universidad Sergio Arboleda, en mayo de 2013. Siempre hemos discutido acerca de la verdad y la objetividad, y, a pesar de nuestras diferencias, mantuvimos una buena amistad.

Vattimo conserva, pues, la metafísica, pero débil, y la llama “ontología de la actualidad”, en la línea de la ontología del presente de Foucault, Deleuze y Derrida.<sup>39</sup> Es la ontología débil de la posmodernidad. Lo único malo es que me parece una ontología demasiado débil (sin esencias ni causas), pero por lo menos recupera la ontología, pasada por el agua del nihilismo, para que pierda fuerza y no imponga totalitarismos. En esa línea se sitúa su crítica de la verdad y la objetividad, no para que sean eliminadas, sino debilitadas y así evitar que sean impositivas. Gracias a mi amistad con Vattimo, en las varias ocasiones que he conversado con él me aseguró que no rechaza la metafísica ni la verdad u objetividad, sino que solamente las debilita. Y lo

---

<sup>38</sup>M. Beuchot, “Hermenéutica y sociedad en Gianni Vattimo”, en C. Muñoz Gutiérrez, D. M. Leiro y V. S. Rivera (coords.), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2009, pp. 79-89.

<sup>39</sup>L. Savarino, “Ontologia dell’attualità. Filosofia e política nel pensiero di Gianni Vattimo”, en *Trópos*, 1 (2008), pp. 111 ss.

hace principalmente por razones ético-políticas, para evitar despotismos, en la línea de otros autores posmodernos. Pero me parece que debilita demasiado el concepto de la verdad, de modo que no se puede alcanzar la objetividad, y dice que tampoco debe importarnos; lo que cuenta para él es lograr libertad y espacios sociales en los que no se nos impongan doctrinas morales. Es lo que contiene un libro suyo, que tiene el significativo título de *Adiós a la verdad*.<sup>40</sup> Se despide de ella como instrumento de imposición del pensamiento.

#### REFLEXIÓN

Hemos tratado a los principales teóricos de la posmodernidad. Ciertamente nos han quedado muchos sin estudiar, pero quise que abordáramos a los más connotados. Algunos reclamarán que por qué no traté a ciertos pensadores que suenan como posmodernos, como Sloterdijk y Žižek, pero es que ya pertenecen a una generación diferente. Otros recusan la denominación de posmodernos, como Savater, que se dice neoilustrado, o mi amigo Eugenio Trías, quien, cuando le pregunté si se consideraba posmoderno, se enojó. Algunos lo consideraban como tal, pero él no se veía así. Igualmente Badiou, aunque reconoce la influencia de Deleuze, está en otro registro, el de las matemáticas como ontología; y Agamben, que siguió mucho a Foucault, ya se coloca más allá de él.

---

<sup>40</sup>G. Vattimo, *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010, pp. 21 ss.

Por lo demás, hace tiempo que la filosofía posmoderna ha mostrado cansancio y, según algunos, agotamiento. Ya muchos de sus temas han pasado. Sin embargo, otros perduran, como la defensa de la alteridad, de la diferencia, de la libertad, el ir en contra de las pretensiones de la razón, etc. Hay que tomar en cuenta, por eso, las limitaciones de esa corriente filosófica, y avizorar los nuevos rumbos que se están tomando en el pensamiento.

La posmodernidad se caracterizó por su lucha contra el sujeto, contra la verdad demasiado dura, contra la objetividad excesivamente monolítica, y contra los regímenes impositivos y absolutistas. Eso conllevó un rechazo muy notorio de los metarrelatos, como la metafísica, la epistemología y la filosofía de la historia. Con todo, algunos de esos saberes han vuelto, ciertamente depurados por la crítica a la que fueron sometidos.

Eso indica que la posmodernidad ya está de salida. Ya dio de sí. Cumplió la misión que tenía, de rebajar las pretensiones de la razón, de esa racionalidad moderna que, según sus críticas, era prepotente y monolítica. Así como Rorty habló de post-analítica, ahora podemos hablar de post-postmodernidad. Ya han surgido nuevas corrientes, que indican el agotamiento de la filosofía posmoderna y el surgimiento de nuevos pensamientos. Lo curioso es que algunos de los renovadores son discípulos de algunos de los grandes posmodernos, como lo veremos.

## LA VERDAD EN LA ACTUALIDAD

El hecho es que la filosofía reciente post-postmoderna está recuperando la ontología y el realismo epistemológico. No deja de ser curioso, pero puede verse como el retorno de lo reprimido. Durante mucho tiempo la ontología o metafísica fue condenada como una de las malas artes, y el realismo en epistemología significaba ingenuidad y falta de crítica. Pero ahora la situación ha cambiado, y se aprecia un cambio de rumbo en la filosofía reciente.

Esto se ve en Maurizio Ferraris, italiano nacido en 1956, quien fuera discípulo de Vattimo y que trabajó con Derrida. Del primero se distanció precisamente por considerar que su *pensiero debole* llevaba al nihilismo, y se le opuso hasta el punto de erigir un centro de investigación en ontología. Del segundo autor, del francés, dice que trabajó de cerca con él y que éste acabó siendo realista, opuesto al giro lingüístico y sostenedor de una ontología, que como hemos visto, era del presente. Pues bien, recientemente, Ferraris ha convocado a la vuelta al realismo, a lo que él llama “el nuevo realismo”, así nombrado en su *Manifiesto del nuovo realismo* (2012).<sup>41</sup> Y lo han seguido otros filósofos recientes, algunos muy jóvenes.

Uno de ellos es Quentin Meillassoux, francés nacido en 1967, que llama a su propuesta “realismo especulativo” y ha escrito *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (2006), con prólogo de

---

<sup>41</sup>Véase M. Ferraris, *Introducción al nuevo realismo*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2014, pp. 45 ss.

Alain Badiou, pues sigue a este maestro suyo en la idea de que las matemáticas dan la estructura de la realidad, es decir, constituyen una ontología formal, y nos mueve a no renunciar a nuestra obligación de describir el mundo tal como es antes de la intervención cognoscitiva del hombre. Por eso se le considera un post-kantiano, con una filosofía nueva. Más aún, su maestro Badiou hace tiempo que reconstruye la ontología desde las matemáticas, principalmente con la teoría de conjuntos. Es significativo que siga a Badiou, quien fue, al menos durante un tiempo, seguidor de Gilles Deleuze, y después se desmarcó de él. Los discípulos de los grandes posmodernos se han separado de ellos y han marcado nuevos rumbos.

Otro es Markus Gabriel, alemán nacido en 1980, quien ha propuesto un “realismo ingenuo (*naïve*)”, y ha escrito *Por qué el mundo no existe* (2013). En él explica cómo el mundo, en cuanto totalidad, no rebasa las cosas y los hechos que lo componen; pero hay que saber observar no sólo cosas, sino también hechos, que son lo que se da a nuestro alrededor. Este autor se ha aliado con Ferraris en la defensa del nuevo realismo, como se ve en su otro libro *Fields of Sense: A New Realist Ontology* (2014).

Hay varios más que se han involucrado en esta recuperación del realismo, como Mario de Caro, Graham Harman y otros. A ellos me he unido yo, con un profesor argentino, José Luis Jerez, con el que he publicado el libro *Manifiesto del nuevo realis-*

*mo analógico*.<sup>42</sup> Es que tuvimos a Ferraris el año 2014 en la UNAM, y en su conferencia señaló que él acababa de iniciar ese movimiento del nuevo realismo, pero que yo mismo tenía ya varios años sosteniéndolo. Sólo que yo lo llamaba “realismo analógico”. El mismo Ferraris ha reconocido esta propuesta como parte del movimiento del nuevo realismo.<sup>43</sup> Para responder a la posmodernidad en diálogo filosófico, ya que en ella predominaba la hermenéutica, desarrollé una hermenéutica analógica; pero ahora, que se ha desatado una ola intensa de realismo, estoy desarrollando un realismo analógico, el cual espero que equilibre las tendencias que se dan en el seno del nuevo realismo. Asimismo, con Luis Eduardo Primero, he publicado un libro sobre esto como una nueva epistemología.<sup>44</sup>

Tal es el curso que ha tomado recientemente la filosofía. El de un nuevo realismo, el de la recuperación de la epistemología y de la ontología. Ciertamente diferentes, por la saludable crisis que han

<sup>42</sup>M. Beuchot – J. L. Jerez, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013; traducción italiana, *Manifiesto del nuovo realismo analogico*, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015, pp. 16 ss.

<sup>43</sup>Lo dice en M. Ferraris, *Introducción al nuevo realismo*, Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2014, p. 8; también en “Realismo por venir”, en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México 2016, p. 66, nota 82, y en “Surgimiento y desarrollo del nuevo realismo”, en *Estudios Filosóficos*, vol. LXVIII, núm. 199 (2019), p. 433, nota 74.

<sup>44</sup>M. Beuchot – L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, México: CAPUB, 2012; 2a. ed., México: Publicar al Sur Editorial, 2022.



pasado en la posmodernidad. Pero eso nos hace ver que el giro lingüístico está dejando paso a un giro realista u ontológico, el cual ya ha comenzado. Allí se ha recuperado una epistemología realista, la cual trae consigo la vuelta al concepto de verdad más completo, sobre todo con ese matiz de correspondencia, como el que dijera Aristóteles y que señaló Tarski como el más necesario para tener una auténtica noción de verdad, la cual, por supuesto, requiere el lado de la coherencia y se puede compaginar con la verdad por consenso, ya que nos ponemos de acuerdo porque algo es verdadero, y no algo es verdadero porque nos ponemos de acuerdo. Lo vemos en que ha habido acuerdo sobre grandes falsedades, por eso no basta.

Estamos en tiempos de indigencia, como dijo Heidegger tomándolo de Hölderlin, y lo repitió Karl Löwith. Era indigencia de ontología, de metafísica, de mapa de la realidad, de hilo de Ariadna para el laberinto. Por eso es de agradecer que nos den algunas pistas, ciertamente no la ruta completa y perfecta, pero sí las trazas que hemos de seguir, para no perdernos.

Tanto tiempo de rechazo de la metafísica, de crisis que nos lanzó a la mendicidad, nos hizo menesterosos de sentido. La misma posmodernidad nos llamó la atención hacia él, hacia ese rumbo. Nos hizo sentir de cerca el nihilismo, que, según el propio Nietzsche, consiste en la pérdida del sentido, del rumbo, por la pérdida de los valores. Que no hay hacia dónde ir.

Pero la crisis es saludable, ayuda, mueve a madurar, hace germinar nuevas ideas. Y por eso nos encontramos en condiciones de renovar la filosofía, con una ontología y una epistemología nuevas, que nos hagan tener una antropología filosófica o filosofía del hombre más adecuada, más certera, que nos provea de conocimiento de nosotros mismos, para tener una ética más conveniente, lo cual se reflejará en nuestra filosofía de la historia y nuestra antropología filosófica.

#### REFLEXIÓN

Según se ve, los teóricos principales de la posmodernidad, como Foucault, Deleuze, Derrida y Vattimo, después de haber criticado al sujeto y a la metafísica, lo que hicieron en realidad fue debilitarlos (no aniquilarlos). Deconstruyeron para reconstruir, hicieron pasar esos conceptos por una crisis saludable y bienhechora, que los depuró de mucha ganga, y regresaron más flexibles y abiertos. Pero ahí está la ontología, renovada y sana, para seguir guiando al hombre.

Y después de ellos, en lo que podemos llamar post-postmodernidad, ha surgido un movimiento de recuperación del realismo, con su acompañante el concepto de verdad como correspondencia, claro que adicionando la verdad como coherencia e incluso, de alguna manera, la verdad por consenso. Es lo que se ha dado en el “nuevo realismo” de Maurizio Ferraris, al que se han asociado varios filósofos jóvenes, como Markus Gabriel, Quentin Meillassoux,

Graham Harman y otros. Inclusive se ha visto como parte de ese movimiento el realismo analógico, desarrollado por mí, por José Luis Jerez y por Luis Eduardo Primero.

Tal ha sido el proceso que siguió la posmodernidad, hasta llegar a un momento en el que se ha señalado su desgaste y su salida. Ya hay otras corrientes que han aparecido en el panorama filosófico de hoy, y que están sustituyendo al pensamiento posmoderno. Es lo que vemos en cuanto al problema de la verdad, que se nos muestra como un problema perenne.

### CONCLUSIÓN

Desprendida de lo anterior vemos la situación en la que se ha encontrado el concepto de la verdad. Ha sido un problema durante mucho tiempo. Tuvo un sesgo peculiar en la filosofía analítica, en la que se debatieron el realismo científico y realismos más matizados. En la posmodernidad casi se acabó por desechar la verdad de la filosofía. Pero se han mitigado las posturas, con el nuevo realismo, que adquiere una gama de aspectos muy diferentes. Dentro de ese nuevo realismo han colocado mi propuesta, a la que han dado el nombre de nuevo realismo analógico, a causa de que proviene de mi meditación sobre una filosofía basada en el concepto de la analogía. Evitará esos realismos unívocos, demasiado duros, pero, también, esos realismos equívocos, demasiado débiles, que no alcanzan a ser realismos.



## CAPÍTULO 6. MEDITACIONES KANTIANAS

### INTRODUCCIÓN

**D**eseo hacer aquí algunas reflexiones en torno a la filosofía de Immanuel Kant. Él es uno de los grandes genios de la filosofía. Dio forma al problema crítico, y lo trató con un método trascendental, por lo que se le atribuye el idealismo trascendental. Lo principal de todo es que estableció la crítica del conocimiento para tratar de apoyarlo, para ver sus alcances y limitaciones. Ciertamente ya había crítica del conocimiento, sobre todo con Descartes y Hume, pero en Kant ésta encontró un camino especial, el de lo trascendental, a través de los juicios sintéticos *a priori*. Es un intento de superar tanto el racionalismo del primero como el empirismo del segundo. Trataremos de recorrer un poco su trayectoria en ese camino.

Abordaré su vida y su obra, solamente para aportar el contexto de sus doctrinas principales, a las que pasaré luego. Lo haré de un modo muy general y sucinto, ya que su pensamiento es muy rico y complejo. Al final trataré de exponer algunas reflexiones por mi cuenta acerca de su elaborada producción filosófica.

## VIDA Y OBRA

Immanuel Kant nació en Königsberg (Prusia) en 1724.<sup>1</sup> Entró al Colegio Fridericiano, de esa ciudad, en 1733, y fue formado por el teólogo pietista Franz Albert Schultz. Del pietismo recogió el moralismo, según el cual todo está sancionado como bueno o malo moralmente; también el pesimismo moral, según el cual la naturaleza está corrompida y se opone a la moral; además, la idea de autonomía moral, según la cual el hombre tiene que alcanzar su ley dentro de la moralidad misma. Tal parece que todo ello se refleja en su construcción filosófica.

En 1740 Kant ingresó en la universidad de su misma ciudad, y estudió con el filósofo Martin Knutzen —también pietista y, además, seguidor de Christian Wolff—, quien lo inició en la filosofía de Leibniz, a través de su resumen wolffiano, y en la física de Newton, cosa que completó con el físico newtoniano Teske. Seguramente Knutzen le provocó la animadversión que tuvo a la metafísica tradicional, la cual era la leibniziano-wolffiana, y a la que tanto atacó; y entre él y Teske, le transmitieron la admiración a Newton, en cuya física se inspiró para reestructurar la filosofía; así como del pietismo heredó la búsqueda de refugio para lo religioso en los sentimientos morales, más allá de la razón especulativa.

<sup>1</sup>E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México: FCE, 1974 (2a. reimpr.), pp. 23 ss.; G. Cantecor, *Kant. Su vida, su obra, su filosofía*, México: Ed. América, 1943, pp. 7 ss.; J. Kemp, *The Philosophy of Kant*, London-Oxford-New York: Oxford University Press, 1968.

En 1746 salió de la universidad y trabajó como preceptor para diversas familias, hasta 1755. Ese año obtuvo el doctorado, con una *Disertación sobre el fuego*, y la habilitación para enseñar, con la tesis *Nueva aclaración sobre los primeros principios del conocimiento metafísico* (1755). Con eso podía ser profesor agregado (*Privatdozent*) en dicha universidad y luego profesor ordinario. Lo consiguió quince años después, y como lección inaugural impartió la tesis en la que introdujo la filosofía crítica: *Sobre la forma y principios del mundo sensible e inteligible* (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770). Enseñó principalmente lógica y metafísica. Esta última, con el manual de Baumgarten; la primera con el de Meier. Lo solicitó la universidad de Halle, la más importante del reino, pero no aceptó, para quedarse tranquilo en la de su ciudad natal; perteneció a las Academias de Berlín, de San Petersburgo y de Viena. El único percance que se le puede contar fue en el reinado de Federico Guillermo II, cuando publicó sobre la religión, criticando al cristianismo, y el ministro Wölner le pidió retractarse y no volver a enseñar eso. Kant no se retractó de sus ideas, pero prometió no difundirlas en su docencia.

Toda su vida fue quieta y regular, hasta el punto de que se decía que la gente ajustaba sus relojes cuando él daba su paseo. Estuvo casi siempre en el lugar de su nacimiento (pues sólo salió a sus alrededores, cuando era preceptor). Se jubiló en 1797; pero todavía, al final de su existencia, siguió trabajando, puliendo y explicando su sistema. En su misma ciudad murió, en 1804.

Se puede hablar de tres fases en el desarrollo filosófico de Kant:<sup>2</sup> intelectualista (1746-1760), empirista (1760-1769) y crítica (1770-1804). En su fase intelectualista sigue el sistema wolffiano con libertad, se entusiasma por Newton y toma algunas cosas de Leibniz. En su fase empirista lee a algunos de los filósofos ingleses, sobre todo a Locke y a Hume, a algunos ilustrados y a Rousseau; cae en cierto escepticismo, se mofa de la metafísica y rechaza la prueba ontológica de la existencia de Dios, pero acepta algunas otras. Su fase crítica se inició con su disertación de 1770; en esta época reacciona contra el empirismo y busca algo intermedio entre éste y el racionalismo, al que llama criticismo trascendental, que cuaja en sus *Críticas*, a partir de 1781. Veremos solamente sus obras más importantes.

Kant se pregunta tres cosas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué puedo hacer? y ¿qué puedo esperar? Se sintetizaban en una cuarta: ¿qué es el hombre? A la primera pregunta da respuesta mediante una crítica de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Lo hace en la *Crítica de la razón pura* (1781), los *Prolegómenos a toda metafísica futura* (1783) y la *Fundamentación metafísica de la ciencia natural* (1786). A la segunda, en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (1785), la *Crítica de la razón práctica* (1788), *Sobre la paz perpetua* (1795) y *Metafísica de las costumbres* (1797). A la tercera, en *La religión dentro de los límites de la sola razón* (1793). Añade la reflexión estética, en la *Crítica del juicio* (1790), y a

<sup>2</sup>H. J. de Vleeschauwer, *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, México: UNAM, 1962, pp. 9 ss.



la histórica en *Idea de una historia universal en clave cosmopolita* (1784). Así aborda el ámbito teórico, el moral-religioso y el estético. A la pregunta por el hombre dedicó una *Antropología desde el punto de vista pragmático* (1798).

#### PERIODO PRE-CRÍTICO

En este primer periodo se ve a Kant muy preocupado por la filosofía de la naturaleza. Considera los cuerpos, a la manera de Leibniz, como compuestos de mónadas; éstas son fuerzas, que ejercen su atracción a través del espacio; incluso la materia es energía (con lo cual se anticipa a la física actual). En su *Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo* (1755), plantea la hipótesis de una nebulosa que surgió por creación, pero se desarrolla por evolución (con lo cual embona con Laplace, y hasta con los evolucionistas del siglo XIX). Llega a una *Nueva explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico* (1755), donde sostiene el principio de identidad (al que se reduce el de razón suficiente o determinante), rechaza la idea de la mónada y el argumento ontológico de la existencia de Dios (porque de la idea de algo no se puede pasar a su existencia, y porque la existencia no es un predicado auténtico, pues no añade nada a la cosa). Pero, como se ve, todavía considera posible la metafísica.

Sin embargo, en 1762, en *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*, critica la lógica escolástica, diciendo que el silogismo como algo tautológico. Además, la lectura de Hume le hace dudar de la

objetividad de los conceptos. En su trabajo *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* (1763), excluye el argumento ontológico, por concluir inválidamente la existencia a partir de la posibilidad, y porque atribuye la existencia, que no es un predicado lógico; pero, al pasar de la existencia de las cosas reales y posibles a la de su causa, da validez al argumento cosmológico; y también valida el teleológico, pero limitadamente, pues sólo concluye un hacedor, y no un ser infinito. Como todavía acepta la objetividad del principio de causalidad, se mantiene dentro de la metafísica clásica. En sus *Sueños de un visionario, aclarados por los sueños de la metafísica* (1766), se burla de Swedenborg, el místico sueco que veía a los ángeles, y lo considera candidato al manicomio; compara sus delirios con los de los metafísicos de su tiempo, y tiene el ideal de reducir la metafísica a una ciencia de los límites de la razón humana. Se aleja de Descartes y Leibniz, y se acerca al empirismo teórico de Hume y al moral de Rousseau. Pero también admira a Newton, por lo que desea fundamentar la posibilidad y validez de la ciencia física o empírica. Ve el espacio y el tiempo como leyes de la mente que ésta impone a los objetos; es lo que expone en su famosa disertación de 1770, que da paso al periodo crítico.<sup>3</sup> Es el que veremos a continuación.

---

<sup>3</sup>I. Kant, *La "dissertatio" de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, Madrid: CSIC, 1961, pp. 56 ss.

## TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

La doctrina gnoseológica o epistemológica de Kant se da propiamente en su periodo crítico. Según se ha visto, él fue formado en el racionalismo leibniziano, a través de la síntesis wolffiana; pero dice del empirismo humeano que le debe el haber salido del sueño dogmático. Dice: “Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fue sencillamente lo que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta”.<sup>4</sup> En efecto, Hume, con su escepticismo, le provocó la duda acerca del poder de la razón. Por eso se pregunta por el alcance y los límites de la ciencia, y desea aclararlos. Es el *problema crítico*.

Para resolver este problema crítico, Kant usa el *método trascendental*, que consiste en examinar, más que los objetos, el modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*, es decir, los actos y las facultades del conocimiento, para conocer sus disposiciones.<sup>5</sup> Así realiza la crítica de la razón, para encontrar en esa facultad qué elementos, independientemente de la experiencia, confieren al conocimiento científico su universalidad y necesidad. Es un método que trata de encontrar lo que hay de

---

<sup>4</sup>El mismo, *Prolegómenos de toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como ciencia*, Buenos Aires: Aguilar, 1961 (3a. ed.), p. 45.

<sup>5</sup>El mismo, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1998, pp. 58-60.

trascendental en los conocimientos científicos, es decir, aquello que hace confiables todos los conocimientos; así como también cuáles son las leyes o estructuras de la cognoscibilidad.

En el aspecto teórico, dentro de la *Crítica de la razón pura* (con dos ediciones y cambios importantes), Kant se dedica a demostrar (1), contra Hume, que el conocimiento es posible, que se puede evitar el escepticismo, y (2) que la metafísica no es posible como ciencia, es decir, como conocimiento válido.

Hume había establecido una teoría del conocimiento que sólo admitía la percepción sensible, dentro de un empirismo muy fuerte. Pero, al negar lo que no pudiera ser reducido a la experiencia, negaba la causalidad, la substancia y otras cosas. De esa manera conducía a negar el conocimiento, llevaba al escepticismo. Kant le opone el que no sólo hay conocimientos empíricos, sino también conocimientos intelectivos basados en lo empírico: la intuición empírica. Hume distinguía entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos. Los primeros se conocen por sí mismos y no necesitan de la experiencia, como “ $A=A$ ”, “El todo es mayor que la parte”, etc. Los segundos sólo dependen de la experiencia, como “El fuego quema”, “El agua hierve a los  $100^{\circ}\text{C}$ ”, etc. Kant dice que los primeros son verdaderísimos, pero no añaden conocimiento; los segundos añaden conocimiento, pero no son tan verdaderos. Y añade otra posibilidad: enunciados sintéticos *a priori*, esto es, son empíricos, pero tienen condiciones de posibilidad, previas a la experiencia, como en “ $7+5=12$ ”,

etc.<sup>6</sup> Este ejemplo aritmético no es un enunciado analítico, luego es sintético; pero tampoco depende de la pura experiencia, es decir, de la sola representación; necesita de una intuición pura, independiente de la experiencia, por eso es *a priori*. Estos juicios son científicos. Por eso, lo que Kant va a demostrar es que la matemática y la física tienen estos juicios, por lo cual son ciencias; pero la metafísica no los tiene, por lo que no es ciencia, no alcanza a ser un conocimiento válido.<sup>7</sup>

En efecto, la ciencia se da en juicios y los juicios son analíticos o sintéticos. Los analíticos tienen su predicado contenido en el sujeto; los sintéticos tienen su predicado fuera del sujeto. Los analíticos son explicativos, pues el predicado sólo explica el contenido del sujeto; los sintéticos son extensivos, pues el predicado dice algo más que lo contenido en el sujeto. Los juicios sintéticos son de dos clases: *a priori* y *a posteriori*. Los juicios analíticos no amplían el conocimiento, y los sintéticos *a posteriori* no son necesarios ni universales. Por eso los únicos que pueden ser científicos son los sintéticos *a priori*. Por ser sintéticos son extensivos, y por ser *a priori* son necesarios y universales (aunque su predicado no esté contenido en el sujeto). Todos los juicios analíticos son *a priori*, es decir, evidentes por el sólo análisis de sus términos. Sería de suponer que todos los sintéticos fueran *a posteriori*, en cuanto su evidencia depende de la verificación empírica. Pero

<sup>6</sup>*Ibid.*, pp. 51 ss.

<sup>7</sup>J. Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid: Cátedra, 1988 (6a. ed.), pp. 11-24.

Kant señala la necesidad de que haya juicios sintéticos *a priori*; y es que los analíticos no añaden nada nuevo al conocimiento, mientras que los sintéticos sí añaden algo, pero algo carente de universalidad y necesidad. Y los sintéticos *a priori* tienen universalidad y necesidad, como en “ $7+5=12$ ” y “todo lo que empieza tiene causa”.<sup>8</sup> No dependen de la experiencia, pero tampoco son tautológicos; dependen de una intuición pura. Son los juicios verdaderamente científicos. Por eso, si se logra fundamentar la existencia de juicios sintéticos *a priori*, se tendrá un conocimiento que avanza, y, al mismo tiempo, que es universal y necesario. Toda ciencia que pueda construirse con juicios sintéticos *a priori* será verdadera ciencia.

Estos últimos son sintéticos por la materia y *a priori* por la forma. La materia son los datos sensibles, que son como un caos confuso. La forma es puesta por el sujeto, y ordena en el juicio el material caótico. La materia lo hace extensivo; la forma, universal y necesario. Tanto la materia como la forma constituyen en el objeto el fenómeno; hay en el objeto otra parte incognoscible, que es la cosa en sí o noumeno. Existen tres formas *a priori* correspondientes a las tres facultades cognoscitivas: 1) las formas *a priori* de la sensibilidad, que llama intuiciones puras, y que son el espacio y el tiempo; 2) las formas *a priori* del entendimiento, que son los doce conceptos puros o categorías, deducidas de las diversas clases de juicios; y 3) las formas *a priori* de

<sup>8</sup>R. Verneaux, *Immanuel Kant: Crítica de la razón pura*, Madrid: Ed. Magisterio Español, S.A., 1978, p. 19 ss.

la razón, que llama ideas, y son el mundo, el alma y Dios.

De esta manera, según les corresponda materia además de forma a sus juicios sintéticos *a priori*, Kant demuestra, en la *Crítica de la razón pura*, 1) la posibilidad de la matemática como ciencia (estética trascendental); 2) la posibilidad de la física como ciencia (analítica trascendental); y 3) la imposibilidad de la metafísica como ciencia (dialéctica trascendental).

#### LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Así, pues, la *Crítica de la razón pura*, cuya primera edición es de 1781 y la segunda de 1787 (con cambios y ampliaciones), después de una extensa introducción en la que dedica un espacio a los juicios sintéticos *a priori*, tiene dos partes principales: una doctrina trascendental de los elementos y una doctrina trascendental del método; la teoría de los elementos se divide en estética y lógica, y la lógica en analítica y dialéctica. Por eso suelen señalársele tres partes principales, ya que el conocimiento pasa por tres facultades: la sensibilidad, el entendimiento y la razón (que eran abarcadas por la *razón pura*), con tres ciencias correspondientes: matemática, física y metafísica, lo cual dará lugar a esas tres partes: estética, analítica y dialéctica.<sup>9</sup>

En efecto, Kant aplica su método trascendental a las ciencias: primero a la matemática, y resulta la parte de su obra que es la Estética trascendental

<sup>9</sup>S. Körner, *Kant*, Madrid: Alianza, 1983 (3a. ed.), pp. 26 ss.

(estética, porque tiene que ver con la sensación, *áisthesis* en griego); luego a la física, y resulta la Analítica trascendental (analítica, porque resuelve en los principios, y la resolución es *análysis* en griego); y finalmente a la metafísica, resultando la Dialéctica trascendental (dialéctica, porque es la disciplina de la argumentación no demostrativa, y a veces incluso sofística). En cada una de esas partes examina la posibilidad de cada una de esas ciencias. La Estética trascendental obtendrá las formas *a priori* de la sensibilidad que fundamentan a las matemáticas; la Analítica trascendental las que el entendimiento aplica a la experiencia para crear la física; y la Dialéctica trascendental las que la razón inventa más allá de la experiencia en las regiones metafísicas.

#### A) ESTÉTICA TRASCENDENTAL

En la Estética trascendental, pues, estudia la sensibilidad, entendida como pura receptividad de impresiones, que tendrán que ser procesadas para configurar representaciones de las que resulten intuiciones sensibles.<sup>10</sup> Esas intuiciones tienen una materia cambiante y una forma *a priori* que las constituye, a saber, el espacio y el tiempo; el espacio es la forma de la sensibilidad externa y el tiempo lo es de la interna. Eso que percibimos es el fenómeno, que es producto de esas formas subjetivas, y, por lo tanto, subjetivo también. El noumenon, que sería lo objetivo o cosa en sí, permanece ajeno a nuestra captación. Kant encuentra que es posible la mate-

<sup>10</sup>I. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., pp. 65 ss.



mática, porque ella puede emitir juicios sintéticos *a priori*. La geometría versa sobre la extensión o espacio, y la aritmética sobre la sucesión de unidades o tiempo. En efecto, espacio y tiempo son los medios en los que se hacen susceptibles de ser intuitos los contenidos de los juicios matemáticos; es decir, mediante esa intuición se hace la síntesis del sujeto y el predicado, esto es, se ve su relación de identidad o de discrepancia. Pero el espacio y el tiempo no son representaciones *a posteriori*, sino que los datos empíricos se dan en el espacio y el tiempo; por lo tanto, éstos se presuponen, son *a priori*. No son conceptos del entendimiento, porque no son universales y necesarios de modo objetivo, sino intuiciones puras, ya que son universales y necesarias por ser comunes a todos los hombres; por ello informan a los datos amorfos de la sensación. Luego espacio y tiempo no son independientes de la mente, sino que son formas *a priori* del entendimiento y conformadoras de la intuición sensible.

Las cosas en sí (*noúmenos*) no se nos manifiestan en la experiencia; en ella sólo se muestran las apariencias (*fenómenos*).<sup>11</sup> El fenómeno es una síntesis de sensaciones de algo objetivo, una *x* incógnita, el noúmeno; y esa síntesis está determinada espacio-temporalmente, y hace objetivas a las sensaciones mediante la intuición empírica. Así, el espacio y el tiempo son las únicas formas *a priori* de la sensibilidad, es decir, hacen objetiva la intuición sensitiva; el color, el sonido y demás cualidades son afecciones de los sentidos, pero no intuiciones.

---

<sup>11</sup>*Ibid.*, pp. 88-89.

La matemática es posible como ciencia, porque la constituyen juicios sintéticos *a priori*, que reciben su validez objetiva de su materia: los datos de la experiencia sensible; y reciben necesidad y universalidad de su forma: las dos intuiciones puras *a priori*, que son la externa, a saber, la del espacio, correspondiente a la geometría, y la interna, a saber, la del tiempo, correspondiente a la aritmética. Pero tiempo y espacio son formas subjetivas del espíritu, no tienen objetividad en las cosas. Con todo, por tener juicios sintéticos *a priori*, la matemática (aritmética y geometría) es posible como ciencia.

#### B) ANALÍTICA TRASCENDENTAL

La Analítica trascendental, como se dijo, estudia el entendimiento, que reduce a la unidad las intuiciones de la sensibilidad y las transforma en nociones: hace pasar las intuiciones a nociones o conceptos,<sup>12</sup> y se aplica a la física. Con la imaginación relaciona dichas intuiciones, con la memoria recuerda las que ha reunido y con la conciencia nos convence de que de ellas se derivan las nociones en la unidad sintética de la percepción. El entendimiento subsume los datos de la sensibilidad en esos conceptos y produce juicios; es la facultad de juzgar, combina esas nociones o conceptos en juicios. En esta parte, Kant trata de captar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la física. Hemos visto que, en el conocimiento, la sensibilidad entrega fenómenos múltiples (da la materia), y el entendimiento (o fa-

---

\**Ibid.*, pp. 102 ss.

cultad de juzgar) los reduce a la unidad, los sintetiza (añade la forma) como conceptos. Los conceptos principales serán las categorías.

A fin de extraer esas categorías, Kant se detiene en la consideración de los juicios.<sup>13</sup> Los juicios se dividen: por la cantidad, en *universales, particulares y singulares*; por la calidad, en *afirmativos, negativos e ilimitados*; por la relación, en *categoricos, hipotéticos y disyuntivos*; por la modalidad, en *problemáticos, asertóricos y apodícticos*. De acuerdo con los juicios surgirán las categorías. Esos conceptos del entendimiento o *categorías* son las que realizan justamente la síntesis de los juicios sintéticos *a priori* de la física. Dichas categorías son las condiciones de posibilidad de la experiencia científica; no son, como las de Aristóteles, modos de ser, sino formas de concebir; proceden del sujeto, que aquí es el único trascendental (ya no el ser) y son, por ello, subjetivas también. Las categorías, al igual que los juicios, corresponden 1) a la cantidad: la *totalidad*, la *pluralidad* y la *unidad*; 2) a la cualidad: la *realidad*, la *negación* y la *limitación*; 3) a la relación: la *substancia* y los *accidentes*, la *causa* y el *efecto* y la *correlación (reciprocidad o comunidad)*; 4) a la modalidad: la *posibilidad* y la *imposibilidad*, la *existencia* y la *inexistencia* y la *necesidad* y la *contingencia*.<sup>14</sup> A diferencia de las diez categorías de Aristóteles, las de Kant son doce. Las categorías son, pues, modos de enlazar conceptos en juicios; por ello tienen una deducción metafísica de acuerdo con las clases de juicios que se produ-

<sup>13</sup>*Ibid.*, pp. 106 ss.

<sup>14</sup>*Ibid.*, pp. 111 ss.

cen según la forma y no del contenido judicativo. Y de ahí se efectúa una deducción trascendental de las leyes físicas,<sup>15</sup> dadas *a priori*, pues no surgen de la experiencia, sino que la anteceden. Dan una especie de física pura o apriorística. Tal es la deducción trascendental, en la que, usando la capacidad de esquematismo de la conciencia, aporta los conceptos a los fenómenos y les da el rango de objetos (por una síntesis *a priori*), aunque no sean cosas propiamente dichas. Es decir, también hay ciertos *esquemas* (igualmente *a priori*), dependientes del tiempo, que conectan al fenómeno con la categoría que lo tiene que informar. De ellos resultan ciertos *principios* que norman la elaboración de los juicios sintéticos *a priori* de la física, son como su estructura, son axiomas de la intuición. Son estos cinco: i) “Todos los fenómenos son magnitudes extensivas e intensivas”,<sup>16</sup> que corresponde al primer axioma de la intuición y al principio de las anticipaciones de la percepción; ii) “En todo cambio de los fenómenos hay algo que permanece (como substancia)”,<sup>17</sup> que es la primera analogía de la experiencia, siendo la segunda la que alude a la relación de causa-efecto y la tercera a la acción recíproca en las substancias que son simultáneas. iii) “Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia es posible”,<sup>18</sup> que es el primer postulado del pensar empírico; iv) “Lo que concuerda con las condiciones materiales

---

<sup>15</sup>*Ibid.*, pp. 120 ss.

<sup>16</sup>*Ibid.*, p. 201 y 203.

<sup>17</sup>*Ibid.*, p. 215.

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 241.

de la experiencia es real”,<sup>19</sup> que es el segundo postulado, y v) “Aquello cuya concordancia con lo real es determinada según las condiciones generales de la experiencia existe necesariamente”,<sup>20</sup> que es el tercero de esos postulados.

Acerca de las analogías de la experiencia, Kant asigna un papel importante a la imaginación, ya que ésta es la que ayuda a captar las semejanzas. En un escrito publicado póstumamente dice que la imaginación tiene una doble función: reproductiva y productiva. Es reproductiva cuando simplemente hace la síntesis de la aprehensión de la intuición empírica; y es productiva cuando hace otra por analogía con ella.<sup>21</sup> De ahí se percibe la importancia de la analogía en el pensamiento kantiano.

Las analogías de la experiencia son necesarias para la constitución del objeto de conocimiento. Son relativas al tiempo, y son la permanencia, la sucesión y la simultaneidad.<sup>22</sup> Como el tiempo no se puede captar, porque es a priori, se le tiene que buscar algo análogo, según esas tres determinaciones. El análogo temporal de la permanencia en el fenómeno es la substancia.<sup>23</sup> El análogo de la sucesión temporal es la causalidad, pues todos los cambios en el tiempo se dan con la

---

<sup>19</sup>*Ibidem.*

<sup>20</sup>*Ibidem.*

<sup>21</sup>J. Blanco Regueira, *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1981, p. 46.

<sup>22</sup>I. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., p. 211.

<sup>23</sup>*Ibid.*, p. 216.

regla de la causa y el efecto.<sup>24</sup> Y el análogo de la simultaneidad en el tiempo es la ley de la acción recíproca o comunidad.<sup>25</sup> Difiere de la causalidad en que se puede concebir como una acción en un sentido y a la inversa, como percibir una casa y una ventana, y luego al revés, la ventana y la casa. Aquí la analogía es muy importante, porque permite el conocimiento intelectual de lo que no se puede captar sensiblemente. El tiempo aparecía en la estética como forma pura de la sensibilidad, ahora, en la analítica, aparece como determinando la posibilidad *a priori* de construir el objeto del conocimiento. Y, como esto es efectuado por la imaginación, manifiestan la relevancia de esta facultad en el proceso cognoscitivo.

Así, en los conocimientos de la física, las intuiciones empíricas son como la materia, y las categorías como la forma. De modo que los conceptos sin intuición son vacíos, y las intuiciones sin conceptos (categoriales) son ciegas. La composición de ambas da juicios sintéticos *a priori*, que en la física dependen de la relación y la modalidad, de manera semejante a como en la matemática dependían del espacio y el tiempo. La física es posible como ciencia, porque la constituyen juicios sintéticos *a priori*, que reciben su validez objetiva de su materia: los datos de la experiencia sensible, y reciben necesidad y universalidad de las formas *a priori* del entendimiento: los conceptos puros o categorías. Por ello, nuestro cono-

<sup>24</sup>*Ibid.*, p. 220.

<sup>25</sup>*Ibid.*, p. 235.

cimiento del mundo natural es construido. Y eso hace que deba preguntarse por la metafísica.<sup>26</sup>

### C) DIALÉCTICA TRASCENDENTAL

La Dialéctica trascendental se ocupa de la metafísica y su posibilidad científica.<sup>27</sup> La sensibilidad tiene intuiciones, el entendimiento, conceptos, y la razón ideas. Esta parte estudia la razón, que hace pasar los conceptos a ideas. Kant mostrará que no se puede dar un uso extra-empírico a las categorías (por eso la metafísica no es posible). Al hacer un uso extra-empírico de ellas, la metafísica es una apariencia, una ilusión trascendental.<sup>28</sup> La razón es la facultad que deduce un juicio de otro, es la que da unidad a las leyes del entendimiento debajo de sus principios, conduce todo a sus ideas más universales; con ello se llegará a la unidad del conocimiento. Hay tres ideas de la razón, según los tres tipos principales de razonamiento, que corresponden a las tres clases de juicios según la relación: el razonamiento categórico, el hipotético y el disyuntivo. El primero lleva a la idea del yo, el segundo a la idea de mundo y el tercero a la de Dios.<sup>29</sup> Esas tres ideas (yo, mundo y Dios) constituyen la síntesis absoluta del conocimiento.

En efecto, el razonamiento categórico expresa la relación de inherencia de dos conceptos, y la síntesis se obtendrá por un concepto que no tenga esa relación, esto es, que nunca pueda ser predica-

<sup>26</sup>R. Verneaux, *op. cit.*, p. 50.

<sup>27</sup>I. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., pp. 297 ss.

<sup>28</sup>*Ibid.*, pp. 297-307.

<sup>29</sup>*Ibid.*, p. 323.

do, sino sólo sujeto; éste es el yo, el sujeto absoluto. El razonamiento hipotético expresa la relación de consecuencia entre dos conceptos, y la síntesis se obtendrá por un concepto que no admita ninguna hipótesis anterior; éste es el mundo, la totalidad de los fenómenos. El razonamiento disyuntivo expresa la reciprocidad de dos conceptos, y la síntesis se obtendrá por un concepto que los encierre a todos, que abarque todo el ser; éste es el de Dios, pues cualquier otro sería una división suya o menos general.

Pero las ideas de la razón son menos objetivas aún que las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento, porque están fuera de la experiencia y se reducen a ilusión; tal es el estatuto de lo metafísico. Y es que, en realidad, Kant se está preguntando aquí por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en la metafísica. Encuentra que la metafísica está llena de falacias o sofismas, paralogismos y antinomias, es puro juego dialéctico (ésta es la razón, según algunos, de que llame “Dialéctica trascendental” a esta parte: por ser puro juego dialéctico y hasta sofístico, falaz). La metafísica surge de una tendencia a superar o trascender los fenómenos; por eso, a pesar de ser una pseudociencia, no es arbitraria.

En el ámbito de la psicología racional, hay cuatro paralogismos:<sup>30</sup> i) la substancia es aquello que es el sujeto absoluto de nuestros juicios, el yo es así, luego el yo es una substancia; ii) una cosa cuya acción no es la concurrencia de varios agentes

---

<sup>30</sup>*Ibid.*, pp. 332 ss.



es simple, el yo es así, luego es simple; iii) lo que es consciente de su identidad en distintos tiempos es persona, el alma es así, luego es persona; y iv) aquello cuya existencia es inferida como causa de percepciones es dudosa, las cosas externas son así, luego su existencia es dudosa.

En el ámbito de la cosmología, la razón puede demostrar igualmente la tesis y la antítesis de cuatro antinomias:<sup>31</sup> i) El mundo tiene un comienzo en el tiempo y un límite en el espacio, pero también lo contrario, pues habría un tiempo vacío, el del comienzo, y lo mismo para el espacio; ii) todo lo que existe está compuesto de partes simples y no hay nada simple en el mundo, pero también lo contrario, pues todas las substancias son divisibles hasta el infinito y lo que es divisible no es simple; iii) sólo se puede explicar el mundo por una causa libre, pero también lo contrario, pues una causa que se determine a actuar libremente o sin razón de ser contradice la causalidad misma; iv) con el mundo sensible se relaciona, como parte o como causa, un ser necesario, pero también lo contrario, pues un ser necesario no puede ser parte del mundo, que es contingente, ni puede ser la totalidad del mundo, que sigue siendo contingente, ni puede estar fuera del mundo, ya que al entrar en relación con el mundo tendría un comienzo en el tiempo, lo que contradice la hipótesis.

En el ámbito de la teología racional o teodicea, hay tres argumentos para la existencia de Dios:

---

<sup>31</sup>*Ibid.*, pp. 394 ss.

el ontológico, el cosmológico y el teleológico.<sup>32</sup> El primero (propuesto por San Anselmo y aceptado por Descartes) es un paralogismo, pues pasa de la idea de Dios a su ser, y no es un paso válido. El segundo tiene dos momentos, uno en que se concluye de la existencia de un ser contingente la de uno necesario, y otro en el que se demuestra que este ser necesario es perfecto, como es la noción misma de Dios; pero en su primer momento se da a la noción de causa un uso trascendente, lo cual es ilegítimo, y en el segundo se vuelve al argumento ontológico, que es inválido. El tercero habla de una finalidad u orden del mundo, pero, además de que la noción de finalidad es muy discutible, no concluye un creador, sino sólo un arquitecto, y éste bastante imperfecto.

Dada la presencia de esas antinomias, hay que admitir que el mundo es una construcción quimérica, sólo una idea o símbolo. Asimismo, que la coherencia de nuestra vida interior pide un núcleo, que es el yo. Y, en cuanto a la causa universal y al ser necesario, hay que admitir que no se pueden demostrar, pero se pueden concebir. No queda más que usar el ideal de la razón, para afirmarlas.<sup>33</sup> Así llega Kant a las tres ideas *a priori*: del yo o alma, del mundo y de Dios. No son, como los conceptos o categorías, constitutivas, sino regulativas de la experiencia.<sup>34</sup> Ordenan lo que se ha constituido. No crean objetos, sino que disponen u organizan los que ya se han creado, en un sistema coherente. Dan origen a

<sup>32</sup>*Ibid.*, pp. 495 ss.

<sup>33</sup>*Ibid.*, pp. 485 ss.

<sup>34</sup>*Ibid.*, pp. 530 ss.

tres disciplinas: la psicología (ciencia del alma), la cosmología (ciencia de la naturaleza) y la teología (ciencia de Dios). Pero las tres disciplinas están llenas de paralogismos; la psicología, por la confusión del yo empírico con el yo nouménico (el primero es aquel del que tenemos conocimiento directo, pero del segundo sólo sabemos que es condición necesaria para que haya conocimiento); la cosmología, por la antítesis insuperable entre el mundo como limitado y como ilimitado, y la otra antítesis entre la teoría de la simplicidad de sus elementos componentes y la de la divisibilidad infinita de la extensión, antítesis que hacen que no conozcamos con certeza la existencia de los objetos físicos, aunque tampoco su inexistencia; y la teología, porque los tres argumentos principales: el ontológico, el cosmológico y el teleológico, no demuestran la existencia de Dios, aunque tampoco se siga de ello su inexistencia (es decir, no puede ser demostrado por la razón, pero tampoco refutado por ella). Sin embargo, aun cuando estas tres ideas no sean objetivas, hay que buscar algún conocimiento con ellas, pues, en definitiva, la razón humana necesita respuestas para las tres preguntas fundamentales: “1) ¿Qué puedo saber?, 2) ¿Qué debo hacer?, 3) ¿Qué puedo esperar?”.<sup>35</sup> Y ésa es la metafísica que nos queda: simbólica, es decir, analógica.

En todo caso, únicamente es posible conocer los fenómenos, no los nouménos. No conocemos las cosas en sí, sino en su apariencia empírica o fe-

---

<sup>35</sup>*Ibid.*, p. 630.

noménica. Aunque en un principio Kant deseaba defender y sustentar la metafísica, se le evapora, a causa de la imposibilidad que tiene de establecer juicios sintéticos *a priori*, y por los paralogismos y antinomias que encierra en su seno.<sup>36</sup> La metafísica no es posible como ciencia, ya que sus juicios tienen formas *a priori* de la razón, llamadas ideas: el mundo, el alma y Dios; pero no tiene materia que pueda darles validez. La idea de alma no puede recibir testimonio de los sentidos; la idea de mundo tampoco, pues como totalidad de los seres naturales no es susceptible de sensación; y la idea de Dios tampoco, porque no es objeto de experiencia. Solamente son principios reguladores del entendimiento. Y vendrán a ser postulados de la razón práctica.

## RESULTADOS

Así, Kant concede científicidad a las matemáticas y a la física, que versan sobre lo fenoménico, pero no a la metafísica (por no tener juicios sintéticos *a priori*, y debido a los paralogismos y antinomias que contiene). Y, como necesitaba de la metafísica (en el esquema de Christian Wolff: ontología, psicología, cosmología y teología racional o teodicea), porque da respuesta a los principales problemas del conocimiento, llega a desconfiar de las fuerzas de la razón, la cual puede conocer el fenómeno, pero no el noúmeno, o realidad en sí. Tanto la sensibili-

---

<sup>36</sup>M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1954.

dad como la inteligencia se rigen, para la captación de los fenómenos, por formas *a priori*, que son las estructuras subjetivas por las que organizamos los datos amorfos de la realidad. Lo único trascendente, así, es el propio sujeto. Ya que la metafísica no es posible, hay que buscar solución para los problemas principales en la razón práctica. Inclusive, ya que sus ideas no pueden ser refutadas, Kant abrió espacio para la fe, como él mismo lo dice: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de la incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad”.<sup>37</sup>

## LA ÉTICA

En la segunda y tercera preguntas (¿qué puedo hacer? y ¿qué puedo esperar?), se han de reunir y retomar, pues, los problemas del mundo, del alma humana y de Dios. A ellos intenta Kant dar respuesta en la *Crítica de la razón práctica* y en otras obras, entre las que sobresalen la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Metafísica de las costumbres* (que consta de una *Doctrina del derecho* y una *Doctrina de la virtud*). En efecto, sólo si hay un alma inmortal puede haber moralidad, y con un Dios que premie o castigue la acción moral o libre. La razón práctica está íntimamente relacionada con la volun-

<sup>37</sup>I. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., p. 27.

tad (inclusive son equivalentes), y se basa en un hecho de razón: hay una ley moral universal, y busca sus bases.<sup>38</sup>

Como una preparación, Kant escribe la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), y la desarrolla en tres capítulos. En el primero trata el paso del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico; en el segundo, el tránsito de la moral popular a la metafísica de las costumbres, y en el tercero, el paso de la metafísica de las costumbres a la razón pura práctica.

Algo importante aquí es que establece el imperativo categórico, al que le da algunas formulaciones, las más importantes: 1) actuar de manera que tu conducta pueda ser puesta como norma universal, y 2) tomar a los seres humanos siempre como fines y nunca como medios.<sup>39</sup> El imperativo categórico, más allá de los hipotéticos que pueda haber, es el núcleo de la moral kantiana.<sup>40</sup> Y su cumplimiento se debe a la buena voluntad: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*”.<sup>41</sup>

Por lo que hace a la *Crítica de la razón práctica*

<sup>38</sup>J. Vialatoux, *La morale de Kant*, Paris: PUF, 1966 (4a. ed.), pp. 7 ss.

<sup>39</sup>I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires – México: Espasa-Calpe, 1946, pp. 40, 71 y 82-83.

<sup>40</sup>H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, New York and Evanston: Harper and Row, 1965, pp. 19 ss.

<sup>41</sup>I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit., p. 27.

(1788), en ella tiene que buscar para las acciones, que se ponen como materia, la estructura formal o principio formal por el que nos determinamos a actuar, la forma legítima de nuestros actos. Busca para ellos el que puedan expresarse en juicios sintéticos *a priori*. Desarrolla, a semejanza de la razón teórica, una doctrina de los elementos y una doctrina del método, y la primera tiene una analítica y una dialéctica de la razón práctica; en la primera buscará los conceptos fundamentales del actuar, y en la segunda ponderará el valor objetivo de éstos.<sup>42</sup>

En cuanto a la analítica de la razón práctica, procederá igual que la de la razón pura, analizando los conceptos; los objetos de nuestros conceptos de yo, mundo y Dios nos quedan desconocidos; pero, analizándolos, podemos obtener las leyes de la acción. Tal imperativo es tal no por su materia, sino por su forma; se trata de una ética formal, no material.<sup>43</sup> Nos llevará a un imperativo que sea tal por su forma sola.

En efecto, Kant desea fundamentar la posibilidad de la moral; pero, como se ve, el fundamento no es teórico sino práctico; de hecho, consiste en la “buena voluntad”, que impulsa al bien obrar. Y es que para Kant la razón práctica es sobre todo la voluntad; ella es la razón actuante, la razón en cuanto opera, y está determinada por juicios sintéticos *a priori* de lo realizado, actuado u operado. Hay que trascender las *máximas* subjetivas o particulares de

<sup>42</sup>I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, México: UAM – M. Á. Porrúa, 2001, pp. 17 ss.

<sup>43</sup>*Ibid.*, p. 25.

acción, que sólo valen para un sujeto (“Daré una caminata cada día”), son normas sintéticas *a posteriori* o empíricas; otras son objetivas, y son los *imperativos* o *leyes*. Pero hay dos clases de imperativos: unos que son universales pero condicionados, son imperativos hipotéticos, que dejan la obligación en suspenso o dependiente de la libre elección (“Si quieres ser un buen músico, tienes que ensayar”), son normas analíticas, pero que no añaden nada a la voluntad de la acción (van a algo distinto de la voluntad, algo que ella apetece: su fin, y por ende son heterónomos); y otros son universales e incondicionados (“No robarás”), que son los imperativos categóricos, normas sintéticas *a priori* (son puestos por la misma voluntad, y son autónomos o formales).

Pues bien, la razón práctica se rige por una norma válida por sí misma, autosuficiente y autónoma, base de todas las otras normas y que es el imperativo categórico mayor; se le llama así por su radicalidad y contundencia. Este imperativo es también una forma *a priori* de la razón práctica; no establece actos concretos, sino el modo general de obrar. Para la validez de este imperativo, asumido como personal, Kant pide que la norma adoptada por la voluntad para regir su acción sea tal que pudiera adoptarse como legislación universal. La primera formulación que le da es: “Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal”.<sup>44</sup> La universalidad del principio depen-

---

<sup>44</sup>*Ibid.*, p. 29.



derá de algo formal, no de algo material, esto es, no del contenido (ética material), sino de que se adapte a todos como ley (ética formal). Por consiguiente, la norma arriba formulada se puede expresar de un segundo modo, que es equivalente: “Obra lo que se te manda y sólo porque se te manda”. Así obra la buena voluntad, y ella hace bueno todo lo que hace; es lo más santo. En efecto, la tercera formulación de la norma fundamental es: “Obra de modo que en tu acción consideres a todos los hombres como fines y no como medios”. De ahí Kant deriva lo que es moralmente malo, como el suicidio, la esclavitud, la mentira, etc.

Además, Kant establece que hay que procurar una ética autónoma, no heterónoma. Es autónoma si es la razón dándose leyes a sí misma; es heterónoma si la voluntad es determinada por algo que está fuera de ella, como la felicidad o la perfección.<sup>45</sup>

Sobre todo, hay dos conceptos que entran en juego: el de causa libre y el de obligación.<sup>46</sup> Aquí el objeto es el bien y el mal. El concepto de causa libre nos lleva, como a la determinación de nuestras acciones, a una ley obligatoria y universal.<sup>47</sup> Obligatoria, porque sólo así se puede actuar sobre un ser inteligente sin destruir su libertad; universal, porque se aplica por igual a todas las causas libres. El concepto de obligación nos lleva también a esa ley que impone necesidad sin constreñir. Esa ley es el imperativo categórico, en sus diversas formulacio-

---

<sup>45</sup>*Ibid.*, p. 32.

<sup>46</sup>*Ibid.*, p. 46 ss.

<sup>47</sup>*Ibid.*, p. 78.

nes. Consiste en que una *máxima*, que es individual, pueda convertirse en *ley* universal; de esta manera será sintética *a priori*. Las leyes de la razón práctica son imperativas. Como vimos, un imperativo puede ser condicionado o incondicionado; los primeros son hipotéticos (como “Si quieres vivir muchos años, tienes que cuidar la salud”, es hipotético porque sólo tiene valor si se quiere vivir mucho); valen de manera universal, pero condicionada; los segundos son categóricos, porque valen de manera universal e incondicionada; valen para todos; y sólo con este tipo de imperativos se puede fundamentar una verdadera ética.<sup>48</sup>

La obligación moral surge, pues, de una máxima universalizable, así sea a partir del sujeto. La condición de posibilidad de la obligación moral es que el sujeto tenga libertad, pues sin ella no podría obrar por el motivo puramente formal, pues el motivo material podría tener carácter de egoísta. Es necesaria la libertad, aun sea como creencia tan sólo, y no como realidad.<sup>49</sup> Basta con que el hombre se crea libre, para que pueda actuar moralmente; si se cree libre, se creará obligado a la ley; y, si se cree obligado a ella, desobedecerla será condenarse. Kant distingue la libertad inteligible, que quiere necesariamente la ley, y la libertad sensible (apetito sensitivo), que sigue motivaciones egoístas. El hombre está obligado a seguir la primera, y el creer en ella hace que surja en el hombre el sentimiento de

<sup>48</sup>F. Rivera Castro, *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*, México: UNAM, 2014, pp. 91 ss.

<sup>49</sup>I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, ed. cit., pp. 92 ss.

su obligatoriedad. La adecuación de la voluntad sensible y la inteligible dan el juicio sintético *a priori* de la razón práctica, que es el imperativo categórico. Así, la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, y la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad; pero este conocimiento no puede entenderse como teórico, sino como el primer postulado de la razón práctica. El bien moral sin restricción sólo es la buena voluntad. El orden moral implica premio o castigo; por eso la inmortalidad del alma es el segundo postulado de la razón práctica. Pero ni el orden moral ni la inmortalidad pueden explicarse sin Dios, por ello Él es el tercer postulado. (De esta manera, por la vía moral, llega Kant al alma y Dios, objetos de la metafísica.)

En cuanto a la dialéctica de la razón práctica, Kant encuentra que su valor de dicha razón es solamente subjetivo.<sup>50</sup> Pero puedo hacerlo objetivo si constato que soy un ser libre y que estoy obligado al imperativo categórico. La antinomia de la razón práctica consiste en que la virtud y la felicidad están conectadas necesariamente; pero no de manera analítica, sino sintética (de causa a efecto); pero esto no pertenece a la voluntad, por lo cual no puede cumplirse. Pero resuelve la antinomia haciendo ver que, si bien hacer que la virtud dependa de la felicidad es falso, no lo es hacer que la felicidad dependa de la virtud.<sup>51</sup> Hay un ser capaz de mérito y demérito. Mas, como en esta vida no hay justicia plena, hay que postular otra vida y, por lo mismo,

<sup>50</sup>*Ibid.*, pp. 105 ss.

<sup>51</sup>*Ibid.*, p. 112.

la existencia del alma inmortal y la de Dios como juez. Todo será postulado desde la razón práctica, no desde una metafísica.

Como podemos apreciar, en este contexto de obligatoriedad (el imperativo), se legitiman las ideas de la libertad, de la inmortalidad del alma y de Dios como postulados de la razón práctica, para asegurar la moralidad misma. En efecto, la moral sin la libertad carece de sentido, la ley moral sólo puede darse a un ser que no esté determinado a ella. El resultado del actuar moral debe ser premiado o castigado, y esto requiere la vida eterna; sobre todo para la felicidad, ya que ella no se encuentra en esta vida.<sup>52</sup> Y se exige la existencia de Dios, que premie o castigue eternamente las acciones del hombre.<sup>53</sup> Son tres postulados, y no tres verdades científicas, que fueran demostrables por la razón teórica. Son tres exigencias de la razón práctica (libertad, inmortalidad y Dios justiciero), en el fondo tres creencias. Hacen ver la primacía de la razón teórica sobre la práctica, lo cual se manifiesta también en el ámbito de la religión.

La parte de la doctrina del método busca la manera en que esas leyes de la razón pura práctica entren en el espíritu humano.<sup>54</sup> Es lo que se necesita mediante una educación para la práctica moral. Hay que orientar los sentimientos para que sean nobles y hacer que se posea el hábito del juicio moral. En la conclusión de esta obra, Kant expresa las elo-

<sup>52</sup>*Ibid.*, pp. 118-129.

<sup>53</sup>*Ibid.*, pp. 120 ss.

<sup>54</sup>*Ibid.*, pp. 144 ss.

cuentas palabras que se han hecho célebres: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuanto con mayor frecuencia y aplicación reflexionamos en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí”.<sup>55</sup>

Muy importante es también la *Metafísica de las costumbres* (1797), que Kant divide en dos partes: una doctrina del derecho y una doctrina de la virtud. En lo tocante a la filosofía del derecho, Kant establece que la ley es el conjunto de normas y principios *a priori* para armonizar las libertades de todos. Como es *a priori*, es un derecho racional, un derecho natural, que rige el establecimiento del derecho positivo, el cual se divide en privado, público y de gentes. Son normas para que las haga cumplir una autoridad, la cual es puesta por el pueblo; por lo tanto, la autoridad pertenece al pueblo soberano. El cumplimiento de la ley es puramente externo, no alude a la interioridad moral, el hacerla cumplir es meramente penal. Por ello la moral y el derecho no tienen vinculación, son dos órdenes autónomos: uno depende del imperativo categórico y el otro de la coacción externa. Pero, en el fondo, ese derecho natural no tiene su fundamento en Dios, ni siquiera en la naturaleza humana, sino en la voluntad o consenso de los seres humanos. Así, en el derecho privado, la propiedad surge de la voluntad colectiva de los individuos; en el derecho público, las leyes surgen de la voluntad colectiva, según la libertad, la igualdad y la independencia de los ciudadanos;

---

<sup>55</sup>*Ibid.*, p. 155.

y en el derecho de gentes, resulta legítima la guerra defensiva, y también la ofensiva que tenga como finalidad prevenir la agresión de una potencia que amenace con preparativos muy fuertes. (Con todo, Kant prefiere la paz, y llega a escribir un *Proyecto de paz perpetua* en 1795, donde propone una especie de sociedad de naciones, anticipándose al futuro.)<sup>56</sup>

La doctrina de la virtud mira a las relaciones de nuestra libertad con la de los otros. Toma lo que no es susceptible de entrar en el derecho, que es bien poco. La voluntad tiene como fin la perfección de sí misma, que toma muy en cuenta la felicidad del otro. Por eso tiene dos tipos de deberes: los del hombre para consigo y para con los demás.

Como derivación de la ética de Kant se da su filosofía del derecho.<sup>57</sup> Ley y derecho son lo mismo, y el que viola la ley tiene que ser castigado, porque renuncia a su derecho. Por eso permite la pena máxima; pero, de acuerdo a su imperativo de ver siempre al hombre como fin y nunca como medio, dice que debe ser castigado por sí mismo, sin ofender su dignidad. Introduce la división en derecho innato (que es uno solo: la libertad) y derechos adquiridos, que pueden ser naturales o positivos. Hay una ciencia del derecho, pues sus principios se pueden comprender a priori, independientemente

---

<sup>56</sup>El mismo, "Por la paz perpetua", en *Por la paz perpetua, y ¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, Barcelona: Eds. Brontes, 2011, pp. 35 ss.

<sup>57</sup>K. Lisser, *El concepto de derecho en Kant*, México: UNAM, 1959, pp. 19 ss.; J. G. Murphy, *Kant. The Philosophy of Right*, London: Macmillan, 1970, pp. 109 ss.

de la experiencia; pero se centra en los naturales, que pueden ser privados o públicos. El derecho de gentes es parte del natural.

También la política es consecuencia de su ética.<sup>58</sup> La convivencia social surge, como decía Rousseau, del pacto o contrato. La función más importante del estado es legislar, para hacer pasar del estado de naturaleza al de sociedad. Este paso se da por imperativo moral. Con Montesquieu, distingue los tres poderes, y dice que el gobierno legítimo es el republicano. Lo dice en su escrito *La paz perpetua*. Es el régimen que permite la libertad y la igualdad. Pero distingue entre ciudadanos activos (que pueden votar) y pasivos (los que dependen de otros, como las mujeres, los pupilos y los empleados). Como la sociedad hace salir del estado de naturaleza, que es el de la guerra, los estados, aunque tienen derecho a la guerra, tienen también la obligación de evitarla en lo posible, para que haya una paz duradera. La guerra no debe ser punitiva ni de exterminio, sino para restablecer la paz, y hacerla perpetua. Para ello debe haber una confederación de naciones y un derecho cosmopolita.

### ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA

Si en la *Crítica de la razón práctica* alcanzó Kant al alma y a Dios, objetos de la metafísica, alcanza el otro objeto, el mundo, por su análisis del juicio.<sup>59</sup> El

<sup>58</sup>J. F. Fernández Santillán, *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, México: FCE, 1992, pp. 57 ss.

<sup>59</sup>S. Rábade Romeo, A. López Molina, E. Pesquero, *Kant: conocimiento y racionalidad. El uso práctico de la razón*, Madrid: Cin-

juicio es el vínculo entre la razón pura y la práctica. Por eso le permite conectar el orden físico con el orden moral. Esta conexión se funda en el principio de finalidad, la teleología.<sup>60</sup> El cumplimiento del imperativo categórico exige la utilización de medios, que son los seres naturales. El mundo es el medio para realizar el orden moral. Pero sólo Dios hace posible el orden moral, por eso en Dios hay que buscar los medios para ese fin. Dios crea las formas y el contenido de la naturaleza, que constituyen el mundo.

En la *Crítica del juicio* (o de la facultad de juzgar, de 1790), Kant se centra en los sentimientos. Así abarca todas las facultades del ser humano: la razón, la voluntad y los sentimientos (junto con la imaginación). Trata de la facultad de juzgar, intermedia entre el entendimiento y la razón, que realiza el juicio, el cual opera poniendo un concepto en una proposición, o subsumiendo lo particular en lo universal, o buscando la ley universal para el dato particular. A la operación de encontrar lo particular para lo universal la llama juicio determinante; y a la de buscar lo universal para una cosa particular, la llama juicio reflexionante.<sup>61</sup> El primero es teórico, el segundo es sentimental. Es decir, este último no se toma del objeto, sino de nosotros como sujetos, por nuestra reflexión sobre aquél. Es lo que hacemos con los sentimientos, por lo que la pregunta es ahora si hay algo universal y necesario, es decir, a

---

cel, 1988 (reimpr.), pp. 103 ss.

<sup>60</sup>I. Kant, *Crítica del juicio*, México: Editores Mexicanos Unidos, S.A., 1998, pp. 169 ss.

<sup>61</sup>*Ibid.*, pp. 16-17.



*priori*, para nuestros sentimientos. Y éstos tienen que ver con lo que se refiere al gusto (agrado o desagrado) y a la adecuación a fines (o satisfacción de necesidades).

Nuestro autor intenta determinar en qué condiciones son posibles los juicios de gusto (los relativos a la estética o filosofía del arte) y, sobre todo, los juicios de finalidad o acerca de fines. Kant explica que, además de la razón y la voluntad, el hombre tiene la facultad de juzgar. Ella hace pensar lo particular como contenido en lo universal, mueve a resolver las leyes empíricas individuales en una unidad dada por un principio *a priori* que le es propio, a saber, el de la finalidad. Éste es un principio regulativo, no derivado de la experiencia. La finalidad es doble: una subjetiva, la del gusto, y fundamenta el juicio estético; otra es objetiva, referida a las cosas de la naturaleza, y funda el juicio teleológico. Así, la facultad de juzgar establece juicios reflexionantes, llamados así porque no surgen de la captación de los objetos, sino de la reflexión sobre los mismos, viendo su adecuación o conformidad con la sensibilidad del sujeto o con el todo natural, y son, entonces, de dos clases: i) sobre la conformidad entre un detalle de la naturaleza y las facultades del sujeto, y se trata del juicio estético sobre la belleza,<sup>62</sup> y ii) sobre la conformidad que se da en las partes de la naturaleza entre sí, y se trata del juicio teleológico. Así, la teleología es doble: subjetiva, la de las representaciones subjetivas en cuanto estructuradas por

---

<sup>62</sup>*Ibid.*, pp. 33 ss.

la imaginación o sentimiento, y objetiva, la de la naturaleza; por eso la facultad judicativa es doble: estética y teleológica.

En consecuencia con ello, Kant aborda primero la estética, para ver si hay juicios sintéticos *a priori* estéticos y cómo se distinguirían de los teóricos y prácticos.<sup>63</sup> Divide esta parte en dos: una analítica y otra dialéctica. En la primera encuentra que hay una actitud estética que nos hace atribuir belleza a algo. Es un juicio en el que se afirma el acuerdo de la sensibilidad con el entendimiento. No es la pura sensibilidad de lo agradable, pues ésta satisface solamente una necesidad de orden sensitivo; ni los sentimientos de lo útil o lo moral, que implican algo racional; sino el placer desinteresado, que no es expresable conceptualmente. Como no responde a ningún interés particular, el juicio estético, aun basado en el sentimiento, se puede hacer universal y necesario y, por ende, *a priori*. Es un juicio sintético *a priori*, sólo que estético. Y es diferente del de la razón teórica y del de la razón práctica, porque la judicativa estética depende del sentimiento. El desinterés hace que lo estético sea análogo al juego; es el placer del objeto bello, como una “finalidad sin fin”, que se realiza en la mera contemplación. Es el placer de una finalidad puramente formal (*a priori*) acerca de un objeto dado a la representación. Por eso lo bello no es una propiedad de las cosas, sino una construcción del sujeto, es una ley del espíritu. A diferencia de lo bello, lo sublime es un desacuer-

---

<sup>63</sup>*Ibid.*, pp. 49 ss.

do de la imaginación con el entendimiento, pues a la imaginación le hace violencia expresar lo que capta la razón. En la parte de la dialéctica, se hace ver que el juicio estético, tanto el relativo a lo bello como el relativo a lo sublime, son juicios sintéticos a priori, pero no son objetivos, porque no tienen concepto que les corresponda; parten de lo subjetivo y dan un placer igual.<sup>64</sup>

La segunda forma de la facultad de juzgar, la del juicio reflexionante teleológico, se necesita para el mundo natural, y versa sobre él.<sup>65</sup> Dicho juicio se refiere al acuerdo de las cosas en nuestro exterior. También tiene una parte analítica y otra dialéctica. En la analítica, se muestra la búsqueda de fines particulares que se ve en la naturaleza; pero hay que buscar el fin último y supremo. Esto se puede expresar en un juicio que no es determinante, sino también reflexionante, esto es, que simplemente expresa una consideración general, es un ideal regulativo. En la parte dialéctica, se establece que a dichos juicios no se les puede atribuir un valor objetivo, lo cual sería dogmático; así se reconcilian el determinismo y el finalismo, pues el mundo está determinado mecanicistamente, pero el hombre, a partir de su libertad, puede captar su finalismo o teleología, dirigida hacia Dios.<sup>66</sup> En efecto, la ciencia sólo ve la causa eficiente, no la causa final; es en muy buena

---

<sup>64</sup>J. Kogan, *La estética de Kant*, Buenos Aires: Eudeba, 1965, pp. 48 ss.; J. C. Mansur Garda, *Kant. Ontología y belleza*, México: Herder, 2010, pp. 119 ss.

<sup>65</sup>I. Kant, *Crítica del juicio*, ed. cit., pp. 199 ss.

<sup>66</sup>*Ibid.*, pp. 232 ss.

medida mecanicista, por eso se requiere que el cosmos sea visto como si fuera efecto de una actividad finalística de Dios. No es, entonces, un conocimiento científico, sino un juicio teleológico, con carácter heurístico y metodológico. Por eso la teleología cósmica no puede conducir a posturas teológicas objetivas. Dado el mecanicismo propio del mundo natural, no cabe hablar de finalidades universales (morales ni religiosas, como la gloria de Dios) que sean objetivas, sino que sólo dependen de la certeza moral que les da el hombre, como una especie de fe. Por eso Kant desarrolla una teología física y una teología moral, que se basa en ambas hipótesis. Hasta llegar a una prueba moral de la existencia de Dios.<sup>67</sup> Tiene sus limitaciones, dado su carácter no objetivo, pues de otra manera sería dogmático. Solamente es producto de un juicio reflexionante, sí, de finalidad, pero que sólo aporta una regla trascendental o idea regulativa. De esta naturaleza siguen siendo las ideas de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad.

#### FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y DE LA HISTORIA

Finalmente, en cuanto a la religión, Kant manifiesta su formación y espíritu pietistas, pues todo se reduce a un voluntarismo moral o piadoso.<sup>68</sup> En *La religión dentro de los límites de la sola razón* (1793), ve el fenómeno religioso desde la razón; pero no desde la razón teórica, sino desde la práctica, como una

---

<sup>67</sup>*Ibid.*, pp. 242 ss.

<sup>68</sup>F. J. Herrero, *Religión e historia en Kant*, Madrid: Gredos, 1975, pp. 92 ss.

consideración de piedad. La considera de un modo moralizante, con la lucha de un principio bueno y otro malo del hombre: I) De la coexistencia del principio malo con el bueno, o del mal radical en la naturaleza humana; II) De la lucha del principio bueno con el malo por la soberanía de los hombres; III) De la victoria del principio bueno sobre el malo y de la fundación del reino de Dios sobre la tierra; y IV) Del culto verdadero y del falso bajo la soberanía del principio bueno, o de la religión y el sacerdocio.

Kant ve la religión desde la razón, porque, más que a la revelación, atiende a una religión natural. Esta última se asienta sobre la razón práctica, sobre la moral (y no la moral sobre la religión). Hay mal en la naturaleza, y un mal radical; pues en el hombre depende de su libertad, pero tiene una inclinación al mal; la religión la sitúa en el pecado del primer hombre.<sup>69</sup> En la dialéctica del bien y el mal para los cristianos lucha Cristo contra el pecado; Cristo es el ideal personificado del principio bueno, y se coloca como un paradigma que hay que alcanzar; pero sus misterios son más bien representaciones populares.<sup>70</sup> La síntesis o coronación de esa dialéctica es el triunfo del bien sobre el mal con la fundación del reino de Dios, con una iglesia invisible universal y una iglesia visible con una revelación y una tradición (hay una sola verdadera religión, pero puede tener varias iglesias).<sup>71</sup> El verdadero culto es

---

<sup>69</sup>I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York: Harper and Brothers, 1960, pp. 15 ss.

<sup>70</sup>*Ibid.*, pp. 50 ss.

<sup>71</sup>*Ibid.*, pp. 85 ss.

la probidad moral; el falso culto es el fanatismo, que es una locura religiosa; así como había hablado de una ilusión metafísica, aquí habla de una ilusión religiosa, que es hacerse agradables a Dios mediante el culto.<sup>72</sup>

La religión de Kant es racional, incluso fue vista como natural. Lo que sí es claro es que es moral; concretamente, tiene su base en los imperativos categóricos, que las religiones positivas consideran como mandatos revelados por Dios.<sup>73</sup> Es decir, hay que verlos como si Dios existiera, como si de Él brotaran en forma de preceptos, como si el mundo tuviera como fin y coronación nuestra moralidad, y como si fuéramos libres y suficientes para llevarla a cabo. De acuerdo con ello, el único culto digno de Dios es el cumplimiento de esos mandatos o leyes por parte del hombre, no la oración ni la liturgia. Es una religiosidad moral e íntima. Los hombres que la cumplen configuran una "Iglesia invisible", en la que se realiza la buena voluntad con sinceridad.<sup>74</sup> Las religiones positivas, que son todas iguales, son intentos de los seres humanos para hacer visible esa iglesia invisible.

Los milagros no son demostrables, aunque tampoco lo es su imposibilidad; pero no hacen falta, pues no se necesita demostrar con ellos la autoridad de ningún fundador religioso. Basta con pensar que Dios promulgó esos mandamientos, y no hace falta ninguna otra demostración de su existencia. Lo mismo sucede con la gracia, ya que basta la buena voluntad. La oración no tiene objeto, pero el culto li-

<sup>72</sup>*Ibid.*, pp. 139 ss.

<sup>73</sup>*Ibid.*, pp. 90 ss.

<sup>74</sup>*Ibid.*, pp. 122 ss.

túrgico puede tolerarse, como una especie de pedagogía para la gente.<sup>75</sup> Los dogmas cristianos son los más elevados, pero han de interpretarse en sentido simbólico: son símbolos de verdades racionales. Así, la Trinidad simboliza la unión de tres cualidades: santidad, bondad y justicia; la Encarnación no significa un Hijo de Dios sobrenatural, sino un ideal moral que se ha de realizar en el hombre histórico, etc. La verdadera Iglesia es la sociedad ideal y moral que reconoce a todas las religiones como dignas de respeto.

La filosofía de la historia de Kant es ilustrada, basada en el progreso. En su “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” (1784), dice que la finalidad de la historia es el desarrollo del género humano, y no tanto del individuo.<sup>76</sup> Se trata, sobre todo, de un desarrollo socio-político, centrado en el crecimiento cultural, estético y ético, y se encamina a una constitución civil justa. Su meta es una sociedad de estados, reunidos para evitar las guerras; en ella podrá haber tirantez, pero también equilibrio. Esa sociedad de naciones llevará a una paz perpetua. Es como un plan de la naturaleza para llegar al único estado en que ella puede desarrollar por completo todas sus disposiciones en la humanidad. En la historia hay un hilo conductor *a priori* que el filósofo de la misma debe detectar. Ese plan de la naturaleza para la historia, contenido *a prio-*

<sup>75</sup>*Ibid.*, pp. 158 ss.

<sup>76</sup>I. Kant, “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires: Nova, 1958, pp. 39-56.

ri, va más allá de la subjetividad y da objetividad epistemológica.

Se tiene la impresión de que es una aplicación de la teleología que estudiaba en la *Crítica del juicio*, aplicada allí a lo orgánico, ahora aplicada a la historia y la sociedad. De este modo, la filosofía de la historia de Kant está en el marco de su sistema, aunque con el mismo desfondamiento metafísico que le imprimió al todo. Pero es optimista en cuanto al conocimiento de la historia, porque es obra del hombre, de modo que se puede dar como una especie de deducción trascendental. De esta manera Kant concluye su sistema, todo él dentro de los límites de la razón.

#### REFLEXIÓN: HACIA UNA NUEVA EPISTEMOLOGÍA

Kant cierra el camino a la metafísica (con la crítica de la razón pura), y deja una ética intimista (resultado de la crítica de la razón práctica), pero suple la metafísica con su estética-teleología, en la que asume un fundamento solamente simbólico. El camino a la metafísica estaba cerrado desde principio, desde el momento en que sostiene que sólo se puede conocer lo que abarca la intuición sensible. Pero Kant da un uso notable a la analogía y al símbolo, ya que son lo que nos permite rebasar el plano de lo empírico y remontarnos a lo que sólo es inteligible. En las ideas de la razón pura, que son las que más le interesan (el mundo, el alma y Dios), deja como único recurso el uso de la analogía. Si bien no se llega a conocer directamente esos seres, se postula



su existencia, a partir de las exigencias del conocimiento humano y de las condiciones de posibilidad de la realidad misma, sobre todo de la moralidad, de la obligación moral.

Sin embargo, lo que hizo Kant en realidad fue transformar la metafísica. En lugar de la concepción realista clásica, añade la concepción trascendental e idealista. Kant se da cuenta de esto claramente en sus últimos años, en que se dedica a interpretar su propia obra. “Sobre todo, las obras posteriores a 1790 —y en especial los escritos póstumos— representan una hermenéutica que Kant hace de su propio *sistema*: un intento de mejor autocomprensión, que tiende a explicitar la dirección de fondo del idealismo trascendental, con lo que quedan disueltas no pocas tensiones internas, que constituyen la *crux* de las exégesis convencionales”.<sup>77</sup> Su tarea crítica termina por identificarse con la tarea doctrinal o metafísica que anunciaba, porque las *Críticas* estaban pensadas como preparación para la metafísica en cuanto tal, como la metafísica futura.

En un escrito de hacia 1793, sobre *Los progresos de la metafísica en Alemania desde Leibniz y Wolff*, Kant pondera lo que ha aportado a ese progreso. “Puede ya apreciar con toda claridad que el tramo teórico correspondiente a la primera *Crítica* es, en lo esencial, una nueva ontología, entendida como ‘la ciencia que (en cuanto parte de la metafísica) *integra en un sistema todos los conceptos y principios del entendimiento*, pero sólo en tanto que tienen rela-

---

<sup>77</sup>A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, Pamplona: Eunsa, 1984, p. 30.

ción con los objetos de los sentidos y que por lo tanto pueden ser acreditados por la experiencia'. La *ontología* —que es una *ciencia completa del pensamiento inmanente*— no trata de alcanzar lo suprasensible, que constituye el último fin de la *metafísica*, por lo cual aquélla es una propedéutica de ésta. La ontología, por tanto, es como el pórtico de la metafísica en sentido estricto y puede ser llamada 'filosofía trascendental' (*Transcendental-Philosophie*), porque contiene las condiciones y los elementos del conocimiento *a priori*".<sup>78</sup> Kant no eliminó la metafísica, sino que la transformó: en lugar de una filosofía real la hizo una filosofía trascendental, una lógica trascendental, o pre-metafísica.

A pesar de su ideal univocista, por la admiración de la ciencia moderna, sobre todo newtoniana, Kant se topa con la conciencia de que esa pretensión es inalcanzable. Tiene que abrirse, como lo hace ver en su *Crítica del juicio*, a una razón más abierta, a una racionalidad que podemos llamar analógica. En efecto, en esa obra señala que, aun cuando se ha caído el fundamento metafísico, no debemos hacer caso total a Hume, y que nos queda un fundamento simbólico; pero añade que el símbolo sólo se conoce por medio de un procedimiento analógico.<sup>79</sup> Es decir, el símbolo requiere ser interpretado por analogía; y, por ello, lo que está proponiendo Kant es, de alguna manera, una especie de hermenéutica analógica.

---

<sup>78</sup>*Ibid.*, p. 31.

<sup>79</sup>I. Kant, *Crítica del juicio*, § 58; ed. cit., p. 161.

Esto se puede corroborar porque también hemos visto la importancia que nuestro autor concede al concepto de la analogía en las analogías de la experiencia, que no pueden ser captadas objetivamente, y que tienen que sacarse por analogía con las que sí pueden serlo. Sirven para obtener los conceptos más metafísicos, tales como el de la substancia, el de la causalidad y el de la comunicación. Y en esto tiene un papel importante la imaginación, que, como vimos igualmente, posee un aspecto de productiva (y no solamente de reproductiva) que procede por analogía, y es el más necesario para establecer esas analogías de la experiencia.

En la actualidad el pensamiento analógico está dando resultados en la epistemología. La hermenéutica analógica se ha incorporado al movimiento del Nuevo Realismo, en forma de realismo analógico. En esa corriente se ha dado realismo de tipo aristotélico, por ejemplo, con Graham Harman, y también de tipo kantiano, con Maurizio Ferraris. El Nuevo Realismo se ve, así, como un intento de conjuntar a Aristóteles con Kant, que es la gran empresa, a veces considerada como imposible, a veces como posible, pero, en todo caso, como difícil y complicada. Pero en esos trances es donde mejor funciona el concepto de la analogía. Por eso esperamos que el realismo analógico no sea tan sólo el empeño de juntar a Aristóteles con Kant, sino ir más allá, en una línea diferente.

Este mirar a Kant se justifica por otras búsquedas recientes dentro del Nuevo Realismo. Está,

por ejemplo, la de Anna Longo, que propone un “realismo especulativo”, el cual no se contenta con volver a las cosas en sí, sino que estudia las condiciones de posibilidad del conocimiento de las cosas mismas.<sup>80</sup> Pero también hay otras búsquedas, como la de Graham Harman, quien prefiere ir más allá de Kant y caminar con Aristóteles.<sup>81</sup> Piensa que este último es el que da la mejor orientación y garantía de un verdadero realismo.

## CONCLUSIÓN

Kant, filósofo de los grandes, tuvo la preocupación de salvar a la metafísica como ciencia; es decir, pasar de la metafísica natural a una metafísica científica. Para eso empleó el procedimiento de transformarla; de ser filosofía real la hizo filosofía trascendental, centrada en las condiciones de posibilidad del conocimiento. Pero con ello la llevó al idealismo, con lo cual subvirtió la metafísica clásica y dio origen a las que se han venido desarrollando después, como la ontología formal de Husserl y la ontología fundamental de Heidegger, que son, ambas dos, pensamiento trascendental.

De todas maneras, Kant recogió, al menos en parte, el concepto de la analogía. De modo que puede decirse que tuvo una filosofía analógica, siquiera por la intención de ir más allá del racionalismo y

<sup>80</sup>A. Longo, “Sobre la diferencia entre decir y conocer la verdad: en defensa del realismo metafísico”, en *Estudios Filosóficos*, LXIX (2020), pp. 23-31.

<sup>81</sup>G. Harman, “Un giro a Aristóteles”, *ibid.*, pp. 51-71.

del empirismo. Es algo que se ve, sobre todo, en su *Crítica del juicio*, en la cual trabaja el juicio reflexionante o reflexivo, que coincide en el fondo con el juicio prudencial aristotélico, según lo señaló Hannah Arendt. Y ese juicio es el que más se usa en la filosofía, así como en la vida cotidiana. Por eso le debemos a Kant la pervivencia de una racionalidad analógica hasta el día de hoy.



## CONCLUSIONES

Como resultado de nuestro peregrinar por las páginas anteriores, tenemos que una hermenéutica analógica ha sido necesitada por la filosofía actual. Ya es tiempo de superar el impasse entre las posturas unívocas y las equívocas, con una salida analógica.

Después vimos cómo una hermenéutica así puede ser crítica, y no solamente neutra. Si nuestra herramienta interpretativa ha sido acusada de acrítica, se nos manifestó como capaz de enjuiciar lo que ocurre en nuestro mundo de la vida, tanto individual como social.

Empujados por esa necesidad de crítica, llegamos a la ética, que es la más indicada para hacer ese enjuiciamiento crítico. Es la conciencia de la sociedad, y por eso la encargada de evaluar su marcha en la consecución del bien y de la justicia.

Eso nos hizo pasar al sentido de la vida, ya que sin ella no nos movemos. Y es lo que da valor al comportamiento moral. La hermenéutica nos hace buscadores de la finalidad. Es lo que nos hace actuar moralmente, como lo hemos visto. Nos abre camino.

Por eso acudimos al concepto de la verdad, porque es el mayor sentido en la vida. Necesitamos conocer objetivamente la realidad. Buscamos la verdad casi instintivamente. Es un bien o un valor

que nos moviliza para conseguirlo. Es la lucha por el realismo. Es decir, atendimos a las teorías de la verdad que se han dado en la filosofía posmoderna, caracterizada por su demasiada debilidad y por su excesivo relativismo. Es donde se vio el realismo analógico como algo necesario para revitalizar la epistemología de nuestro tiempo.

Y, puesto que se trató del conocimiento, volvimos nuestra mirada a Kant, con unas meditaciones kantianas, al modo como Husserl miró a Descartes, con sus meditaciones cartesianas. Aquí nos han servido para buscar el realismo, un nuevo realismo analógico. Es, decir, eso nos llevó a la teoría del conocimiento, a un nuevo realismo, que forma parte de una nueva epistemología. Por eso, en relación con la epistemología, tratamos a Immanuel Kant, decisivo en este tema, así como en la repercusión de esto en la metafísica. Para ver qué posibilidades quedaban abiertas para el realismo; en nuestro caso, para un realismo analógico.

Tengo confianza en que estas reflexiones y meditaciones ayuden a mejorar la situación de nuestra filosofía actual, con una propuesta de equilibrio en el pensamiento. Es, por otra parte, lo que ahora necesita la cultura.



## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia: Pre-textos, 2006 (2a. reimpr.).
- Arenas-Dolz, F., *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, México: Número especial de Analogía 12, 2003.
- Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 1999.
- Baudrillard, J., *Crítica de la economía política del signo*, México: Siglo XXI, 1977 (2a. ed.).
- Baudrillard, J., *El otro por sí mismo*, Barcelona: Anagrama, 1997 (3a. ed.).
- Bell, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1977.
- Betancourt Martínez, F., *Historia y lenguaje. El dispositivo analítico de Michel Foucault*, México: UNAM-INAH, 2006.
- Beuchot, M., “El imperio de la hermenéutica en la postmodernidad: Foucault, Derrida y Vattimo”, en *Revista Venezolana de Filosofía*, 30 (1994), pp. 13-31.

- Beuchot, M., “La función del filósofo en el siglo XXI: La postmodernidad como contexto del fin de este siglo y comienzos del siguiente”, en *Logos* (México), 22/64 (1994), pp. 11-22.
- Beuchot, M., “Marco y consecuencias de la postmodernidad”, en *Libro anual del IFSAM*, 1995-1996, pp. 9-20.
- Beuchot, M., *Historia de la filosofía griega y medieval*, México: Ed. Torres, 2001 (2a. ed.).
- Beuchot, M., “Verdad y otredad en Emmanuel Lévinas como raíces de la comunicación”, en *Glimpse. Phenomenology and Media* (Society for Phenomenology and Media Studies - National University, La Jolla, California), vol. 4 (2003), pp. 1-7.
- Beuchot, M., *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2004.
- Beuchot, M., *Ética*, México: Editorial Torres, 2004.
- Beuchot, M., *Interculturalidad y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 2005.
- Beuchot, M., *Filosofía política*, México: Editorial Torres, 2006.
- Beuchot, M., “Acerca del *dictum* de Nietzsche: ‘No hay hechos, sólo interpretaciones’. Hacia un perspectivismo analogizante”, en *Sapere aude!* (UAZ, Zacatecas), n. 1 (2006), pp. 5-21.

- Beuchot, M., “Hermenéutica y sociedad en Gianni Vattimo”, en C. Muñoz Gutiérrez, D. M. Leiro y V. S. Rivera (coords.), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2009, pp. 79-89.
- Beuchot, M., *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Saltillo, Coah.: Universidad Autónoma de Coahuila, 2009.
- Beuchot, M., “La recuperación de la persona por la pena jurídica. A propósito de Foucault”, en *Hiperbórea*, III/3 (2012), pp. 17-25.
- Beuchot, M., *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México: Editorial Torres, 2019 (3a. ed.).
- Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.).
- Beuchot, M., *Hermenéutica analógica e icónica. Indicios en la historia para la actualidad*, México: Editorial Lambda, 2022.
- Beuchot, M. y R. Blanco Beledo, “Cuidado de sí y dirección espiritual. Foucault y los moralistas casuistas”, en *Fermentario*, revista virtual del Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay – Faculdade de Educação, Universidade de Campinas, São Paulo, Brasil, n. 8 (2014), pp. 1-15.

- Beuchot, M. y J. M. Burgos, *Diálogo entre personalismos. Personalismo integral y personalismo analógico*, México: Universidad Anáhuac – Gedisa, 2022.
- Beuchot, M. y J. L. Jerez, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013; traducción italiana, *Manifiesto del nuovo realismo analogico*, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015.
- Beuchot, M. y L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, México: CAPUB, 2012; 2a. ed., México: Publicar al Sur Editorial, 2022.
- Beuchot, M., *Ensayos de filosofía en la historia*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 2023.
- Beuchot, M., *Nuevos horizontes hermenéuticos*, México: Orfila Valentini, 2023.
- Beuchot, M., *¿Renovar la filosofía?*, México: Universidad Anáhuac – Gedisa, 2024.
- Beuchot, M., *Personalismo analógico y derechos humanos*, México: UNAM, 2024.
- Beuchot, M., *Ensayos de filosofía en la historia*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 2024.
- Blanco Regueira, J., *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1981.
- Cantecor, G., *Kant. Su vida, su obra, su filosofía*, México: Ed. América, 1943.

- Cassirer, E., *Kant, vida y doctrina*, México: FCE, 1974 (2a. reimpr.).
- Clarke, W. N., “Living on the Edge: The Human Person as ‘Frontier Being’ and Microcosm”, en *International Philosophical Quarterly*, 36 (1996), pp. 183-199.
- Cortina, A., *Ética civil y religión*, Madrid: PPC, 1995.
- Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Madrid: Júcar, 1988.
- Deleuze, G. y F. Guattari, *Mil mesetas*, Valencia: Pre-textos, 1988.
- Derrida, J., *La diseminación*, Madrid: Ed. Fundamentos, 1975.
- Derrida, J., *De la gramatología*, México: Siglo XXI, 1978 (2a. ed.).
- Derrida, J., *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia: Pre-textos, 1985.
- Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Ánthropos, 1989.
- Derrida, J., “Cómo no hablar. Denegaciones”, en *Ánthropos*, Suplementos, n. 13 (marzo 1989), pp. 3-29.
- Derrida, J., *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid: Trotta, 2001.
- Derrida, J. y M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

- Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Gredos, 1987.
- Dussel, E., “El método analéctico y la liberación latinoamericana”, en R. Ardiles y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, 1973, pp. 125-134.
- Dussel, E., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara (Méx.): Universidad de Guadalajara, 1993.
- Dussel, E., “La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)”, en *Analogía Filosófica*, año 10, núm. 1 (ene.-jun. 1996), pp. 29-60.
- Echeverría, B., *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México: UNAM/El Equilibrista, 1994.
- Fabro, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid: Rialp, 1977.
- Fernández del Riesgo, M., *Antropología de la muerte*, Madrid: Editorial Síntesis, 2007.
- Fernández Santillán, J. F., *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, México: FCE, 1992.
- Ferraris, M., *La hermenéutica*, México: Taurus, 1999.
- Ferraris, M., *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Ferraris, M., *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ferraris, M., *Manifiesto del nuevo realismo*, Roma-Bari: Laterza, 2012.
- Ferraris, M., *Introducción al nuevo realismo*, Neuquén (Argentina): Círculo hermenéutico, 2014.
- Ferraris, M., “Realismo por venir”, en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México 2016, pp. 47-67.
- Ferraris, M., “Surgimiento y desarrollo del nuevo realismo”, en *Estudios Filosóficos*, vol. LXVIII, núm. 199 (2019), pp. 417-434.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.).
- Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid: Eds. La Piqueta, 1985.
- Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI, 1989.
- Freud, S., *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- García Álvarez, J., *El pensamiento filosófico de Sor Juana Inés de la Cruz*, León, Gto.: Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino, 1997.
- García Estébanez, E., *El Renacimiento: humanismo y sociedad*, Madrid: Cincel-Kapelusz, 1986.
- Gehlen, A., *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca: Sígueme, 1980.

- Grondin, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008.
- Haber, J., *Critical Thinking*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2020.
- Harman, G., “Un giro a Aristóteles”, en *Estudios Filosóficos*, LXIX (2020), pp. 51-71.
- Hartnack, J., *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid: Cátedra, 1988 (6a. ed.).
- Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1954.
- Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 1999.
- Hernández-Pacheco, J., *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Fráncfort. La filosofía hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 1996.
- Herrero, F. J., *Religión e historia en Kant*, Madrid: Gredos, 1975.
- Hintikka, J., “The Role of Logic in Argumentation”, en *The Monist*, 72/1 (1989), pp. 3-24.
- Höffe, O., *Justicia política*, Barcelona: Paidós, 2003.
- Juárez Zaragoza, Ó., “Del ser como identidad al ser como diferencia en la obra de Gilles Deleuze”, en R. A. González (coord.), *Escorzos de ontología contemporánea. Martin Heidegger, Gilles Deleuze y Eduardo Nicol*, México: Editorial Torres, 2011, pp. 89-201.



## BIBLIOGRAFÍA

- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires – México: Espasa-Calpe, 1946.
- Kant, I., *Filosofía de la historia*, Buenos Aires: Nova, 1958.
- Kant, I., *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York: Harper and Brothers, 1960.
- Kant, I., *La “dissertatio” de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, Madrid: CSIC, 1961.
- Kant, I., *Prolegómenos de toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como ciencia*, Buenos Aires: Aguilar, 1961 (3a. ed.).
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1998.
- Kant, I., *Crítica del juicio*, México: Editores Mexicanos Unidos, S.A., 1998.
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, México: UAM – M. Á. Porrúa, 2001.
- Kant, I., *Por la paz perpetua, y ¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, Barcelona: Eds. Brontes, 2011.
- Kemp, J., *The Philosophy of Kant*, London-Oxford-New York: Oxford University Press, 1968.
- Kogan, J., *La estética de Kant*, Buenos Aires: Eudeba, 1965.
- Körner, S., *Kant*, Madrid: Alianza, 1983 (3a. ed.).

- Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires: Caronte Filosofía, 1995.
- Kristeller, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México: FCE, 1985 (2a. reimpr.).
- Laclau, E., *Emancipación y diferencia*, Barcelona: Ariel, 1992.
- Lévinas, E., “L’ontologie est-elle fondamentale?”, en *Revue de Métaphysique et Morale*, 56/1 (1951), pp. 88-98.
- Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- Lipovetsky, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona: Anagrama, 1993 (6a. ed.).
- Lisser, K., *El concepto de derecho en Kant*, México: UNAM, 1959.
- Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, Pamplona: Eunsa, 1984.
- Longo, A., “Sobre la diferencia entre decir y conocer la verdad: en defensa del realismo metafísico”, en *Estudios Filosóficos*, LXIX (2020), pp. 23-31.
- Lucia, N., “Il desiderio mimetico in René Girad”, en *Sapienza*, 63 (2010), pp. 181-186.
- Liotard, J.-F., *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid: Cátedra, 1987 (3a. ed.).

- MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid: Rialp, 1992.
- MacIntyre, A., *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona: Paidós, 2001.
- Mansur Garda, J. C., *Kant. Ontología y belleza*, México: Herder, 2010.
- Marx, K., *Oeuvres choisies*, ed. N. Guterman – H. Lefebvre, Paris: Gallimard, 1963, t. I.
- Mayer, B., “Metaphysics: Permanently to be Exceeded, Permanently to Endure”, en C. W. Spinks - J. Deely (eds.), *Semiotics 1994*, New York: Peter Lang, 1995, pp. 162-180.
- Medina, J., ¿El mesías soy yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas, México: Jus, 2010.
- Mettrie, J. O. de la, *El hombre máquina*, Buenos Aires: Eudeba, 1962 (2a. ed.).
- Montmarquet, J. A., “Virtud epistémica”, en M. M. Valdés y M. Á. Fernández (comps.), *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*, México: UNAM, 2011, pp. 299-321.
- Murphy, J. G., *Kant. The Philosophy of Right*, London: Macmillan, 1970.
- Navarro, F., *El sujeto en Foucault y Deleuze*, tesis de doctorado en Filosofía, FFyL, UNAM, México, D.F., 2000.

- Nietzsche, F., *Obras completas*, Buenos Aires: Aguilar, 1959 (3a. ed.), vol. XI.
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, n. 36, México: Editores Mexicanos Unidos, 2000 (reimpr.).
- Ortiz-Osés, A., “Coloquio”, en J. Martínez Contreras (ed.), *La faena de existir*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2011, p. 33.
- Ortiz-Osés, A., “Heidegger y el ser-sentido (con una nota sobre J. Grondin)”, en J. Martínez Contreras (ed.), *La faena de existir*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2011, p. 71.
- Pareyson, L., *Conversaciones de estética*, Madrid: Visor, 1988.
- Pascal, B., *Pensamientos*, Madrid: Sarpe, 1984.
- Paton, H. J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, New York and Evanston: Harper and Row, 1965.
- Platón, *Obras*, Madrid: Gredos, 2008.
- Putnam, H., *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004.
- Rábade Romeo, S., A. López Molina, E. Pesquero, *Kant: conocimiento y racionalidad. El uso práctico de la razón*, Madrid: Cincel, 1988 (reimpr.).
- Rivera Castro, F., *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*, México: UNAM, 2014.

## BIBLIOGRAFÍA

- Romero, F., *Historia de la filosofía moderna*, México: FCE, 1967 (2a. ed.).
- Rorty, R., *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos, 1996.
- Rorty, R., *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona: Paidós, 2000.
- Rorty, R., “Naturalismo y quietismo”, en *Diánoia* (UNAM), vol. LI, n. 56 (mayo 2006), pp. 3-18.
- Russell, B., “Introducción” a L. Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1973, pp. 11-28.
- Savarino, L., “Ontologia dell’attualità. Filosofia e política nel pensiero di Gianni Vattimo”, en *Trópos*, 1 (2008), pp. 111-126.
- Savater, F., *Nietzsche*, México: Aquesta Terra - UNAM, 1993.
- Secretan, Ph., *L’analogie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- Secretan, Ph., *Analogía y trascendencia. Pascal - Edith Stein - Blondel*, México: Analogía, núm. especial 3, 1998.
- Smith, A., *Una investigación de sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid: Tecnos, 2009.
- Sousa, R. de, “Emotions, Education, and Time”, en *Metaphilosophy*, 21 (1990), pp. 434-446.

- Spinoza, B. de, *Ética*, Buenos Aires: Aguilar, 1961 (2a. ed.).
- Taylor, Ch., *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México: FCE, 2001 (1a. reimpr.).
- Taylor, Ch., "Rorty and Philosophy", en Ch. Guignon – D. R. Hiley (eds.), *Richard Rorty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 158-180.
- Teresa de Ávila, Sta., *Obras completas*, Madrid: BAC, 1962.
- Tomás de Aquino, Sto., *Opera*, Taurini-Romae: Marietti, 1951 ss.
- Torre Rangel, J. A. de la, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México: Porrúa - UAA, 2001.
- Tugendhat, E., *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2008.
- Vattimo, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992 (2a. ed.).
- Vattimo, G., "La tentación del realismo", en Ll. Álvarez (comp.), *Hermenéutica y acción*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999, pp. 9-20.
- Vattimo, G., "¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?", en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), LIV/156 (2005), pp. 213-227.
- Vattimo, G., *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010.

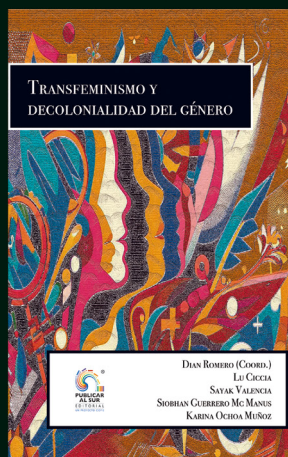
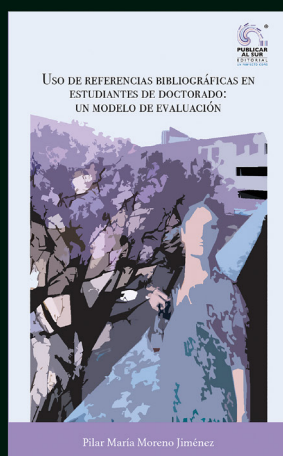
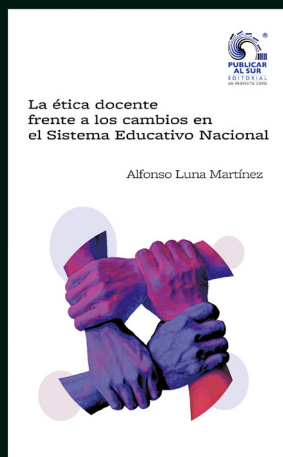
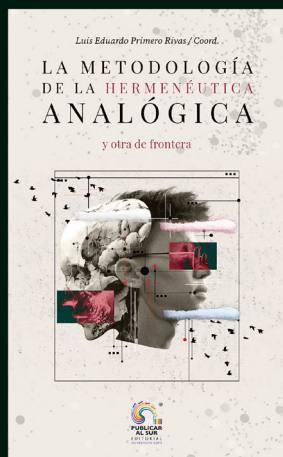
## BIBLIOGRAFÍA

- Verneaux, R., *Immanuel Kant: Crítica de la razón pura*, Madrid: Ed. Magisterio Español, S.A., 1978.
- Vialatoux, J., *La morale de Kant*, Paris: PUF, 1966 (4a. ed.).
- Vleeschauwer, H. J. de, *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, México: UNAM, 1962.

*Contornos de hermenéutica y conocimiento*  
de Mauricio Beuchot, se terminó de  
imprimir en  
febrero del 2025 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 se usaron fuentes de  
la familia Source Serif Variable.  
Tiraje: 1000 ejemplares



# Otros títulos de Publicar al Sur



En este libro, Mauricio Beuchot amplía algunos temas de la teoría del conocimiento o *gnoseología*, y lo hace en particular desde su hermenéutica análogica, propuesta que ha dado buenos frutos en el campo del saber de la filosofía y de las humanidades en general. El quehacer referido recupera el carácter crítico de la hermenéutica, lo que la aproxima a la ética en su interpretación. Y no sólo es crítica en el sentido expresado por Foucault, sino también en el de Marx, en donde la filosofía no puede reducirse a interpretar la realidad, sino que tiene que transformarla. La hermenéutica que se acompaña de la reflexión moral sirve para criticar y para construir, para buscar el sentido de la vida. Y esa búsqueda nos conduce a la noción de verdad, que es faro que ilumina nuestra travesía por la existencia.

Beuchot analiza las teorías de la verdad de la modernidad y de la posmodernidad, y nos presenta al realismo como analógico, su teoría del conocimiento, que ha sido considerada una nueva epistemología, suscitando estudios para revitalizar la *gnoseología* de nuestro tiempo. En términos generales, Mauricio Beuchot nos invita a seguir aplicando este instrumento interpretativo a temas de epistemología general o teoría del conocimiento, tratando de evitar la pretensión del univocismo, así como el extravío del equivocismo, para ampararnos en la analogía, que nos ha mostrado que sí se puede alcanzar el conocimiento suficiente para movernos en el mundo.



ISBN: 978-607-26897-0-1



9 786072 689701