



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

**Hermenéutica analógica:
antecedentes, desarrollo y actualidad**

Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Emilio Gutiérrez Campuzano

Asesor:
Mtro. Carlos Román Dávila Suazo

Toluca, Estado de México, 2021.

Índice

Introducción

1. Antecedentes intelectuales: Camino hacia la hermenéutica analógica

- 1.1. La influencia de Aristóteles
 - 1.1.1. Lenguaje e interpretación
 - 1.1.2. Lenguaje y pensamiento
 - 1.1.2.1. De la causa formal o el fundamento
 - 1.1.3. Razonamiento e intelección
 - 1.1.3.1. Categorías sintácticas y proposición
 - 1.1.3.2. Argumentación
- 1.2. La influencia de Santo Tomás
 - 1.2.1. Sistema tomista
 - 1.2.2. Ciencia tomista
 - 1.2.2.1. El ente y la ciencia
 - 1.2.3. Teoría del signo
 - 1.2.4. Lógica
 - 1.2.4.1. Características de la lógica tomista
- 1.3. La influencia de Charles Sanders Peirce
 - 1.3.1. Del signo en general
 - 1.3.2. Ch. S. Peirce y la semiótica
 - 1.3.2.1. Lógica pura o de la relación signo-objeto
 - 1.3.2.2. Gramática pura o de la relación signo-fundamento
 - 1.3.2.3. Retórica pura o de la relación signo-interpretante

2. Hermenéutica Analógica

- 2.1. Antesala de la Hermenéutica Analógica
 - 2.1.1. ¿En busca de una metodología?
 - 2.1.1.1. Hermenéutica
 - 2.1.1.2. Pragmática y estructuralismo
 - 2.1.2. Hacia una hermenéutica analógica

- 2.2. Tratado de hermenéutica analógica
 - 2.2.1. Hermenéutica
 - 2.2.1.1. Metodología hermenéutica
 - 2.2.1.2. Actores hermenéuticos y proceso de interpretación.
- 2.3. Hermenéutica analógica
 - 2.3.1. La analogía
 - 2.3.2. El modelo analógico de la interpretación
- 2.4. Hermenéutica analógica y ontología semántica
 - 2.4.1. Des-ontologización de la hermenéutica: acontecer y ontología débil
 - 2.4.2. Ontologización de la hermenéutica: sentido y referencia

3. Dos tradiciones hermenéuticas, un contraste con la hermenéutica analógica

- 3.1. Hermenéutica historicista
 - 3.1.1. Comprensión, interpretación y hermenéutica
 - 3.1.2. El devenir histórico de la técnica interpretativa
 - 3.1.3. Crítica de la razón histórica
 - 3.1.3.1. Tiempo, vivencia y autobiografía
 - 3.1.3.2. Manifestaciones de la vida y comprensión
 - 3.1.3.3. Formas elementales y superiores de la comprensión
 - 3.1.4. Acercamientos y distanciamientos: Wilhelm Dilthey y Mauricio Beuchot
- 3.2. Hermenéutica y Nuevo Realismo
 - 3.2.1. Problemas centrales de la hermenéutica
 - 3.2.1.1. Universalidad y hermenéutica
 - 3.2.1.2. Ontología y hermenéutica
 - 3.2.1.3. Nuevo Realismo
 - 3.2.1.3.1. De la posmodernidad al Nuevo realismo
 - 3.2.1.3.2. El movimiento realista
 - 3.2.1.3.3. Ontología, Crítica e Iluminismo
 - 3.2.2. Acercamientos y distanciamientos: Maurizio Ferraris y Mauricio Beuchot

Consideraciones finales

Bibliografía

*Ni tanto que quemee al santo,
ni tanto que no lo alumbre.*

Dicho popular

Introducción

Desde 1997, año de la publicación del *Tratado de hermenéutica analógica*, el trabajo de Mauricio Beuchot ha tenido gran aceptación dentro de los círculos filosóficos actuales. La realización de múltiples actividades en torno a esta disciplina hermenéutica, como lo son la creación de seminarios, talleres, ponencias, publicaciones, han hecho que tenga una amplia recepción en diversos países, tanto en el continente europeo como en el americano. De esta manera, el trabajo del filósofo mexicano toma una relevancia global.

Gran parte de las investigaciones relativas a la hermenéutica analógica se han abocado en su aplicabilidad, pues ésta cuenta con el aparato teórico suficiente para enfrentar los problemas de carácter práctico. Por otro lado, esto hace evidente el carácter multidisciplinario de la hermenéutica analógica, por lo que en la presente investigación tratamos de responder a la prerrogativa que encierra el cómo y qué elementos van conformando los principios epistemológicos que componen a la metodología de la hermenéutica analógica.

Existen diversas razones por las cuales nos remitimos al estudio del *corpus* teórico de la hermenéutica analógica. Por un lado, y como lo hace evidente el nombre de la investigación, el presente trabajo permite observar con mayor detenimiento los antecedentes intelectuales que sostienen al cuerpo metodológico de la propuesta analógica, seguido de ello, ayuda a tener una amplia visión del desarrollo de los principios epistemológicos que componen a la misma y, finalmente, el trabajo de investigación vislumbra la actualidad que tiene dentro del terreno teórico de la hermenéutica en general.

Así, se trata de una investigación que pretende abordar con mayor profundidad los elementos teóricos que componen el trabajo analógico de la interpretación. Con ello no sólo observamos de manera crítica el modo de proceder de la hermenéutica, sino que pretendemos conocer los límites y alcances que tiene ésta dentro de la investigación en las Ciencias Sociales y Humanidades.

De esta manera, en el primer capítulo de la investigación revisaremos las lecturas que lleva a cabo Mauricio Beuchot de tres autores clave para su pensamiento, a saber: Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Charles Sanders Peirce. Nos abocaremos, principalmente, en la revisión que hace de estos autores desde la filosofía del lenguaje y la semiótica, muchos elementos y nociones que aquí

encontramos son rescatas para la conformación de la hermenéutica analógica. Así, observaremos que el concepto que tiene respecto al interpretar ya lo desarrolla desde sus investigaciones aristotélicas, lo mismo sucede con la ontología semiótica que describe en el trabajo del Aquinate y el filósofo estadounidense Charles Sanders Peirce, al igual que en el modo de argumentar de la abducción. Con lo anterior tendremos claros los antecedentes intelectuales que dan sustento al trabajo filosófico de Beuchot y la tendencia filosófica con la cual se acerca al abordaje de cada uno de ellos.

Dentro del segundo capítulo abordamos el desarrollo histórico-metodológico que tiene la hermenéutica analógica. Así, dentro de este apartado, revisamos una serie de textos que nos van enseñando el camino de la conformación del cuerpo teórico de la interpretación analógica, el cual tiene su culmen en el *Tratado de hermenéutica analógica* de 1997. Por otro lado, abordamos la naturaleza, el objeto y objetivo que tiene la hermenéutica del mexicano, además de las preocupaciones y finalidades que tiene su método interpretativo.

Con ello percibimos que la hermenéutica del coahuilense no se desprende de los debates propios de la disciplina interpretativa, sino que responde a ellos desde su postura analógica, la cual está cargada de una fundamentación aristotélico-tomista. De esta manera, con lo anterior tenemos más clara la idea de cómo es que funciona la aplicabilidad de la hermenéutica del dominico en una interpretación realizada para una investigación de las Ciencias Sociales y Humanas.

Finalmente, en el capítulo tercero, al tener presentes los fundamentos intelectuales que sostienen el pensamiento de Mauricio Beuchot, además de los principios epistemológicos que conforman su metodología interpretativa, damos paso a la confrontación de la hermenéutica analógica con dos tradiciones hermenéuticas. En un primer momento se presenta en líneas generales la hermenéutica historicista de Wilhelm Dilthey, tras un abordaje sustancial se contrasta con la hermenéutica de Beuchot; posteriormente, de igual manera se presenta la hermenéutica que desarrolla el filósofo italiano Maurizio Ferraris y al igual que con Dilthey se confronta con el trabajo interpretativo del filósofo mexicano.

En la primera confrontación destacamos los acercamientos y distanciamientos que tienen tanto Dilthey como Beuchot respecto a la construcción de una metodología hermenéutica. El primero de ellos, con una tendencia psicologista, parte de la comprensión para conformar una normativa hermenéutica que lo conduzca nuevamente a la comprensión, pues este elemento es de suma

importancia ya que se presenta como el fundamento de las Ciencias del Espíritu, con las cuales accedemos al conocimiento objetivo de cuestiones humanas; mientras el segundo parte de una ontología y epistemología mediadas por la semiótica para la construcción de interpretaciones que nos acercan a la comprensión de los textos.

En el segundo apartado, dentro de la confrontación entre la hermenéutica realista y la hermenéutica analógica, percibimos que la hermenéutica del primero toma nociones de la tradición para construir su trabajo interpretativo, por lo que el carácter de la hermenéutica es dinámico, mientras que Beuchot siempre va con el estandarte analogista. No obstante, observamos que ambos autores rescatan a la ontología como fundamento de la hermenéutica, por lo que se consideran parte del movimiento denominado Nuevo Realismo. Como veremos ahí, el neorrealismo que propone Beuchot está marcado por una noción analógico-icónica, la cual lo diferencia del neorrealismo que propone Ferraris.

Con lo anteriormente expuesto pretendemos llegar a un conocimiento más profundo y amplio de la hermenéutica analógica. Consideramos que su trabajo filosófico se puede insertar en mayor grado dentro de las investigaciones propias de las Ciencias Humanas y Sociales.

1. Antecedentes intelectuales:

Camino hacia la hermenéutica analógica

1.1. La influencia de Aristóteles

En este primer apartado pretendemos abordar el pensamiento aristotélico desde la perspectiva de Mauricio Beuchot. Uno de sus trabajos más importantes fue publicado en 1985: *Ensayos marginales sobre Aristóteles* (de aquí en adelante *Ensayos*) —que salió a la luz gracias al Centro de Estudios Clásicos de la UNAM— reúne una serie de trabajos cuyo objetivo es reconstruir de forma sistemática el pensamiento del Estagirita.

La lectura que lleva a cabo nuestro autor está influenciada por la tendencia de la filosofía analítica; ya que de 1979 a 1989 fungió como investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF). La línea de investigación de este instituto se enfocó en el análisis lógico-filosófico del lenguaje.¹ Al respecto de la estructura de los textos de Beuchot, Adolfo García de la Sienna comenta: “La estrategia de Beuchot [dentro de la investigación aristotélica] es clara: elevarse a la ontología a partir de la semántica y la teoría de la ciencia para luego fundamentar la ética en el derecho natural”.²

Por cuestiones metodológicas, sólo se hará revisión de la filosofía del lenguaje, ya que parte de ella es conservada para la constitución de la hermenéutica analógica. Es, además, la columna vertebral de todo el primer capítulo de la investigación, pues como veremos, tanto Tomás de Aquino como Peirce, dan gran peso a esta disciplina filosófica.

1.1.1. Lenguaje e interpretación

La Historia de la filosofía del lenguaje es de suma importancia para el trabajo posterior de Mauricio Beuchot. Relata que fue Fernando Salmerón quien le pidió se dedicara al estudio histórico de la filosofía del lenguaje; desde los griegos hasta los autores contemporáneos.³ De ahí que la lectura respecto a Aristóteles esté correlacionada con el inicio de sus investigaciones desde la filosofía del lenguaje. Esta

¹ La historia del Instituto de Investigaciones Filosóficas se profundiza en un apartado posterior.

² García, A. (2000). Filosofía aristotélica y filosofía analítica en el pensamiento de Mauricio Beuchot, en Hurtado, G. (comp.). *Filosofía analítica y filosofía tomista. Diálogos con Mauricio Beuchot*. México: SURGE. p.10.

³ Beuchot, M. (2008). *La filosofía y el lenguaje en la historia. Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua. Respuesta de Ramón Xirau*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Academia Mexicana de la Lengua, p. 59. En la introducción Beuchot elogia a Fernando Salmerón y le atribuye la inserción de los estudios de filosofía del lenguaje en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF). Por otro lado, será este mismo quien lo induzca en sus investigaciones relativas a la historia de la filosofía del lenguaje.

tendencia marcará su trabajo filosófico, pues pone un gran interés en filósofos medievales, analíticos y hermeneutas, lo cual se vislumbra en sus trabajos posteriores. La revisión histórica de la filosofía del lenguaje permite al coahuilense notar las diferencias que hay entre diversos autores. En este caso, se refiere a la díada griega más importante para la filosofía, a saber: Platón y Aristóteles.

Respecto al alumno de Sócrates menciona que su postura filosófica del lenguaje tiende a ser de carácter naturalista, es decir, el lenguaje tiene un origen divino y las palabras son de suyo, por lo que se trata de una adecuación plenamente natural. En contraste la postura de Aristóteles es de carácter convencionalista; desde esta perspectiva se pone de manifiesto que el lenguaje se da por arbitrio humano, y no sólo eso, el lenguaje tiene una estrecha relación con la comunicación y el pensamiento.

Relativo al lenguaje en el Estagirita, Beuchot dice: “El lenguaje es interpretación o expresión comunicativa del pensamiento. Pero el lenguaje no es algo natural; lo que es natural es la facultad de comunicar, de tener lenguaje; y el lenguaje en sí mismo es artificial”.⁴ La noción que tiene el autor mexicano respecto al lenguaje se relaciona con la interpretación, que a su vez se entiende como comunicación.

En la *Historia de la filosofía del lenguaje*,⁵ Beuchot encuentra en la lectura de Aristóteles tres definiciones de interpretación. La primera, tiene un sentido de interpretar la realidad: interpretamos aquello que decimos del mundo a partir de lo que percibimos o notamos de él; mientras que, en la segunda visión, se entiende al interpretar como captar el sentido de las locuciones que del mundo se dicen, las cuales están insertas en las expresiones o textos que tiene una mayor relación con la comprensión.

El coahuilense se decanta por la postura que ve a la interpretación como comunicación, dado que ella abraza las dos anteriores:

...No sólo lo que interpretamos cuando se nos comunica algo, sino lo que hacemos además nosotros al comunicarnos: no únicamente la recepción, sino también la emisión de los mensajes. Comprende la

⁴ Beuchot, M. (1985). *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. primera edición. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas. p. 11.

⁵ Beuchot, M. (2005). *Historia de la filosofía del lenguaje*, primera edición, México: Fondo de Cultura Económica. p.p. 328.

locución y la escucha, el habla completa de una lengua, el acto por el que nos comunicamos con los otros.⁶

Esta tercera definición engloba a la primera y a la segunda, no únicamente se trata de enunciar lo que percibimos del mundo, ni tampoco se trata de ser simples receptores de lo que se dice de él, es a partir del ciclo comunicativo que ambas posturas se encuentran. Para el año de la publicación de *Ensayos* se tenía clara la naturaleza de la interpretación como comunicación; sin embargo, no será sino hasta años posteriores que desarrolle la idea de la comunicación como una labor de encodificación y decodificación,⁷ es decir, de emisión y recepción de mensajes.

Este modo de proceder —donde se busca la mediación entre ambas significaciones— es recurrente en la investigación de Mauricio Beuchot. La mediación entre ambas posturas le permite tener un mayor campo de significación de las palabras, además de no caer en significaciones únicas o unívocas. Ejemplo de ello, dicho acto mediador se refleja en la concepción ontológica, pues rescata parte de la teoría de las formas platónicas y se complementa con la teoría realista del Estagirita, y resulta en lo que ahora se conoce como Realismo analógico. Es a partir de una relación entre semejantes que se llega a una construcción teórica más amplia, que como dijimos, será una constante en la propuesta de Beuchot. Es por ello que más adelante abordaremos este tópico.

1.1.2. Lenguaje y pensamiento

Se advierte la relación que se encuentra con respecto al lenguaje y la comunicación o interpretación, sin embargo, queda hablar de aquella conexión que se da entre el lenguaje y el pensamiento; pues se plantea que el lenguaje es *causado* por nuestro pensamiento. “Esa expresión, manifestación o interpretación del pensamiento se da por el lenguaje”.⁸

El filósofo mexicano no se detiene a explicar la parte de la comunicación como un ejercicio natural de los seres humanos, sino que únicamente habla de la relación lenguaje-comunicación, y algo similar sucede con la parte natural del lenguaje, nuestro autor no repara mucho en ello. Se interesa más

⁶ Beuchot, M. (1985). *Ensayos marginales...*, p.21.

⁷ Beuchot, M. (2005). *Historia de la filosofía del lenguaje*, primera edición, México: Fondo de Cultura Económica. p.21. “Así, la *hermeneia* es sobre todo comunicación (no sólo la interpretación, como la entendemos ahora, y que es una parte, la receptiva, del acto de comunicación). Abarca todo el ciclo comunicativo o circuito semiótico, y no sólo, como ahora, la comprensión; esto es, abarca tanto la encodificación como la decodificación”.

⁸ Beuchot, M. (2005). *Historia de la filosofía del lenguaje*, primera edición, México: Fondo de Cultura Económica. p.22.

por el carácter artificial de éste, y que, como se menciona en líneas subsecuentes, el carácter artificial del lenguaje en los seres humanos tiene una carga subjetiva que tiende a caer en significaciones equívocas.

Lo notamos cuando habla de las voces o sonidos del lenguaje, los cuales son su material de expresión. Las voces inarticuladas como los gemidos o las risas, a pesar de que significan algo como el dolor o la felicidad, no son de su interés. Prefiere quedarse con las voces articuladas, las cuales comprenden al nombre y al verbo, sólo por mencionar algunos, pues esta voz articulada significa a beneplácito de los hablantes.⁹ Lo que nos lleva justamente a la conexión entre lenguaje y pensamiento.

Muestra las posiciones que existen en la relación lenguaje y pensamiento. Por un lado, se da una relación directa entre lenguaje y realidad. Como se ve, no hay cabida para el pensamiento; lenguaje y realidad no tienen intermediarios entre sí. En la segunda postura enuncia la triple relación entre realidad-pensamiento-lenguaje; el pensamiento toma el lugar como mediador entre ambos polos. Según Mauricio Beuchot, el Estagirita se decanta por ella, al mismo tiempo que el autor la asume como propia.

Ello acarrea el problema de *la causa o el fundamento*. En la relación entre lenguaje y pensamiento decimos que el primero es el que *causa* al segundo. En el segundo caso, de manera contraria, es el pensamiento el que *causa* al lenguaje. Según el filósofo mexicano, en Aristóteles encontramos que el pensamiento es el que causa al lenguaje; simplemente porque el lenguaje es posible gracias al pensamiento. Sin él, el segundo no tendría realidad. Esta postura se refleja en su explicación del signo lingüístico.

En *Ensayos* menciona que “la palabra, aunque su *designatum* final y principal son las cosas de la realidad, es primeramente signo de la afección o contenido de la mente, ya que la realidad se da mediatizada por el conocimiento y aun acompañada de elementos volitivos o afectivos”.¹⁰ La palabra no hace referencia a la realidad misma, sino que se remite al contenido de la mente, a saber, los conceptos y afecciones que tiene ésta de la realidad.

En la *Historia de la filosofía del lenguaje*, se es más claro al hablar del signo lingüístico. Menciona que la palabra tiene como designado final y principal las cosas de la realidad, no obstante,

⁹ Más adelante abordaremos el papel que toman las categorías sintácticas y su relación con el silogismo y el argumento.

¹⁰ Beuchot, M. (1985). *Ensayos marginales...*, p. 12.

contiene en sí un designado directo e inmediato, tales son las afecciones que la mente tiene de la realidad.¹¹ Con esto se hace evidente la triple relación que se da entre realidad, pensamiento y lenguaje.

Dicho lo anterior es necesario matizar la convergencia entre el signo mental y el signo lingüístico. Como dijimos, el signo mental son las afecciones que tiene la mente de la realidad (aunque también puede haber signos mentales que signifiquen entes de razón o estados de ánimo) y los entendemos como conceptos. Éstos tendrán su expresión a partir del signo lingüístico. Ambos signos se encuentran en una estrecha relación, pues el signo lingüístico significa de modo directo e inmediato la entidad mental, mientras que el signo mental, a través de sí es que representa a la cosa por medio de conceptos tal cual es o como la concebimos.

Estos conceptos, al ser signos naturales, son iguales para todos nosotros, mientras que los signos lingüísticos se transforman respecto a la cultura en donde se encuentren: “*el concepto es signo natural y formal*; la palabra, en cambio, es signo artificial e instrumental, y, por lo mismo, es convencional y arbitrario”.¹²

La igualdad conceptual en todos los seres humanos permite la objetividad del conocimiento y el carácter convencional del lenguaje tiende a una subjetividad de éste. Por lo que decimos que el conocimiento en el Estagirita, según lo concibe Mauricio Beuchot, carga con una parte objetiva que encontramos en las intelecciones, y que al ser expresado se le agrega una dosis de subjetividad humana. Ello da como resultado un conocimiento analógico, pues las intelecciones dependen de la expresión y ésta, a su vez, necesita de ellas como su fundamento.¹³

Para puntualizar la objetividad que tienen los conceptos, en la *Historia de la filosofía del lenguaje*, se trata el tema de la igualdad del signo mental. Sólo que en este punto el filósofo mexicano la relaciona con la teoría del conocimiento, al respecto encontramos:

...La igualdad que establece Aristóteles se fundamenta en su teoría del conocimiento, según la cual las cosas, que son las mismas según sus naturalezas, pasan en el conocimiento a tener la misma esencia con una diferente existencia. Conservando su misma esencia, pasan a tener una existencia

¹¹ Beuchot, M. (2005) *Historia de la filosofía del lenguaje...*, p. 23.

¹² Beuchot, M. (1985) *Ensayos marginales...*, p. 22.

¹³ *Ídem.*

*mental, a través del conocimiento abstractivos, y dejan su existencia real, que tenían fuera de la mente.*¹⁴

Encontramos que esa objetividad que es brindada por los conceptos es posible porque captamos la esencia de los objetos, pero no como existencia real, sino como existencia mental, gracias a nuestra capacidad abstractiva. Esta misma postura la hallamos de manera análoga en Santo Tomás y Peirce. En el caso del Aquinate la fórmula es idéntica, ya que también se habla de una existencia real y mental. En Peirce se hace visible esta postura cuando refiere al fundamento del objeto, el cual es la idea, pues el signo capta ese aspecto del objeto y no su aspecto total. Más adelante abordaremos estos temas en sus respectivos capítulos.

1.1.2.1. De la causa formal o el fundamento

En la compilación de Guillermo Hurtado *Filosofía analítica y filosofía tomista en Mauricio Beuchot*,¹⁵ encontramos que el primer trabajo corresponde a una reseña de Adolfo García de la Sienra, leída para la presentación del libro de *Ensayos*. En ese texto menciona que uno de los conceptos más importantes en el trabajo de Beuchot es el de *forma*. Nos indica que es la columna vertebral de la investigación y ésta la encontramos enunciada implícitamente a lo largo del trabajo.

En esa misma compilación de Hurtado, Beuchot responde a su presentador: “En su breve pero sustancioso trabajo sobre mi investigación acerca de Aristóteles, García de la Sienra ha sabido encontrar lo que era en realidad mi intención. Era mostrar la vertebración de la filosofía aristotélica en torno al concepto de forma”.¹⁶ Ambos autores coinciden que al ser un concepto bastante complicado para la comprensión contemporánea es necesario un estudio más profundo sobre él.

Por cuestiones metodológicas únicamente ahondaremos el concepto de forma en relación con la filosofía del lenguaje, con la finalidad de tenerlo presente. Mauricio Beuchot no es para nada explícito con él a lo largo del texto, no es sino hasta una nota al pie de página que encontramos la siguiente información:

¹⁴ *Ibid.* p.24.

¹⁵ García, A. (2000). Filosofía aristotélica y filosofía analítica en el pensamiento de Mauricio Beuchot..., p. p. 9-14.

¹⁶ Beuchot, M. (2000). Respuestas, en Hurtado, G. (comp.). *Filosofía analítica y filosofía tomista. Diálogos con Mauricio Beuchot*. México: SURGE. p.p.121-122.

Es importante precisar un poco más en la noción de causa que empleamos, por ser una de las más capitales y jabonosas de la filosofía. La entenderemos en el contexto de la teoría aristotélica, y de modo especial, en el caso de la relación pensamiento-lenguaje, como *causa formal*, de manera cercana a lo que se entiende como condición de posibilidad o fundamento lógico-metafísico (i.e. no como causa eficiente). Al decir, pues, que el “lenguaje es *causado* por el pensamiento”, decimos que el lenguaje sólo es posible gracias al pensamiento, que éste es su condición de posibilidad y fundamento lógico-metafísico, y no que le es anterior temporalmente (como tendría que ser en la causa eficiente).¹⁷

Observamos líneas atrás, que es dentro del rejuego entre pensamiento-lenguaje que se expresa el concepto de forma. Como bien lo explicita la cita anterior, el pensamiento no será el antecedente del lenguaje, ya sea hablado o escrito, sino que es aquello que posibilita su expresión mediante el lenguaje. Por lo que mencionamos que el signo mental es de carácter formal y el signo lingüístico tiene en sí un carácter instrumental (es decir, con el que se puede ayudar el ser humano para interpretar el mundo, como observamos líneas arriba, sin ninguna pretensión de interés propio, sino colectivo).

1.1.3. Razonamiento e intelección

Líneas atrás aludimos que son las afecciones del alma las que tienen una estrecha relación con las cosas a partir de los conceptos, y que la expresión de éstos en el lenguaje sólo es posible gracias a la mediación del pensamiento. Referimos que los conceptos son signos naturales —iguales en todos los seres humanos—, mientras que el lenguaje como palabra hablada o palabra escrita son signos artificiales —de carácter distinto, depende de la cultura o el contexto en el que se encuentren—, ya que éstos significan por arbitrio humano y no son iguales entre las personas.

La relación completa que se da entre ambas es la siguiente: la palabra hablada es signo de las afecciones del alma, mientras que la palabra escrita es signo de la palabra hablada. Tanto signo natural como signo artificial se encuentran relacionados bajo la mediación del pensamiento.

En este punto notamos nuevamente esa búsqueda de mediación entre ambas posturas del signo. Aristóteles no se decanta en absoluto por el signo mental, ni tampoco su postura recae completamente en la palabra hablada o escrita. Encuentra que ambas se completan en el ejercicio del pensamiento y su expresión en el lenguaje.

¹⁷ Beuchot, M. (1985) *Ensayos marginales...*, p.16.

Al tener en claro tal relación debemos saltar a la creación de razonamientos o argumentos a partir de los elementos categoriales sintácticos. Ahí es donde la problemática se acrecienta, dado que se trata de pensamientos complejos o compuestos y no únicamente de pensamientos simples que no afirman o niegan una tesis como los conceptos.

1.1.3.1. Categorías sintácticas y proposición

El trato que se hace respecto a las afecciones del alma (tanto en *Ensayos* como en la *Historia de la filosofía del lenguaje*), le sigue un interés de conexión con las categorías sintácticas y la argumentación. Se despega, relativamente, de la investigación que encierra al signo natural y pasa al tratamiento de la palabra hablada o escrita, la cual encuentra su mayor expresión en el ejercicio de la argumentación.

Encontramos referencia a las categorías sintácticas, a saber: nombres (*onómata*), verbos (*rhemata*) y elementos copulativos (*syndesmoi*), posteriormente se habla del carácter de la proposición y por último del argumento. Mencionar que en las categorías sintácticas podemos abrir el abanico categorial con las preposiciones, artículos, adjetivos, adverbios, etc. A pesar de todo lo anterior, dentro del estudio aristotélico son los tres primeros elementos los que abordaremos.

Beuchot, al referirse al *nombre*,¹⁸ rescata la noción donde notamos a éste como un sonido que posee un significado establecido por convención. No tiene referencia al tiempo y ninguna de sus partes tiene significado separadas del todo. Por ello consideramos al nombre la parte sujetable del enunciado. De manera análoga, y para una mayor comprensión, el nombre se entiende como el sustantivo. Refiere a un objeto o bien a un ente de razón, éste carece de tiempo porque no puede decirse en presente, pasado o futuro, y sus partes, que son las sílabas, no tienen significado por sí mismas; únicamente sonido. Es hasta la unión de varias de ellas que pueden tener cierto significado otorgado por los hablantes. Un ejemplo bastante claro es el del “libro”: el sonido “libro” posee una referencia material que conocemos a partir de la propia intelección, ese sonido lo significamos convencionalmente; la definición de “libro”

¹⁸ En *Ensayos* también encontramos una definición del nombre, sin embargo, para la redacción se decidió tomar *Historia de la filosofía del lenguaje* dada su actualidad, es por ello que se trae a cuenta la definición de *Ensayos*. Más adelante también se agregan las definiciones que da sobre el verbo y la proposición. Así: “El nombre *ὄνομα* es un sonido o voz significativa sólo por convención, que no consigna el tiempo, y ninguna de cuyas partes significa por sí misma separada del todo. Hay nombres simples (“barco”) y nombres compuestos (“barco pirata”). Las partes de los nombres simples no tienen significado (las sílabas). Pero las partes de los nombres compuestos tienen cierto significado, aunque no independientemente del todo”. En Beuchot, M. (1985) *Ensayos marginales...*, p. 13.

la construimos de manera arbitraria y consensual; no podemos pensar el “libro” en presente, pasado o futuro, por ser este sonido un objeto, y, sus partes “li-bro” por sí mismas no tienen significado, mas sí sonido.¹⁹

Respecto al *verbo*,²⁰ encontramos que éste, al igual que el nombre es un sonido que contiene un significado. Sus partes separadas carecen de significado propio; sin embargo, el verbo contiene en sí una referencia temporal, además de afirmar o decir algo de algo, sin caer en valoraciones de verdadero o falso. Ese mismo verbo lo consideramos la parte predicable del enunciado o proposición. En este sentido, el autor de la hermenéutica analógica ofrece un ejemplo con el enunciado: “Juan está sano”. La locución “está sano”, dice, se puede tomar como un verbo y no como un nombre. Ella misma es la parte predicable del enunciado y significa la inherencia de la salud en nuestro sujeto que es Juan; además de que tiene la referencia temporal en presente y no en pasado o futuro. Si bien el verbo también se entiende como nombre, el carácter de verbo es únicamente dado cuando éste participa directamente en la proposición. Es decir, cuando el verbo diga algo de un sustantivo.²¹

Relativo a los *elementos copulativos*, son los sonidos que tienen como principal objetivo la unión entre la parte sujetable del enunciado y la parte predicable de éste. Algunos verbos pueden cumplir esa función copulativa. Como ejemplo de ello tenemos el verbo “ser” o “estar”, en tal caso, el verbo debe ir acompañado de otro sustantivo, de un adjetivo o bien de una construcción equivalente, a saber, otro enunciado.

En el caso de las *proposiciones* (que también llamamos oraciones, juicios o enunciados),²² establecemos que su significado es otorgado por convención. Sus elementos por sí mismos sí tienen

¹⁹ Beuchot, M. (2005) *Historia de la filosofía del lenguaje...*, p. 26.

²⁰ “El verbo es también definido por Aristóteles como algo artificial: es la voz significativa por convención, que consigna el tiempo; ninguna de sus partes tiene significado tomada separadamente; y siempre es signo de que algo se predica de algo. Es decir, el verbo es de suyo la parte predicable en el enunciado. El verbo expresa que un predicado se atribuye a un sujeto significando el tiempo de su inherencia en él”. En Beuchot, M. (1985) *Ensayos marginales...*, p.p. 113-114.

²¹ Beuchot, M. (2005) *Historia de la filosofía del lenguaje...*, p.p. 27-28.

²² “Los enunciados consisten en una unión o desunión (i.e. afirmación o negación) de elementos (términos) y siempre lo hacen por cópula que es un verbo en algún tiempo. El enunciado requiere por lo menos de un nombre y un verbo. El nombre es la parte sujetable, esto es, que se convierte en sujeto, y el verbo -con el que lo acompaña- es la parte predicable, a saber, que se convierte en predicado”.

Beuchot, M. (1985) *Ensayos marginales...*, p.p. 14-15.

significado, son el nombre y el verbo. Sumado a lo anterior, la proposición posee, como característica principal, la enunciación verdadera o falsa.

Existen otras expresiones muy parecidas a las proposiciones como la súplica, la orden, la pregunta; tales contienen en sí un significado, pero no ese carácter de valoración en tanto verdadero o falso, por lo que el estudio de ellas no pertenece a la lógica, sino a la retórica o poética. “Una proposición es la unión o la desunión de términos que son sus elementos, y siempre realiza esto por una cópula, que es un verbo o tiempo (caso) de un verbo, afirmando o negando”.²³

1.1.3.2. Argumentación

Si enunciamos específicamente las afecciones del alma que resultan de esa triple relación entre realidad-pensamiento-lenguaje, generamos el siguiente paso, es decir, el desprendimiento de la parte abstracta, intelectual del conocimiento, para aterrizar en la parte fáctica, es decir, en la expresión por medio del lenguaje.

Revisamos los elementos primarios del lenguaje que son las categorías sintácticas más básicas: el nombre y el verbo. Esto da paso a algo más complejo de esa expresión lingüística: las proposiciones. Asimismo, el ejercicio de la expresión del lenguaje no concluye ahí: el culmen de la expresión lingüística se da en la argumentación, de ahí que tengamos la imperiosa necesidad de matizar ese último lugar para finalizar lo relativo a la filosofía del lenguaje en Aristóteles desde la óptica de Mauricio Beuchot.

La argumentación tiene como finalidad la producción de premisas que prueben o infieran una tesis, y tal punto tendrá que ser defendido. En este caso la argumentación tiene una estrecha relación con los *Tópicos* aristotélicos.²⁴ En este texto la preocupación principal son las verdades plausibles, las cuales deben ser defendidas por quienes las pronuncian, mientras que en los *Analíticos* se trata de la búsqueda de un conocimiento científico.²⁵ Es de suma relevancia mencionar que a Beuchot no le

²³ Beuchot, M. (2005) *Historia de la filosofía del lenguaje.*, p.29.

²⁴ Aristóteles (2015). *Tópicos* (trad. M Candel Sanmarín). Madrid: Gredos. p.p. 67-233.

²⁵ Aristóteles (2015) *Analíticos* (trad. M. Candel Sanmarín). Madrid: Gredos. p.p. 335-588.

interesa el estudio de la argumentación, sino que su investigación recae sobre el argumento mismo, pues como veremos, éste se da de diversas formas en la teoría aristotélica argumentativa.

En *Ensayos* el filósofo dominicano hace un estudio filológico de la palabra argumento. En un primer momento se le relaciona con el vocablo griego λόγος (logos). Sin embargo, menciona que argumento se corresponde con mayor propiedad con la palabra συλλογισμός (syllogismós), pues “estaba formado por ciertas proposiciones que constituyen las premisas o el antecedente, y que se daban como apoyo, fundamento o prueba de otra proposición que constituía la conclusión o el consecuente”.²⁶

En líneas anteriores abordamos la diferencia entre la intelección y el razonamiento; el primero de ellos se da forma inmediata, mientras que el razonamiento es mediato, sucesivo y arduo. Y, efectivamente, el razonamiento requiere de un procedimiento para que éste se pueda desarrollar, a saber, el silogismo. Como veremos, tanto el razonamiento como el silogismo tienen una estrecha relación.

Discurrimos que el argumento se puede encontrar en diversas formas, las cuales se muestran a continuación con la finalidad de poder comprender la definición con la que se queda Beuchot. Hay tres definiciones de argumento y depende el contexto es que se identifican,²⁷ ya sea: I) en el contexto de la discusión o lo probable; II) en el discurso engañoso o falaz; y III) en el marco del discurso demostrativo. No obstante, Beuchot encuentra una constante que logra filtrar de las tres anteriores, el cual, IV) ““es el discurso en el que, dadas ciertas suposiciones, se sigue algo necesariamente distinto”. Las suposiciones son las premisas y ese algo distinto es la conclusión”.²⁸

²⁶ Beuchot, M. (1985) *Ensayos marginales...*, p. 29.

²⁷ En Beuchot, M. (1985) *Ensayos marginales...*, p. 30, vamos a encontrar tres definiciones que retoma el autor sobre el argumento, es importante mencionar que la primera de ellas es rescatada de *Tópicos (Topica)*, I,1, 100a.; el segundo de *Sobre las Refutaciones Sofísticas (Sophistici Elenchi)*, I, 164a.; y, por último, la tercera definición la encuentra en *Analíticos Primeros (Analytica Priora)*, I, 1, 24b. A continuación, se enuncian: I) “el argumento es un razonamiento en el que, establecidas de antemano unas cosas determinadas, otras cosas distintas de ellas se siguen en virtud de ellas necesariamente” II) “el argumento o razonamiento se basa en determinados juicios, hechos de tal manera que causan la admisión o afirmación de cosas distintas de estos juicios y firmadas como resultados o consecuencia de estos mismos juicios” III) “un silogismo de palabras o locuciones en el que, al hacerse determinadas asumpciones, se sigue necesariamente, del hecho de haberse verificado de tal manera determinada las asumpciones, una cosa distinta de la que se había tomado”.

²⁸ Beuchot, M. (1985) *Ensayos marginales...*, p. 30.

1.2. La influencia de Santo Tomás

En este apartado tenemos como finalidad revisar el pensamiento de Santo Tomás de Aquino desde la óptica de Mauricio Beuchot. Al ser éste perteneciente a la Orden de los Predicadores (padres dominicos), recoge toda una tradición que versa sobre el estudio del Aquinate, mezclado con la tradición analítica del lenguaje.

La lectura que lleva a cabo nuestro autor es semejante a la sistematización del pensamiento aristotélico, pues gran parte de su interpretación recae en la filosofía del lenguaje. Es por ello que continuaremos sobre la misma línea en este apartado, es decir, el estudio que a continuación presentamos tiene un enfoque en la filosofía del lenguaje que atiende la postura epistemológica y ontológica que propone la interpretación del coahuilense sobre el pensamiento tomista. No sin antes hacer un alto en el camino para abordar la adición del filósofo mexicano al pensamiento tomista a partir de sus investigaciones de los clásicos y los estudios eclesiásticos. Así es como notamos la inclinación hacia la parte argumentativa de la filosofía, pero, sobre todo, vemos por qué la influencia de Santo Tomás de Aquino en su pensamiento. Aunado a ello, veremos brevemente por qué la continuación del Aquinate sobre las ideas del Estagirita, pues a lo largo del desarrollo del apartado observamos que distintos tópicos filosóficos coinciden entre uno y otro.

Julio Pimentel Álvarez reseña el trabajo del autor mexicano, mencionando que los primeros años del filósofo tienen una estrecha relación con instituciones eclesiásticas. De 1961 a 1968 Beuchot realizó diversos estudios de lengua latina y griega, además de filosofía clásica en múltiples seminarios eclesiásticos, mientras que de 1968 a 1973 cursó filosofía y teología en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, para que en 1976 se ordenara como sacerdote en la Orden de Predicadores (padres dominicos).²⁹

Dicha orden fue fundada por Santo Domingo de Guzmán en 1215 y aprobada por el Papa Honorio III el 22 de diciembre de 1216. Se trata de una orden mendicante, que, si bien tenía como eje principal la vida monástica, también optó por una vida de predicación, algo muy nuevo para esa época, ya que la mayoría de la vida religiosa se daba en un espacio conventual. Figuras como la de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino pasaron por sus filas. De ahí su gran influencia posterior en los

²⁹ Pimentel, J. (2000). Beuchot, Mauricio, en Beuchot, M. (coord.). *Diccionario de Humanistas Clásicos de México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México. p.p. 24-25.

pensadores dominicos, incluyendo al mismo Beuchot. En el siglo XV, en el convento de San Esteban de Salamanca (lugar donde se forjó la Escuela de Salamanca), la Orden de predicadores tuvo una nueva época de intelectualidad que fue protagonizada por personajes como Francisco de Vitoria y Tomás de Mercado.

En México la Orden de los Predicadores tuvo mayor peso en la vida universitaria, en *Los Dominicos en los orígenes de la universidad en México* se hace notar que la llegada de los frailes dominicos a la Nueva España se dio en 1526 y se establece en la provincia de Santiago de México en 1535.³⁰ Desde ese año se ordenó a los sucesores de Domingo de Guzmán formar nuevas vocaciones con miras a lo universal o general. Pero no fue sino hasta 1540 donde se dictó que en el convento de Santo Domingo se erigiera una cátedra de artes o filosofía, la cual iniciaba con el estudio de las *Súmulas* o compendios de lógica. Al año siguiente se abriría una cátedra de teología, la cual completó el *studium generale* del convento.

Así, es como observamos la inclinación hacia la parte argumentativa de la filosofía, pero, sobre todo, vemos por qué la influencia de Santo Tomás de Aquino en Mauricio Beuchot. Gran parte de la historia de la Orden de los Predicadores (padres dominicos) se enlaza con los estudios del filósofo nacido en Coahuila.

Por otro lado, la relación a modo de continuación del pensamiento tomista sobre el pensamiento aristotélico se da por la composición de exposiciones y sentencias que realiza el Aquinate sobre el corpus teórico aristotélico. En las exposiciones Santo Tomás procede por explicaciones, las cuales se concentran en las palabras del término que se examina, mientras que en los comentarios se presenta a modo de resumen lo que el autor medieval entendía por los trabajos de Aristóteles. De ahí surge una lectura rigurosa de las obras del Estagirita, las cuales ayudan a diferenciarlo del pensamiento platónico imperante, sumando a lo anterior, el filósofo eclesiástico pretendía sintetizar la obra aristotélica en la revelación cristiana.³¹

³⁰ Beuchot, M (1991). Los Dominicos en los orígenes de la universidad en México en Beuchot, M. *Estudios de Historia y de Filosofía en el México Colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. p.p. 149-154.

³¹ Espinoza, D. (s/f). *Santo Tomás y Aristóteles*. [Consultado el 28 de julio de 2021] Recuperado de: <https://www.carlosllanocatedra.org/blog-filosofia/santo-tomas-y-aristoteles>

1.2.1. Sistema tomista

Una de las primeras ideas que se hace evidente en la *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (de aquí en adelante *Introducción*),³² publicada en 1992 bajo el sello de la Universidad Nacional Autónoma de México, es la que versa sobre la *sistematicidad* de la filosofía del que fuera el alumno más destacado de San Alberto Magno. Tal concepción tiene como características principales: el *orden* y la *apertura*.

Se hace referencia a que el sistema atiende a un principio de orden (o un orden de principios); sin embargo, no son de naturaleza cerrada, el sistema tomista apela a una axiomática de los principios, los cuales no son rígidos, sino que, ayudados de la experiencia —entendida como el paso de la historia— se podrán modificar. Esto con la pretensión de alcanzar el saber que está abierto a nuevas experiencias y que movilizan o cuestionan los principios explicativos.³³

En este sentido, y al revisar la naturaleza de los principios, Beuchot menciona que son fruto de las intelecciones del ser humano; además, estos principios tienen una capacidad explicativa de la realidad misma, al mismo tiempo que ésta los pone a prueba y modifica o descarta. Esto es posible, ya que las intelecciones permiten el conocimiento de los principios y la modificación de ellos.

Es fundamental resaltar el carácter interpretativo de los principios tomistas. Al respecto encontramos que: “como la intelección se funda en la experiencia, los principios parten de una experiencia profunda de la realidad, de la cual quieren ser interpretación”.³⁴ Es menester traer esto a colación, pues, según menciona el autor coahuilense, la mala elección de los principios conduce a un saber caótico de la realidad.

Con la idea de *sistema* en el pensamiento tomista, se alude que dentro del pensamiento del Aquinate encontramos las claves que serán el eje rector de toda la filosofía de Santo Tomás. Se dice que son las nociones de acto y potencia —rescatadas del pensamiento aristotélico, y aterrizadas en el plano ontológico—, las que mayor peso tienen dentro del tomismo. Aquello que está en acto es más perfecto que aquello que tiende hacia él, es decir, aquello que está en potencia. En este sentido,

³² Beuchot, M. (1992). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, primera edición, México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas. p.p. 191.

³³ *Ibíd.*, p. 12.

³⁴ *Ibíd.*, p. 15.

podríamos decir que el signo mental se encuentra en acto, pues éste es más perfecto que el signo lingüístico. Así como la potencia necesita de un ser en acto para ser actualizada, el signo lingüístico necesita del signo mental para ser expresado.

De forma paralela, lo que se encuentra en potencia en un ente sirve de limitación a lo que hay en él de acto. Establece un *dinamismo energético*, el cual consiste en “que lo que está en potencia tiende y ordena a lo que está en acto, o a alcanzar su propio acto, ya sea acto entitativo (el existir) o acto operativo (el obrar). Se trata de un orden analógico o de jerarquía,³⁵ en donde lo más perfecto es lo que más está en acto y lo más imperfecto es lo que más está radicado aún en la potencia”.³⁶

En las siguientes líneas pretendemos desarrollar algunas ideas que componen este sistema tomista, se pone mayor atención en la filosofía del lenguaje, ya que esta última es el hilo conductor de todo el primer capítulo de la investigación, además de ser el terreno donde las nociones epistemológicas y ontológicas recaen. Hemos de mencionar brevemente que la idea de sistema que se presenta en Santo Tomás es retomada de manera indirecta en la construcción de su hermenéutica analógica. La noción de orden de principios y apertura del sistema es mencionada en el *Tratado de hermenéutica analógica*. Más adelante, dentro del apartado relativo a la hermenéutica, encontraremos un desarrollo amplio de esas ideas.

1.2.2. Ciencia tomista

El hilo conductor de todo el primer capítulo es la filosofía del lenguaje, dado que los intereses del autor han recaído en esta disciplina filosófica, y se conservan para la conformación de la propuesta de la hermenéutica analógica. No obstante, el estudio que lleva a cabo Beuchot no es filosofía del lenguaje sin más, al contrario, sus investigaciones tratan de abarcar el mayor número de disciplinas filosóficas, entre las que se encuentran la ontología, epistemología y teoría del conocimiento.

³⁵ “El principio fundamental de su sistema es la distinción entre el acto y la potencia o, si se prefiere, entre el ser en acto y el ser cuyo acto se da mezclado con la potencia. Sólo Dios es acto puro: las creaturas tienen su acto mezclado con la potencia en la que éste se recibe. Esto lleva a la otra tesis fundamental de que sólo en Dios la esencia se identifica con la existencia o *esse*; en las creaturas se distinguen ambos componentes. Pero esa diferencia tan radical entre Dios y las creaturas, y por otras diferencias entre los mismos seres creados, establece que la idea de ser es analógica, esto es, se atribuye diferenciadamente a cada uno de los modos de ser que se dan en la realidad”. Beuchot, M. (2013). *Historia de la filosofía medieval*, primera edición. México: Fondo de Cultura Económica. p.p. 137-138.

³⁶ Beuchot, M. (1992). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino...*, p. 17.

El estudio del lenguaje toma gran relevancia por la formación que tuvo dentro de la filosofía analítica y por los roces que tiene con la teoría argumentativa que rescata de Aristóteles y Tomás de Aquino. De esta manera, la rama filosófica centrada en el lenguaje será para el autor mexicano el punto de inicio de sus investigaciones (incluso la misma hermenéutica analógica), es a partir de ella que se puede concebir una teoría del conocimiento, una epistemología y una ontología; para, posteriormente, pasar a una antropología y desembocar en la ética.

En este sentido, disciplinas como la epistemología o la ontología se encuentran en un roce constante, lo que permite mayor apertura de comprensión sobre un autor, en este caso de Tomás de Aquino. Es por ello que a continuación presentamos algunos puntos centrales de la concepción científica en el pensamiento tomista. Hacemos énfasis en aquellos que encuentran relación con la filosofía del lenguaje.

Es fundamental hacer notar la conexión entre filosofía y ciencia. Se trata de dos líneas de conocimiento que tienen en sí metodologías distintas, sin embargo, encuentran un punto en común: por un lado, la ciencia, auxiliada del método hipotético y la matemática; por otro, la filosofía, la cual echa mano de la retórica, la dialéctica y la gramática, comparten la búsqueda de un mismo y único saber: la realidad.³⁷

Lo anterior se hace evidente cuando hacemos referencia a las siete artes liberales que se enseñaban en los centros educativos medievales, la enseñanza del *Trivium et Quadrivium*. El primero de ellos, conformado por la Gramática, Dialéctica y Retórica recae en saberes humanos; el segundo el cual contenía a la Aritmética, Geometría, Música y Astronomía, trata de saberes exactos y en la modernidad tendrá mayor peso. La suma de ambos resultaba en el conocimiento en su totalidad.

Tras conocer el posicionamiento que toma la ciencia respecto a la filosofía, se resalta la definición que Beuchot construye sobre ella. Se dice que hay una definición nominal y real de la ciencia. Al carácter nominal se le atribuye:

El significado de ciencia para él [Santo Tomás], como para el Estagirita, es el de un conocimiento cierto y necesario, como el de una axiomática apodíctica. Lo que nosotros llamamos “ciencias”, en el sentido de opinables y corregibles, para él estarían en proceso de convertirse en ciencias, se

³⁷ Beuchot, M. (1992). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino...*, p. 17.

encontrarían aún en la ciencia como material que se va integrando a ella a medida que adquiere certeza.³⁸

Es claro que el conocimiento científico por el que habría de preocuparse Tomás de Aquino debe ser certero y necesario. Lo más importante a resaltar en esta definición es que ese conocimiento se iguala al de una axiomática apodíctica; es decir, que la naturaleza de ésta encierra en sí una verdad concluyente y que no da lugar a la duda o a la discusión, pero no en un sentido cerrado,³⁹ sino que no admitirá lo probable, y, además, rechazará la opinión o bien aquellos argumentos que tienen como base un principio de autoridad.

La definición real complementa a la definición nominal de la ciencia. En ella encontraremos dos aspectos: el objetivo y el subjetivo. Donde el peso recae en la nominal, pues el aspecto objetivo refiere a una ciencia como “un artefacto lógico que consiste en la ordenación de los conceptos por los que se constituyen las definiciones, divisiones y argumentaciones acerca de algún tema”.⁴⁰ En este sentido, la parte objetiva de la ciencia se asimila a la *estructura* de ésta, ya que es vista como un objeto y no como un cuerpo con pretensiones ontológicas objetivas.

El aspecto subjetivo refiere a una cualidad que está en el ser humano y que lo caracteriza como científico, es decir, como aquel ser que por naturaleza busca el conocimiento; no obstante, tal aspecto es mucho más complejo, dado que se puede tomar como acto y hábito.

En tanto que acto se define así: es conocer la causa, y que no puede ser de otra manera. En tanto que hábito se conoce así: la ciencia es el hábito adquirido por demostración; o también: es el hábito que versa sobre la conclusión a partir de proposiciones universales, necesarias e inmediatas.⁴¹

Al igual que Aristóteles, Tomás de Aquino habrá de preocuparse por la búsqueda de las causas, ellas demuestran la esencia y las propiedades de los fenómenos; a su vez, esas causas tendrán relación con la demostración. Ésta, como se ve, toma un modelo silogístico para la obtención del conocimiento. “Porque la ciencia resulta como conclusión de ciertos principios [las causas] que son sus premisas. Y

³⁸ *Ibid.*, p. 21.

³⁹ Como se dijo anteriormente: los principios epistemológicos podrán ser modificados por la experiencia misma.

⁴⁰ Beuchot, M. (1992). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino...*, p.21.

⁴¹ *Ídem.*

tales principios, según la exigencia de Aristóteles, son verdaderos, ciertos y evidentes; por lo cual, la ciencia siempre tendrá que ser cierta, evidente y verdadera”.⁴²

En el texto *Filosofía de las ciencias sociales y humanas. Materiales para una fundamentación científica*,⁴³ Mardones y Ursúa se detienen a exponer la noción de explicación o demostración aristotélica, la cual se logra al dar razón de un hecho o fenómeno mediante sus causas,⁴⁴ justo como lo habíamos enunciado líneas arriba.

La demostración científica en Aristóteles está compuesta de dos etapas: la *inducción* y la *deducción*. En primer lugar, se da un proceso inductivo, el cual consiste en encontrar principios explicativos a partir de los fenómenos que se han de explicar; posteriormente, como segunda etapa, se deducen enunciados sobre los fenómenos a partir de las premisas que incluyan o contengan a los principios explicativos.

Al tener en cuenta estas dos etapas de la explicación, pasamos a la exigencia de una *relación causal*. Ésta se da entre las premisas y la conclusión del silogismo acerca del hecho o fenómeno a explicar. Con el conjunto de la demostración es que llegaremos al conocimiento de las causas del hecho, tales son las ya conocidas causas aristotélicas: formal, material, eficiente y final.⁴⁵ Hasta este punto Mardones y Ursúa explican el modelo demostrativo aristotélico de la ciencia. Sin embargo, es importante observar lo que a continuación exponen relativo al modelo explicativo:

...No debemos olvidar que las explicaciones aristotélicas tenían otros rasgos no mantenidos hoy día. Eran explicaciones en términos de <<propiedades>>, <<facultades>> o <<potencias>>, asociadas a la esencia de alguna substancia. Tales explicaciones tienen un carácter conceptual que las diferencia

⁴² *Ibíd.*, p. 24.

⁴³ Mardones, J. M. y N. Ursúa (1982). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, primera edición, España: Fontamara. p.p. 260.

⁴⁴ *Ídem.*

⁴⁵ A continuación exponemos la definición de las causas aristotélicas encontradas en el Libro I de *Metafísica*: “Pero de //causas// se habla de cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la *entidad*, es decir, la *esencia* (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la *materia*, es decir, el sujeto; la tercera, *de donde proviene el inicio de movimiento*, y la cuarta, la causa opuesta a ésta última, *aquello para lo cual*, es decir, el bien (éste es, desde luego el fin a que tienden la generación y el movimiento)”. En *Metafísica I*, 983a26-983a34.

de las hipótesis causales y las acerca a las explicaciones teleológicas, y más allá, presupone una cosmovisión del mundo, como conjunto de substancias, que hoy nos es extraño.⁴⁶

En primer lugar, es necesario tener en cuenta que la ciencia aristotélica se preocupa por las esencias, éstas por su carácter universal, necesario y evidente, otorgan un conocimiento de la misma naturaleza, cosa totalmente distinta con el método hipotético de la ciencia. En el caso de Mauricio Beuchot, al verse influenciado por la filosofía aristotélico-tomista, sale al paso la búsqueda de esencialismos, aunque con una actitud prudencial. Recordemos que el esencialismo es la doctrina filosófica que busca el ser de un objeto en virtud de su esencia, es decir, de aquello que le es propio por naturaleza. No obstante, nuestro autor mexicano cae en cuenta que la esencialidad de un objeto puede ser extrema, dada la diversidad de aquél, es por ello que refiera a un esencialismo prudente que respete la diversidad. Esto, a modo de ejemplo, se ve reflejado en los trabajos antropológicos que expone al abordar la filosofía humanista novohispana de Fray Bartolomé de las Casas.⁴⁷ En dichos trabajos de investigación, se es consciente de que se busca un derecho natural, el cual es universal, que aplique para todos los seres humanos, tanto indios como españoles, sin caer en esencialismos extremos, pues sabe que ello lo podría conducir a una argumentación unívoca (lo cual quiere evitar), ya que conduce a la falacia naturalista, mutilando la diversidad humana.

Dicha actitud es replicada en la obra cumbre de Mauricio Beuchot, a saber: la hermenéutica analógica, en todo momento hay una búsqueda de elementos que permitan la interpretación, no obstante, el carácter prudencial sale al paso, pues quiere evitar significaciones únicas, que se empatan con la concepción científica moderna en su expresión más extrema. Como observamos, con tal actitud se respeta la diversidad, pero siempre con pretensiones universalistas.

1.2.2.1. El ente y la ciencia

En líneas anteriores enunciamos la naturaleza de la ciencia tomista a partir de su definición tanto nominal como real; sin embargo, es importante traer a cuenta la relación entre la ontología y la ciencia tomista, pues al final del subapartado resaltamos brevemente que tal saber se conduce por las causas

⁴⁶ Mardones, J. M. y N. Ursúa (1982). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales...*, p. 17.

⁴⁷ C.f. Beuchot, M. Bartolomé de las Casas y la liberación del indio por la defensa de los derechos humano. *Saber Novohispano III*. (3). p.p. 9-17

bajo un modelo silogístico, no obstante, es menester hacer algunas acotaciones sobre el objeto de estudio de la ciencia, ya que veremos, tiene una estrecha relación con la ontología.

Una de las preocupaciones de la ciencia tomista radica en la adquisición de un conocimiento universal y necesario, es por ello que su objeto de estudio será el ente por sí (*per se*). El Aquinate, al igual que Aristóteles, no se preocupa por el ente accidental, sino que su objeto de estudio debe ser estable, alejado de toda contingencia, dado que la ciencia versa sobre aquello que siempre *es*. Si bien se menciona que los entes u objetos accidentales pueden ser estudiados, éstos deben inherir en el sujeto o la substancia.⁴⁸

Es sustancial resaltar que, a los entes, objetos de la ciencia, se les conocerá por sus causas, ya que la naturaleza última de éstas, conduce a la esencia y las propiedades de los objetos, al mismo tiempo que hace evidente su existencia. El estudio de Beuchot se dirige a lo esencial, en un primer momento menciona que la ciencia tiene como objeto a los entes, mas el conocimiento de éstos depende de sus causas, y a su vez, no todas las causas serán las de mayor interés.

En la *Introducción* se menciona la existencia de dos tipos de causas: las extrínsecas y las intrínsecas.⁴⁹ Las primeras están compuestas por la causa eficiente y la causa final, mientras que las segundas son la material y la formal. Según el coahuilense, las causas intrínsecas son las que más interesan, pues son causas más perfectas, dado que las extrínsecas aportan aspectos más potenciales del ente.

Queda claro que las causas serán aquellos principios que harán conocer a los entes, para lo cual se necesita de la demostración lógica para que dichas causas hagan evidentes las propiedades del ente, al respecto encontramos lo siguiente:

...La ciencia es el conocimiento de todos los entes por sus causas, y ya que el conocer por las causas es un conocimiento demostrativo, resulta que ella es el conocimiento demostrativo de todos los entes.

⁴⁸ En Beuchot, M. (1992). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino...*, p. 24, se menciona que: "Pues bien, por virtud de la necesidad que acompaña a lo contingente mientras se da, y por reducción a esa necesidad como fundamento, lo contingente puede ser objeto de conocimiento científico, aunque limitado. De manera parecida, lo singular o individual es oblicuamente objeto de la ciencia por su resolución a lo universal. En efecto, conocemos científicamente los individuos cuando referimos su conocimiento a las leyes universales que surgen de sus respectivas naturalezas universales. Y, así, por relación a lo universal, lo singular o individual se vuelve objeto de conocimiento científico".

⁴⁹ *Ibíd.* p.p. 25-26.

Y lo que se demuestra por las causas son las propiedades de las cosas; luego es el conocimiento que demuestra que las propiedades son inherentes a las cosas. Por otra parte, las propiedades que demuestra por las causas se hallan en las cosas.⁵⁰

Líneas posteriores ahondaremos en la naturaleza de la demostración (pues ella es de carácter silogístico, por lo que es menester detenerse a revisarla). Y es que las causas, a partir de esa demostración, harán evidentes las propiedades de los objetos, las cuales están en esos mismos objetos, por lo que aquello que realmente interesa está en sí mismo.

En este sentido, encontraremos dichas propiedades en el aspecto formal del ente, ya que la ciencia considera al ente de dos modos: en el sentido amplio y en el sentido específico: la que considera al ente en el sentido amplio, refiere a éste en tanto objeto material; mientras que la que considera al ente en el sentido específico, lo refiere en tanto que objeto formal. “Así pues, el objeto material es el objeto amplio y menos principal y el objeto formal es el objeto específico y más importante en una ciencia. Siempre lo más formal es lo más propio”.⁵¹ Como se dijo, éste cada vez se acerca más a lo esencial y deja de lado lo accidental, justo como lo vimos líneas arriba al hablar de la demostración científica, ayudándonos del texto *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*.⁵²

Del presente apartado percibimos que la noción demostrativa en el conocimiento se conserva para la hermenéutica analógica, no obstante, como observamos en líneas ulteriores, la demostración argumentativa en la hermenéutica es de carácter abductivo, pues no hay una inclinación por la inducción o deducción. Además, la argumentación recae en demostrar o fundamentar hipótesis hermenéuticas, pero, como mencionamos, esto se tratará más adelante en el apartado de la metodología hermenéutica.

1.2.3. Teoría del signo

La teoría del signo en Tomás de Aquino es equiparable a la de Aristóteles. Como vimos líneas arriba, la teoría de la ciencia se preocupa por conocer al ente a partir de sus causas, y ayudados de la demostración es que se conocen las propiedades de éste. En el caso del signo entendido como concepto

⁵⁰ Beuchot, M. (1992). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino...*, p.27.

⁵¹ *Ídem*.

⁵² Mardones, J. y N. Ursúa (1982). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales...*, p.p. 260.

hace conocer al objeto y poder predicar algo de él, a partir de la proposición y el argumento. Lo que presentamos a continuación es la división del signo que lleva a cabo el autor, veremos cómo se relaciona al signo con el objeto y el pensamiento, además, abordaremos la inclinación que tiene Santo Tomás por el carácter convencional del lenguaje y el interés por el signo formal de los objetos de la realidad.

El signo, como se vio anteriormente, tiene ese carácter mediador entre los objetos y el pensamiento, es mediante él que conocemos al objeto, al mismo tiempo que posibilita la expresión del pensamiento a partir del lenguaje, justo como pasa con el Estagirita, así, “el signo representa a esa cosa y hace sus veces. El signo es algo, es una cosa; tiene, por tanto, una esencia, corporal o incorporeal según el caso”.⁵³ La palabra es aquella esencia corporal a la que se refiere, mientras que la incorporeal es el concepto. En un primer momento Beuchot se preocupa por el estudio incorporeal del signo, pues recordemos que éste es primeramente una intelección, y, posteriormente, tendrá una expresión en el lenguaje oral, y a su vez en el lenguaje escrito.

Dentro de la misma *Introducción*, se menciona que aquello que el signo representa se llama *significado*, y éste se puede dar de manera doble, en tanto que *abstracto* y *concreto*. Es decir, si se trata al objeto en tanto que abstracto, esto es su concepto, entonces es *significación*, mientras que, si se trata del objeto en concreto, es *suposición*.⁵⁴

Tras abordar al signo en general es menester adentrarnos en él, por lo que ahora veremos la división del signo. Beuchot encuentra que el Angélico Doctor divide al signo en *formal* e *instrumental*. Nos abocaremos al estudio de ambos signos, con énfasis en el primero, pues para hablar del segundo es preciso tener una idea clara del signo formal. Ambos signos, como veremos, tienen una estrecha relación, pues el primero de ellos va de la mano con las afecciones del alma, mientras que el segundo, tiende hacia la expresión convencional de tales afecciones, tal como se vio con Aristóteles.

En primera instancia encontramos al signo formal, éste nos hará conocer al objeto en el signo mismo, ya que contiene la esencia (o similitud esencial) del objeto. Lo interesante de este signo es que permite el conocimiento del objeto a partir de la esencia misma, pero con una distinta existencia. La existencia real que tiene el objeto pasa a nosotros como una existencia mental; sin embargo, la esencia de aquella cosa permanece. Mientras que el signo instrumental es distinto, pues el conocimiento del

⁵³ Beuchot, M. (1992). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino...*, p. 39.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 39.

objeto se da por una esencia distinta, por eso conocemos en primera instancia y discurso con el signo, es decir, tras este discurrir con el signo es que seremos conducidos a la esencia del objeto representado. Este signo, a diferencia del anterior, sí tiene una subdivisión, pues encuentra que hay un signo instrumental natural y otro de carácter convencional. En el primero de ellos hay una relación de causalidad y dependencia. El ejemplo que pone es muy ilustrativo, pues refiere al humo: se necesita de este signo, primeramente, para discurrir con él y llegar al conocimiento de otra esencia que es el fuego. En el caso del signo instrumental convencional, depende de nuestro arbitrio, como se hace evidente en el ejemplo de una bandera, este signo requiere de nuestra intervención para que represente a un país determinado.⁵⁵

El filósofo mexicano da cuenta que el concepto, que es un *término mental*, es, por antonomasia, el signo formal, ya que el concepto representa en la mente del sujeto cognoscente algo distinto de él. Así, “el concepto es el signo más adecuado, más propio y perfecto, ya que ningún otro hace conocer como él las cosas que representa”.⁵⁶ Tal representación del concepto capta en mayor medida la esencia del objeto, por ello dice que éste es el más propio y perfecto que podemos encontrar. Estos signos mentales, al pertenecer a la interioridad humana, necesitan de otros signos externos para su expresión, por lo que se menciona al *término oral* y al *término escrito*. De esta manera el término mental se le relaciona en mayor medida con el signo formal, mientras que el oral y el escrito tienen mayor relación con el signo instrumental.

Como dijimos, la propuesta semiótica en Santo Tomás Aquino no es muy distinta de la propuesta aristotélica. Ambas posturas ponen su atención en el lenguaje convencional,⁵⁷ por eso su preocupación por ahondar en la palabra, tanto hablada como escrita, en términos que se ordenan tanto a la proposición, como al argumento.

⁵⁵ Beuchot, M. (1992). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino...*, pp. 39-40.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁷ Como observamos, el signo mental es igual en todos los seres humanos gracias a la intelección que se tiene de los objetos, no obstante, el signo escrito o hablado es cambiante dada la subjetividad que recae en él, de ahí la presente preocupación. Esto inserta a Mauricio Beuchot en un realismo, pues considera que fuera del signo mental hay una realidad que lo fundamenta. Más adelante, en el tercer capítulo, abordamos la propuesta realista icónico-analógica de Beuchot. Otra de las razones por las cuales el filósofo mexicano se detiene en el análisis del lenguaje convencional, es para darnos pautas que dirijan la interpretación, y así evitar caer en una instrumentalización del lenguaje, pues se tiene como finalidad la comprensión de los textos mediante el ejercicio analógico de la interpretación y no para fines propios.

Vemos que en la proposición se hallan dos clases de términos, aquéllos que significan por sí mismos y otros que ayudan a significar. A los términos que significan por sí mismos se le atribuye la esencialidad del objeto, por lo que son llamados términos categoremáticos, mientras que a los términos que necesitan de los primeros para significar y ser significados, se les atribuye la accidentalidad y son conocidos como términos sincategoremáticos.

La división del término categoremático se da en el nombre y el verbo, se dice esto porque la proposición enuncia la existencia o no existencia de algo, y esa existencia se da de manera simple y sujeta al tiempo. El nombre significa por arbitrio humano, no implica tiempo y sus partes no tienen significado, mientras que el verbo significa por convencionalidad, connota tiempo, es señal de que algo se predica de algo y sus partes no significan nada.⁵⁸

Los términos sincategoremáticos aparecen como subordinados a los categoremáticos, pues dependen de ellos para conseguir significación alguna. En el latín existen muy pocos términos de esta naturaleza, mientras que en el español es mucho más frecuente encontrarlos. Palabras como los adverbios, preposiciones, conjunciones, son ejemplo de estos términos subordinados.

Los términos en relación al argumento se dividen según el papel que tomen dentro de él. Esta relación es muy importante, pues como se dice en la *Historia de la filosofía medieval*:

Santo Tomás, al igual que el Estagirita, no privilegian en la práctica la analítica, sino la tópica o dialéctica, que es la que rige la discusión y la cuestión (*quaestio*) escolástica. Todo lo que construye, tanto en la filosofía como en la teología, está estructurado lo más que se puede en los cánones de la silogística y al servicio de la *quaestio*. Por eso se le veía como intelectualista y casi racionalista, pero más bien era un pensador muy consciente de las exigencias lógicas del pensamiento filosófico.⁵⁹

El intelectualismo sostiene que la experiencia y el pensamiento son la base del conocimiento. Tanto Aristóteles como Santo Tomás son representantes de dicho movimiento, ya que ambos privilegian el conocimiento dado por la realidad para obtener principios universalmente válidos, posteriormente se ayudan de principios lógicos para conducirnos a ese saber universal, verdadero y necesario. Cosa contraria con el apriorismo, el cual considera que no es necesario ningún tipo de relación con la

⁵⁸ Para un mayor desarrollo del nombre y verbo se puede recurrir al apartado de Aristóteles, pues como dijimos, ambas posturas comparten definiciones, como en este caso.

⁵⁹ Beuchot, M. (2013). *Historia de la filosofía medieval*, primera edición. México: Fondo de Cultura Económica. p.p. 138-139.

experiencia, dado que el conocimiento se fundamenta a partir de los aprioris de la razón, con los cuales podemos concebir un conocimiento.

Así, la argumentación en el sistema tomista es de suma importancia, ya lo hemos visto anteriormente con la metodología de la ciencia: la demostración retoma el modelo silogístico para construir su conocimiento. En este caso los términos ocupan el lugar que les corresponde según su papel dentro del argumento, por lo que encontraremos el *término menor* o sujeto, el *término mayor* o predicado y el *término medio*, el cual sirve de enlace entre los dos anteriores dentro del silogismo.

1.2.4. Lógica

Tanto Aristóteles como Santo Tomás echan mano de la lógica para construir un conocimiento verdadero, universal y necesario. Es por ello que abordaremos la concepción lógica del Aquinate desde la perspectiva de Mauricio Beuchot, pues, como notamos líneas subsecuentes, de esta noción lógica es que rescatan algunos conceptos que se aplican a la hermenéutica analógica. Ejemplo de ello es cuando el coahuilense compara de manera análoga la naturaleza de la lógica con la hermenéutica. Así, el estudio de la lógica no debe pasar desapercibido, por lo menos en su caracterización más general, dado que, sin el conocimiento de ésta no son comprensibles algunos puntos que exponemos del trabajo de Mauricio Beuchot en relación con su trabajo analógico.

1.2.4.1. Características de la lógica tomista

En un primer acercamiento, abordamos la definición, naturaleza y modo de proceder de la lógica tomista. En este sentido, “la lógica es el estudio de la razón y de su signo la palabra, en vistas a una dirección adecuada”.⁶⁰ Dado que el ser humano se caracteriza por su razón, es mediante ésta que puede razonar de su accionar mismo, por lo que la razón tiene la facultad de estructurar, es decir dar forma y legalizar el pensamiento, al mismo tiempo de instrumentalizar los actos del conocimiento.

Santo Tomás, según expone Beuchot, no concibe a la lógica como el estudio de los actos de conocimiento tal cual, sino que instala a ésta en el estudio del resultado de dichos actos, aquéllos son dinamismos gnoseológicos o psicológicos que intervienen en el proceso de conocimiento. Es decir, mediante estos procesos el ser humano puede conocer, mientras que los resultados de dichos procesos

⁶⁰ Beuchot, M. (1992). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino...*, p. 49.

se remiten al signo, tanto mental como hablado. Ya que “considera, en cambio, los resultados de conocimiento en cuanto partes de un proceso correcto y válido, que pueden esquematizarse o formalizarse para repetir ese mismo proceso bien hecho”.⁶¹

Al tener en cuenta esto, procedemos a la concepción de la lógica en tanto ciencia y arte. Pues “es ciencia por cuanto versa *sobre* el acto de la razón, según sus principios, y es arte porque indica *según* la razón, la manera por la que ella puede —siguiendo sus reglas— proceder con orden, con facilidad, sin error”.⁶² El arte ayuda a ordenar los medios hacia la consecución de un fin, por lo que es una ayuda instrumental con la que el ser humano no mira por sus fines propios, sino que lo utiliza para la comprensión del mundo, de la cultura. Por otro lado, la ciencia refiere al estudio y explicación necesaria de un objeto por sus causas o principios.

De esta manera el aspecto científico recae en aquello que se llama *lógica formal*, pues estudia las formas, estructuras o esquemas del pensamiento correcto; mientras que el aspecto artístico o instrumental incide en la parte *metodológica* de la lógica, dado que se convierte en método para llegar a la consecución de un acto.⁶³

Como planteamos líneas anteriores, en el *Tratado* se menciona que la hermenéutica en general tiene esta característica de ser arte y ciencia, al mismo tiempo que análoga el proceder hermenéutico con el lógico. Esto no significa que el coahuilense parta de la ciencia lógica, pues rescata *aspectos* —de estructura y metodología— que son propios de la lógica (aristotélico-tomista) y los inserta en su concepción hermenéutica. Recupera el aspecto científico y artístico, en tanto que la hermenéutica como metodología es crítica de sí misma, pues cuestiona sus fundamentos y principios que la componen, de igual manera, retoma el aspecto artístico o instrumentalista para conducirse a un fin, a saber: la comprensión de textos.

Al abordar el objeto y objetivo de la lógica percibimos que tiene gran relación con la teoría semiótica tomista expuesta anteriormente, se sostiene que todo conocimiento es acerca de algún tipo de ente, y la lógica al estudiar los productos de la razón se aboca al estudio de los entes de razón. Para ello advierte que existen diferentes tipos, los cuales se podrán identificar al tener en cuenta la

⁶¹ *Ibíd.*, p. 50.

⁶² *Ibíd.*, p. 51.

⁶³ *Ídem.*

dependencia que halla con la razón. El dominico mexicano busca el objeto formal de la lógica, es decir, aquél que le es propio de ella y no comparte con alguna otra disciplina o saber, divide a los entes de razón en *negación* y *relación de razón*, al respecto encontramos:

La negación es el producto de un acto mental en el que se señala la ausencia de algo; la relación de razón es el producto de un acto mental consistente en señalar la conveniencia o discordancia entre las cosas en cuanto pensadas.⁶⁴

En el caso de la negación, encontramos un ejemplo muy básico, pero ilustrativo: la *nada*, es un ente de razón que hace referencia a algo que es inexistente —por lo que no es interés de estudio de la lógica. Es evidente que hay una inclinación por los entes de razón en relación de razón, pues estudia los pensamientos en la relación que puede encontrar entre sí.

Así, la lógica estudia los conceptos que entran en relación con otros conceptos para crear juicios; aborda a éstos en cuanto relaciones exactas o inexactas, es decir, verdaderas o falsas; de conceptos o términos, a saber: sujeto y predicado o nombre y verbo. También se aboca a los raciocinios en tanto que son relaciones de juicios correctos o válidos o incorrectos o inválidos, en orden a encontrar nuevos juicios, esto es: relaciones de razón entre antecedentes y consecuentes o entre premisas y conclusiones.

Beuchot manifiesta que la relación de razón la encontramos presente en el juicio, sin embargo, éste no es el objeto principal de la lógica, pues él se ordena al raciocinio, el cual es el acto propio de la razón raciocinante. El raciocinio se convierte en el objeto principal de la lógica, ya que éste estudia la simple aprehensión y el juicio en tanto que prepara el raciocinio, además de que la lógica busca la estructura correcta de las relaciones de razón o formas mentales.⁶⁵

Para concluir el presente apartado, basta con puntualizar la actitud que toma Mauricio Beuchot para con la ciencia lógica y responder ante la interrogativa de cómo ésta influye en la hermenéutica analógica. Por un lado, es evidente que no parte de la lógica para construir sus interpretaciones —ya que se estaría cayendo en un logicismo como en algún momento sucedió con la matemática— sino que

⁶⁴ Beuchot, M. (1992). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino...*, p. 52.

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 53.

retoma aspectos o nociones propias de la lógica como la estructura y la metodología y las aplica a su trabajo analógico. De esta manera obtenemos una hermenéutica analógica semejante a la ciencia lógica.

1.3. La influencia de Charles Sanders Peirce

En este primer capítulo de la investigación abordamos la perspectiva que tiene Mauricio Beuchot con los principales autores que componen su pensamiento. La línea que atraviesa tanto al estudio de Aristóteles, como el de Santo Tomás, es la filosofía del lenguaje. Ambos autores aportan grandes principios a la conformación de la hermenéutica analógica, de esta manera, consideramos que es menester reparar en el pragmatista estadounidense Charles Sanders Peirce.

El trabajo semiótico que construye Peirce y que aborda Beuchot a finales de la década de 1970 —y que desarrolla muchos años después—, define en gran medida la metodología de la hermenéutica analógica. Como abordaremos líneas siguientes, la noción de pragmática, así como la división del signo en tanto ícono y símbolo, además de la abducción, son rescatadas para su adición posterior al campo de la hermenéutica.

En líneas ulteriores, tratamos de visualizar la lectura que Beuchot tiene de Peirce. Para ello hacemos uso del apartado que encontramos en el texto de *Elementos de Semiótica*, publicado en 1979 bajo el sello de la editorial Surge.⁶⁶ En este texto observamos que aún no existe una lectura con el lente analogista.⁶⁷ No es sino hasta textos posteriores que hay una preeminencia por la búsqueda de analogía en Peirce. De ahí el valor del carácter histórico en nuestra investigación.

Partimos de la teoría semiótica de Ch. S. Peirce: la definición del signo en general y sus divisiones, además de las ramas que componen a la teoría del signo. Todos estos puntos, aunados a los subapartados anteriormente expuestos, otorgan una visión amplia del pensamiento de Beuchot, al mismo tiempo que prepara el camino para el desarrollo de la hermenéutica analógica.

No obstante, antes de continuar hemos de reparar en la inserción que la filosofía analítica tiene sobre el contexto mexicano y cómo ésta repercute en el trabajo hermenéutico analógico, ella incide directamente en el proceder del filósofo mexicano. En el apartado de Tomás de Aquino dimos cuenta

⁶⁶ Beuchot, M. (1979). *Elementos de semiótica*. México: Surge. p.p. 301.

⁶⁷ No obstante, la investigación ha arrojado hasta ahora que muchos elementos son reutilizados para construir la hermenéutica analógica.

de por qué Beuchot tiene una inclinación al estudio de la filosofía aristotélico-tomista, ello con el abordaje de la historia de la Orden de los Predicadores (padres dominicos). En este punto de la investigación toca abordar brevemente la tradición de la filosofía analítica que tiene consigo Mauricio Beuchot, pues esa formación define en gran medida el modo de proceder de nuestro autor.

En este sentido, no está de más exponer las líneas generales de la filosofía analítica y cómo es que ésta llega al ámbito mexicano. Uno de los textos más recientes sobre la Historia de la filosofía mexicana es el trabajo de Gustavo Leyva: *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática*.⁶⁸ Es una investigación bien lograda, pues remite, en primer lugar, a la concepción de la filosofía que se trata dentro de su contexto; en segundo lugar, al tener clara la idea de la filosofía, pasa al estudio de ella, pero desde un espacio diferente: el Latinoamericano; finalmente, recae en el ámbito o realidad mexicana. En este sentido, la filosofía analítica tiene ciertos rasgos, los cuales son:

“1) Una actitud profundamente escéptica frente a todas las construcciones de carácter metafísico que caracterizan tanto a la filosofía clásica como la filosofía continental europea; 2) una concepción según la cual los problemas filosóficos tradicionales pueden ser resueltos —o mejor aún, disueltos— mediante una clarificación de las expresiones usadas en la formulación de esos problemas y de los conceptos que en ellas se emplean; 3) la convicción de que una clarificación semejante puede tener lugar mediante un análisis lingüístico desarrollado con recursos ofrecidos por la lógica moderna, y finalmente, 4) una asunción y compromiso con elementos provenientes de la tradición empirista anglosajona desarrollada especialmente en la línea de John Locke y David Hume y proseguida en el marco de las preocupaciones y propuestas desarrolladas por el Círculo de Viena a principios del siglo XX”.⁶⁹

Al tener en claro las líneas generales de investigación de la filosofía analítica, hemos de pasar a la llegada de ésta al continente americano. La inserción de la filosofía analítica en el nuevo continente se da de manera gradual, ésta tiene un desarrollo pleno hasta la década de 1970. Su abordaje dentro de los primeros años fue muy complicado, en aquel tiempo la filosofía latinoamericana aún comulgaba con la filosofía vitalista de Henri Bergson y seguía luchando con la crítica al positivismo.

Como dijimos, su inserción se da de manera gradual, por lo que Gustavo Leyva divide en tres etapas el desarrollo de la propuesta analítica en Latinoamérica. La primera etapa de *recepción* y *asimilación* se da en la década de 1940, durante este periodo surge un interés por la filosofía analítica

⁶⁸ Leyva, G. (2018). *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistémica*, primera edición. México: Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Cultura. p.p. 1039.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 589.

y sus obras, de esta manera algunos trabajos de Bertrand Russell son traducidos al español. La segunda etapa de *consolidación*, según Leyva, se da en Argentina y México durante los años sesenta. No obstante, México comenzaría a ser un centro importante para la investigación de la filosofía analítica con la creación de la revista *Crítica* en 1967, la cual es considerada la tercera etapa, la de *estabilización*, ella se da en la década siguiente con la publicación de libros y traducciones.

La llegada a México de la filosofía analítica se da como parte de una profesionalización de la filosofía, postura en la que también coincide Mauricio Beuchot en el texto de *Filosofía mexicana del siglo xx*.⁷⁰ Dicha profesionalización, institucionalización o normalización de la filosofía consiste en un modo de hacer filosofía mucho más rigurosa. Ejemplo de ello es la revista *Crítica*, donde, como dice Beuchot: “se aceptarán trabajos de filosofía críticos, más que sistemáticos o especulativos; analíticos, más que sintéticos; atentos a las ciencias; no inclinados a estudios culturales y antropológicos sobre México; y se pedía profesionalismo. Con ello se buscaba la profesionalización o “normalización” de la filosofía, y se desdeñaba la filosofía predominante hasta entonces, más literaria y ensayística, dedicada a buscar esencias, como la de lo mexicano, y a buscar una filosofía mexicana original, en lugar de entrar en discusiones ya consagradas por los filósofos de altura mundial”.⁷¹ Misma idea que es apoyada en la presentación de la revista.⁷²

De esta manera es como se daba la profesionalización de la filosofía en México. Finalmente, esta actitud del espíritu analítico llegará hasta nuestro autor coahuilense, pues se considera que la filosofía analítica “debe practicarse y exponerse en una forma clara, argumentativa y con métodos y técnicas de investigación y exposición inspirados en la filosofía analítica anglosajona [...] en dirección de preguntas relacionadas con la semántica y la lógica, el significado, los problemas planteados por los nombres propios, las descripciones definidas, la predicación, etc.”.⁷³

⁷⁰ Beuchot, M. (2008). *Filosofía Mexicana del siglo XX*, primera edición. México: Editorial Torres Asociados. p.p. 320.

⁷¹ Beuchot, M. (2008). *Filosofía mexicana del siglo XX.*, p. 276.

⁷² “*Crítica* publica artículos, panoramas teóricos, estudios críticos, notas y notas bibliográficas tanto en español como en inglés, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosófico, pero con especial preferencia por los trabajos que aporten claridad sobre debates filosóficos contemporáneos. La precisión conceptual, la originalidad y el rigor son requisitos esenciales de los escritos que se aceptan para ser publicados. *Crítica*, junto con varias generaciones de filósofos, tanto de habla castellana como inglesa, ha colaborado en el establecimiento de la tradición analítica dentro y fuera de México.”
Roa, C. (2004). *Revistas Mexicanas de Filosofía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Asociación Filosófica de México A.C. p. 21

⁷³ Leyva, G. (2018). *La filosofía en México en el siglo XX...*, p.p. 612-613.

1.3.1. Del signo en general

La definición del signo que encuentra Beuchot en Peirce se relaciona de manera semejante con la significación que encuentra en Santo Tomás. Pues “el signo en general es aquello que representa a un objeto haciendo sus veces, y esto lo hace refiriéndose a una cualidad o atributo del objeto”.⁷⁴ Encontramos que hay una relación del signo con el objeto, aunque, al mismo tiempo, se da una relación con una conciencia inteligente, o bien la mente de una persona.

Con esto hallamos semejanza en los tres autores vistos hasta este punto; pues recordemos que en el Estagirita y el Aquinate se da una triple relación: lenguaje-pensamiento-realidad. No hay una relación inmediata entre el lenguaje y la realidad, sino que es mediada por el pensamiento. En el caso del pragmatista estadounidense, el signo que representa al objeto de la realidad crea en la mente humana un signo mental que equivale al signo mismo. A este signo se le llama *interpretante* y viene a ser en la persona un signo segundo, dada su producción mental.

Hemos dicho que el signo representa al objeto, no obstante, este representar no se da de manera absoluta al objeto, es decir, la relación que tiene el signo no se da bajo todos los aspectos del objeto, al contrario, la relación se origina bajo un aspecto, aquel que encierra una idea, la del objeto; convirtiéndose esa idea del objeto en el fundamento del signo.

Es relevante mencionar todo esto, dado que aquí hallamos las relaciones que tiene el signo tanto con el fundamento, el objeto y el intérprete. Cada una de estas relaciones conducen a un estudio específico del signo, y, por ende, a las ramas que constituyen el estudio de la semiótica: la *gramática pura*, la *lógica pura* y la *retórica pura*.

1.3.2. Ch. S. Peirce y la semiótica

La relación que tiene el signo con el fundamento que es el objeto, así como aquella que existe entre el objeto y el intérprete, conducen a un estudio específico de la semiótica. La gramática pura se asemeja con la sintaxis, mientras que la lógica pura encuentra relación con la semántica, y, por último, la retórica pura tiene conexión con la pragmática. Al respecto de la finalidad de cada una de ellas encontramos:

⁷⁴ Beuchot, M. (1979). *Elementos de semiótica*, primera edición. México: Editorial Surge. p. 186.

La gramática pura estudiará la relación de los signos con la abstracción, la lógica pura o crítica estudiará la relación de los signos con los objetos, y la retórica pura estudiará la relación de los signos con los interpretantes.⁷⁵

Posteriormente abordamos el estudio específico de cada una de ellas, a fin de profundizar en la teoría semiótica de Peirce y la lectura que lleva a cabo Beuchot, con la cual notamos uno de los primeros acercamientos que tiene a la semiótica de Ch. S. Peirce y cómo agrega elementos propios del estudio analógico.

1.3.2.1. Lógica pura o de la relación signo-objeto

En líneas anteriores enunciamos las ramas que aborda Peirce dentro de la semiótica, y que más adelante identificamos con la sintaxis, semántica y pragmática. Resulta interesante que metodológicamente dentro de los cursos de semiótica se procede de tal manera: se inicia con el estudio sintáctico de los signos, para proceder con su carácter semántico y concluir con la parte más complicada, a saber, la pragmática.

No obstante, Mauricio Beuchot da inicio con la relación signo-objeto, relativa al estudio semántico del signo. Es por ello que decidimos seguir ese mismo orden, pues encontramos que la semántica tiene mayor peso dentro de la teoría semiótica. Esto se debe a que es un estudio que va de la mano con la teoría del conocimiento o gnoseología, en dicha relación el filósofo mexicano asienta su concepción ontológica y epistemológica, pues hay una relación evidente entre el signo y el objeto las cuales son desarrolladas en líneas posteriores, ya que marcan a la hermenéutica analógica y al realismo analógico.

Aunado a lo anterior, la relación del signo con el objeto se hace evidente dentro de la definición del signo en general, pues el signo representa al objeto y hace a sus veces, por lo que tal es llamado *interpretante*. De esta forma, y al haber abordado lo anterior, pasamos a la división que se hace del objeto y del interpretante. La división permite conocer en mayor medida la naturaleza de ambos compuestos de la semántica, además de la relación entre uno y otro.

El *objeto inmediato* y *objeto dinámico* es la división que lleva a cabo Peirce. El objeto inmediato es aquella representación que de él hace el signo, mientras que el objeto dinámico consiste en la realidad

⁷⁵ Beuchot, M. (1979). *Elementos de semiótica...*, p. 188.

misma, la cual determina al signo en su representación. Aquí observamos que la representación que se hace del objeto no se da sin más, sino que ésta es determinada por la realidad misma, por lo que se genera una interdependencia entre ambos objetos.

En el caso del interpretante la división que se hace es mucho más compleja, éste se divide en *interpretante inmediato*, *interpretante dinámico* e *interpretante final*. El interpretante inmediato se presenta como la posibilidad que tiene el signo de ser adecuadamente comprendido, aunque esa interpretabilidad la tiene mucho antes de ser interpretado por el intérprete. El interpretante dinámico es el hecho de la interpretación, es el efecto directo y real producido por el signo en el intérprete, así, lo experimentado en cada acto de interpretación difiere de lo experimentado entre uno y otro. Por último, el interpretante final es el resultado final e ideal, al cual está destinado el signo, pues este interpretante representa de la mejor manera a su objeto en el intérprete.⁷⁶

De esta manera encontramos que el signo, en su representación del objeto, es determinado por la realidad, mientras que su interpretación no es de manera directa, Peirce otorga al signo una posibilidad de ser interpretado, para que, posteriormente, el intérprete lleve a cabo tal interpretación y genere en éste una experiencia distinta con la interpretación de cada signo y concluir así en una interpretación final que revela al objeto por medio del signo.

Al proseguir con la naturaleza del objeto y del interpretante, el objeto puede ser real o posible, particular o universal, las cualidades de una cosa o su propia esencia. No obstante, consideramos que es de mayor relevancia abordar la naturaleza del interpretante, pues éste es un acontecimiento mental que suscita la presencia del signo. Es a lo que se le llama *semiosis*.

El acontecimiento mental tiene la función principal de representar, por lo que se desprenden dos afirmaciones: la semiosis, en tanto acontecimiento mental, es un signo, pues representa al objeto dado en la realidad y, por otro lado, la función principal del signo es representar. Aquello que representa a otra cosa lleva por nombre *representamen*, mientras que el acto o relación de representar se llama *representación*.

Al tener en cuenta lo anterior, damos paso a lo que se entiende por el *precepto* del signo. Para ello repararemos en qué tipo de objeto puede representar el signo. Según la lectura, los objetos que los

⁷⁶ Beuchot, M. (1979). *Elementos de semiótica...*, p. 189.

signos denotan son: perceptibles, imaginables o inimaginables; no se reduce únicamente al objeto empírico, ya que pueden significar la propiedad de una cosa, una acción o un acontecimiento. Según el filósofo mexicano, Peirce observa que un signo puede representar a un único objeto o bien a una multiplicidad de ellos, aunque ese mismo conjunto en realidad es sólo un objeto: objeto completo.

Al dar razón de lo que significa un signo, hacemos uso de juicios y argumentos, los cuales son otros signos. De esta manera caemos en cuenta que la significación de un signo es provocada por medio de otros signos, sólo que esta significación es cada vez más amplia, hasta el punto de generar un signo de sí mismo. Así, hablamos del precepto, el cual es una regla de explicación, con la que el signo es considerado como algo a manera de *emanación* de su objeto designado.⁷⁷

Hasta este punto abordamos la relación primaria que se expone de la teoría semiótica de Ch. S. Peirce, por lo que rescatamos lo siguiente: el representamen, que es signo, tiene una estrecha relación con el objeto, y es por medio de un acontecimiento mental de representación mediante signos, que podemos acceder al conocimiento de la realidad. Por lo que observamos que ese conocimiento se da mediante la interpretación del signo, que puede ser diverso. Sin embargo, gracias a las proposiciones o argumentos —que son signos completos— podemos explicar los demás signos. Como se anunciaba en un principio, se da preeminencia al aspecto semántico de la semiótica de Peirce, ya que está atravesada por una teoría del conocimiento, que, como veremos a continuación, tiene sostén con la relación signo-fundamento.

1.3.2.2. Gramática pura o de la relación signo-fundamento

En este segundo subapartado pretendemos abordar la relación del signo con su fundamento. Ya desde las primeras líneas encontramos que “el fundamento del signo es cierto aspecto del objeto que representa, y la determinación de ese aspecto la realiza una idea”.⁷⁸ Para ello, es necesario remitirse a la lectura de Beuchot sobre la división que realiza Peirce con respecto a la jerarquía de ideas. Esta jerarquización es llamada *ideoscopía*, en ella se describe y clasifica a las ideas. Dicha tripartición está compuesta por las *categorías cenopitagóricas*, las cuales son: *primeridad*, *segundidad* y *terceridad*.

⁷⁷ Beuchot, M. (1979). *Elementos de semiótica...*, p. 191.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 192.

A la categoría de primeridad le son propias las cualidades sensibles y las apariencias, éstas pueden ser percibidas de modo efectivo o aparente. Ejemplo de éstas son el color y la dureza que percibimos. Respecto a la categoría de segundidad le pertenece la experiencia de una acción o reacción, sin que tenga en cuenta su carácter intencional, ya que es algo mental. Según el coahuilense, aquí se da una relación diádica entre la experiencia y las cualidades sensibles. Finalmente, a la categoría de terceridad pertenecen los signos, ya que en ella se relacionan tres cosas: el objeto, el signo interpretante y el representamen; por lo que se habla de una relación triádica.

Hasta este punto pareciera que aún no encontramos la razón por la cual se expone la ideoscopia de Peirce. Sin embargo, lo que dicen ambos autores es que la relación triádica compone en su totalidad al signo. Vemos que el signo en general está compuesto de la relación entre el objeto (que se puede entender como la realidad), el signo interpretante (el cual al ser un acontecimiento mental se puede asimilar al pensamiento) y el representamen (que se entiende como el lenguaje, pues es signo del interpretante).

De esta manera se dice que el signo es típico de la categoría de terceridad, pues en él se da una relación triádica que es constante, por lo que nos lleva a pensar que es una ley el hecho de la triple participación en el signo, pues “es la estructura y naturaleza general de los signos”.⁷⁹ En caso de que se cumpla el correlato entre los tres elementos de la relación triádica se consideran signos genuinos, en caso contrario, se trata de signos degenerados.

1.3.2.3. Retórica pura o de la relación signo-interpretante

Tras abordar la relación signo-objeto y signo-fundamento, pasamos a la relación signo-intérprete. Ésta nos conduce a la división que se hace del signo, pues tiene una estrecha relación con los elementos del signo. Es decir, depende de la forma en cómo se relacionan los correlatos —*representamen, objeto e interpretante*— surge el signo correspondiente.

La correspondencia de estos correlatos ofrece relaciones triádicas, de ellas surgen tres tipos. Así, tenemos i) las relaciones triádicas de comparación, la cuales se fundan en las posibilidades lógicas

⁷⁹ Beuchot, M. (1979). *Elementos de semiótica...*, p. 194.

de significación; ii) las relaciones triádicas de funcionamiento, que se fundan en los hechos reales; por último, iii) se hallan las relaciones de pensamiento, éstas se fundan en las leyes.

Según Beuchot, de estas tres relaciones triádicas nacen tres divisiones en cada una de ellas. En la primera resulta de que el signo sea una cualidad, existencia real o ley general; la segunda resulta de que la relación del signo con el objeto sea una relación del signo consigo mismo, una relación entre objeto e interpretante; la tercera resulta de que el interpretante representa al signo como signo de posibilidad, como signo de hecho o de razón.⁸⁰

De esta manera surge la división de los signos. Como observamos más adelante, el filósofo dominicano ubica su atención en la segunda y tercera tricotomía, ya que ahí se encuentra la relación del objeto con el signo y la del signo con sus interpretantes. De esta forma, el estudio se centra en estos dos, pues aquí se encuentra al ícono, símbolo y la argumentación abductiva, que, como sabemos, son de gran importancia en la metodología hermenéutica analógica.

En la primera tricotomía, la cual está fundada en la naturaleza material del signo, encontramos la siguiente división: el cualisigno, sinsigno y legisigno. A continuación, abordamos la naturaleza y definición de cada uno de ellos, pues, a pesar de que la atención recae en la segunda y tercera tricotomía, éstos no deben pasar desapercibidos

En primer lugar, tenemos al *cualisigno*, éste es una cualidad que se constituye como signo. El ejemplo que se ofrece es el de la sensación del color, dicha sensación la percibimos aisladamente, pero se constituye como signo cuando observamos que es una cualidad común a muchas cosas, por lo que las representa o designa de cierta manera.

En segundo lugar, encontramos el *sinsigno* el cual es una cosa o acontecimiento real que se constituye en signo. Éste consta de cualisignos y es signo bajo las condiciones de éstos, es decir, hasta que es formulado por ellos éste se constituye como signo con un mayor grado de significatividad. Como ejemplo de sinsigno, menciona que el signo escrito es un objeto individual, pero es un signo que funciona para los fines de significación.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 196.

Por último, dentro de la tricotomía de la primera relación triádica ubicamos el *legisigno*, el cual es una ley que se constituye en signo. Éste se conforma como signo por convención humana, dado que es un signo convencional. Cada una de sus partes es una réplica o sinsigno y éstos se convierten en signo por virtud de una ley convenida. El ejemplo que pone Beuchot está en las palabras *un* y *caballo*, ambas son cosas concretas que contienen materialidad acústica y gráfica, y gracias al convencionalismo significan la unicidad y el animal equino.

La segunda tricotomía representa uno de los puntos más determinantes para la construcción de la hermenéutica analógica posterior, aquí encontramos los signos del *ícono*, *índice* y *símbolo*. Esta tricotomía está fundada en las relaciones del signo con sus objetos.

Primero aludimos al *ícono*, signo que por virtud de su naturaleza o caracteres propios refiere o denota su objeto. Al tener naturaleza y propiedades es una entidad que subsiste y es ella misma, aun cuando no exista lo que denota. No obstante, para que sea un signo, debe existir lo que denota y ser como ella. Ejemplo de esto, dice el texto, una visión debe corresponder a lo visualizado que representa.⁸¹

El *índice*, por otro lado, es un signo que, por ser afectado y determinado por el objeto, refiere o denota ese objeto, implica una cualidad común con el objeto que lo afecta o determina, éste es un ícono de tipo muy especial, pues no se reduce a la semejanza con el objeto, sino que requiere la efectiva modificación que el objeto introduce en el signo. Como ejemplo del índice encontramos el síntoma de una enfermedad en concreto, pues se dice que es la enfermedad la que determina al índice, de ahí que se piense en una enfermedad concreta. Si se toma a la enfermedad en abstracto, el índice que la representa es un legisigno o signo general de una ley, mientras que si se toma en concreto el índice que la representa es un sinsigno o signo de un hecho particular.

El *símbolo* es un signo que, por virtud de una ley asociativa de ideas que hace que se interprete como tal, refiere o denota un objeto. Y ya que el interpretante se ve obligado por ley a interpretarlo así, el símbolo es un legisigno, ya que actúa por medio de una réplica, que es general y denota un objeto que también es general. Éste implica instancias existentes y es afectado o determinado por ellas, por lo

⁸¹ Esta definición de ícono es retomada líneas posteriores para la concepción hermenéutica y para la comprensión del Realismo analógico-icónico que plantea Beuchot. Destacando la relación ontológica que de ella se desprende, ya que el ícono exige una relación de lo representado con el objeto.

que implica un índice, mas las instancias lo hacen un signo gracias a una ley general establecida, es decir, es signo gracias a un convencionalismo. Como ejemplo de ello, se dan las palabras, enunciados, fórmulas y hasta los libros, pues todos ellos significan por convención.

Para finalizar las tricotomías que se desprenden de las relaciones triádicas, damos paso a la tercera, la cual está fundada en las relaciones del signo con sus interpretantes. Dichos signos son: *rema*, *signo dicente* o *dicisigno* y *argumento*, tales corresponden a la división tradicional del término, proposición y argumentación.

El primero de ellos, *rema*, es un signo que representa para su interpretante una clase de objetos posibles. Dado que alude a la posibilidad implica información, aunque no se interprete como proveedora de la segunda. El ejemplo, como referimos líneas arriba, es cualquier palabra que sea un término, éste, sea un nombre propio o común, denota una clase y no un individuo. Aunado a ello, según el texto de *Elementos*, no expresa ni verdad ni falsedad, salvo las palabras *sí* y *no*.

El signo que representa para su interpretante un hecho con existencia real es un *dicisigno*. Éste implica a un rema como parte de él, ya que ayuda a describir el hecho que se interpreta e indica. Como observamos con Aristóteles y Santo Tomás, a pesar de que el término es parte esencial de la proposición, no llega a constituirse en su totalidad. Como ejemplo del signo dicente tenemos a la proposición, ésta, como sabemos, implica verdad o falsedad.

Finalmente, abordamos al signo que representa para su interpretante una ley general, a saber: un *argumento*. Este signo no toma necesaria la referencia a lo real, pues basta con que se interprete *como si* se refiriera a un estado de cosas en el que se dan por supuestas las premisas, ya que el signo del interpretante es un *dicisigno*, éste ya no es argumento, sino una proposición. Como ejemplo, ofrece cualquier *conclusión* de una argumentación que pueda caracterizarse como razonable.

Hasta este punto analizamos la división de los signos que resulta de las tricotomías, que a su vez se desprenden de las relaciones triádicas. Según Beuchot, Peirce extiende la división de los signos con sub-divisiones. Por cuestiones metodológicas, abordaremos aquella sub-división que hace de la segunda y tercera tricotomía, pues como mencionamos líneas arriba, éstas son concepciones que fundamentan la labor de la hermenéutica analógica. En la primera sub-división de la segunda tricotomía se hace evidente la relación que tiene el signo con su fundamento que es el objeto y a su vez con la

relación que guarda con el intérprete. Mientras que en la segunda sub-división de la tercera tricotomía plantea el modo en cómo argumenta a partir de la abducción.

Al adentrarnos en la sub-división del ícono, el filósofo mexicano menciona que éste tiene mayor *primeridad*, dado que es cualquier cualidad que se puede constituir en signo por la semejanza que tiene con el objeto, pues es un signo a modo de sustituto de lo significado. Así, el ícono es la idea, pues representa a título de posibilidad. No hay una representación concreta, sino de mera semejanza de posibilidad. El ícono recibe el nombre de *hipoícono*, ya que se divide en: i) *imágenes*, que representan cualidades simples y son las más primarias; ii) *diagramas*, pues representan relaciones de cosas o de partes de cosas por analogía con dichas relaciones; y, finalmente, iii) *metáforas*, que representan relaciones de manera más diluida, por el paralelismo de un representamen con otra cosa distinta.

En el caso del índice, este signo tiene más *segundidad*, pues es como si hubiera una relación entre el individuo segundo con el individuo primero; no se basa en las cualidades sensibles del objeto, sino que hay una conexión (espacio-temporal) con aquél o en cierta asociación con su representación (sensorial o memorística). El ejemplo al que remite Beuchot es el de la ropa de un hombre que indica que es policía. Como dice arriba, el signo no se dirige a las cualidades sensibles del objeto, sino que hay una asociación de su representación que es de corte sensorial memorística. De ahí que una ropa de ciertas características es asociada con el policía y no al signo de la ropa misma.

Por último, hallamos al símbolo, cuyo signo tiene más *terceridad*, ya que representa al objeto en virtud de una ley, señalando que el símbolo mismo es la regla que determina a su interpretante. Como observamos, el símbolo al tener más terceridad se aleja de las representaciones sensibles del objeto que proporciona la primeridad, es por ello que contiene en sí un alto grado de legalidad y su carácter es meramente posible. Además, el símbolo no denota a un individuo, como se dijo anteriormente, sino sólo a una clase de individuos.

Para concluir con las sub-divisiones llegamos con aquella que pertenece a la tercera tricotomía. Respecto a la división del dicisigno encontramos la siguiente división: 1) proposición particular, la cual representa un hecho existente; 2) proposición universal, representa una ley real; 3) proposición no-relativa, es la que no atañe a la identidad de la clase y la de los objetos, en el sentido de que cualquier objeto, o no es clase de algo o no es objeto de algo; 4) proposición relativa, es la que atañe a la identidad de más de un individuo; 5) proposición simple, es aquella que constituye una sola proposición; 6)

proposición compuesta, es la que está conformada por más de una, como en el caso de las hipotéticas que son copulativas, disyuntivas y condicionales.

En el argumento figuran tres sub-divisiones. La primera de ellas es la deducción, la cual representa a su interpretante el paso de premisas verdaderas a conclusiones verdaderas. Según la exposición de Mauricio Beuchot, la deducción es necesaria o probable. Es necesaria porque no depende de la frecuencia, por lo que el interpretante se basa en la inferencia que se da de conclusiones verdaderas a partir de premisas verdaderas. Es probable si el interpretante la representa como basada en la frecuencia.

La inducción, por otro lado, busca proposiciones acerca de una cuestión determinada, enseña que, si se persiste en el método, llegamos a la verdad o a un acercamiento de ella. Es un argumento de interjección, verificación experimental de una predicción general, o bien, un argumento de una muestra aleatoria. El primero de ellos procede al negar que alguna clase de acontecimiento se produzca alguna vez; el segundo, procede al realizar las condiciones de la predicación y concluye que su verificación depende de la frecuencia con que se encuentra realizada experimentalmente; el tercero, procede al buscar la proporción de los elementos de una clase finita que se dice tiene tal cualidad, por lo que se seleccionan muestras de esa clase para determinar la frecuencia de la cualidad, y concluye que esa frecuencia es constante.

Finalmente hallamos la abducción, ella persigue predicciones generales de las cuales no podemos asegurar su verdad, ni tomada en general como el caso de la deducción, ni respecto de un caso especial como el caso de la inducción. No obstante, es un intento de regular racionalmente conductas futuras, expone Mauricio Beuchot en *Abducción y analogía* que,⁸² la abducción en Peirce es un razonamiento que se dirige a la hipótesis, es decir, parte de los hechos hacia la hipótesis que le señala sus causas o los explica. “En la abducción pasamos de la observación de ciertos casos a la suposición de un principio general que dé cuenta de ellos. Se pasa del efecto a la causa, esto es, se explica.”⁸³

⁸² Beuchot, M. (s/f). *Abducción y analogía*. [Consultado el 28 de julio de 2021]. Recuperado de <https://www.unav.es/gep/AN/Beuchot.html>.

⁸³ *Ídem*.

Como observamos, la inducción y la abducción son semejantes —pues ambas reducen muchas cosas a la unidad—, no obstante, la abducción tiene mayor vinculación con la analogía, pues toma a ésta como su fundamento. Al respecto encontramos:

La abducción, pues, maneja semejanzas, similaridades o analogías, aun cuando la inducción también lo hace. Pero la abducción también toma en cuenta las diferencias, cosa que necesita hacer para elegir la hipótesis que, sin traicionar lo propio de los fenómenos, lo congregue en algo común.⁸⁴

De lo anterior se desprende que, a pesar de que se dijo que la inducción toma una cantidad finita de cualidades a partir de su proporción, para, posteriormente determinar la frecuencia de la cualidad y así llegar a la conclusión de que aquella frecuencia es constante. Peirce cae en cuenta que las cualidades o características de un objeto caen en la imposibilidad de ser contabilizadas, por lo que no debemos guiarnos de la inducción sino del método abductivo, ya que éste *estima* esas características a partir de las virtudes de la analogía.

Más adelante, al abordar la metodología de la hermenéutica analógica, caemos en cuenta que se replica el ejercicio de la abducción en su trabajo hermenéutico, ya que él pide al lector partir desde una hipótesis interpretativa que más tarde tiene que ser comprobada con el ejercicio analógico que se da entre las interpretaciones.

Hasta este punto recorrimos la lectura que tiene Beuchot respecto a la teoría semiótica del pragmático estadounidense Charles Sanders Peirce. Observamos que la lectura del autor mexicano inicia con la definición del signo en general, la cual encuentra gran similitud con lo expuesto en el apartado de Santo Tomás de Aquino. Posteriormente, percibimos que la lectura se preocupa por la relación entre el signo y el objeto, pues de ahí se desprende una gnoseología que es fundada en la relación signo-fundamento, al tener clara dicha fundamentación y teoría del conocimiento se pasa a la relación signo-intérprete.

En este último tópico hallamos la división que se hace del signo y la relación que tiene con los interpretantes. Dentro de esa misma división y sub-división encontramos conceptos clave que son retomados para la construcción del trabajo filosófico analógico, como es el caso de la segunda tricotomía de la relación triádica, a saber, el índice, el ícono y el símbolo. Dichos signos son relevantes dada la relación que tienen con su objeto, los cuales hacen uso de la virtud de la semejanza que se

⁸⁴ *Ídem.*

encuentra dentro de la analogía. Más adelante regresaremos a ellos, pero ahora desde la perspectiva de la hermenéutica analógica.

También en Peirce notamos el peso que toma la argumentación dentro de la teoría semiótica, sobre todo con la abducción. Dicha forma de argumentar es retomada en el *Tratado* para apoyar una hipótesis hermenéutica que debe ser comprobada o refutada bajo una argumentación que rescate tanto la inducción como la deducción. Pero, como mencionamos, más adelante regresaremos sobre esta concepción, aunque en el plano hermenéutico. Por ahora basta con tener presente las lecturas de los tres autores que conforman en gran medida el pensamiento de Mauricio Beuchot.

2. Hermenéutica Analógica

2.1. Antesala de la Hermenéutica Analógica

El momento culmen de la hermenéutica analógica comienza a partir de 1997 con la publicación del *Tratado de Hermenéutica Analógica*.⁸⁵ Antes de ella encontramos algunos bocetos para la construcción de una metodología interpretativa. Textos como *Hacia una metodología de la Historia de la Filosofía en el México Colonial* (de aquí en adelante *Metodología de la Historia*),⁸⁶ *Acerca de la traducción y la comprensión de textos filosóficos latinos coloniales*,⁸⁷ ambos de 1989, además del trabajo titulado *Historia de la Filosofía en el México Colonial* de 1996,⁸⁸ muestran esa primera construcción metodológica del trabajo filosófico de Mauricio Beuchot.

A continuación, presentamos aquellos principios metodológicos que comparten dichos textos. De esta manera nos adentramos al estudio de la conformación de la hermenéutica analógica, ya que estos trabajos que abordamos son una especie de ensayos que llevan a Mauricio Beuchot a una profundización y estructuración en 1997.

En el capítulo anterior trabajamos los antecedentes intelectuales que marcan el pensamiento de Beuchot, cuya columna vertebral es la filosofía del lenguaje junto con la lógica y la semiótica. En este nuevo capítulo observamos que muchas de las nociones ahí expuestas salen nuevamente al paso, pero ahora en el ámbito de la hermenéutica. Dichas nociones son aplicadas al estudio de la Historia de la Filosofía del periodo novohispano y fungen como herramientas interpretativas para estos textos, por lo que toca abordar los antecedentes metodológicos propios de la hermenéutica analógica.

2.1.1. ¿En busca de una metodología?

Las indagaciones de Beuchot en el periodo novohispano son múltiples; trabajos que van desde estudios monográficos y críticos, hasta traducciones. Investigaciones sobre Fray Bartolomé de las Casas, Fray Alonso de la Vera Cruz, Fray Tomás de Mercado, Antonio Rubio y Sor Juana Inés de la Cruz —sólo

⁸⁵ Beuchot, M. *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, primera edición. México: Facultad de Filosofía y Letras/Dirección General de Asuntos del Personal Académico/Universidad Nacional Autónoma de México. p.p. 146.

⁸⁶ Beuchot, M. (1991). *Hacia una metodología de la historia de la filosofía en el México Colonial*, en Beuchot, M. *Estudios de Historia y de Filosofía en el México Colonial*. México: Universidad Autónoma Nacional de México. p.p. 11-18.

⁸⁷ Beuchot, M. (1991). *Acerca de la traducción y la comprensión de textos filosóficos latinos coloniales*, en Beuchot, M. *Estudios de Historia y de Filosofía en el México Colonial*. México: Universidad Autónoma Nacional de México. p.p. 19-22.

⁸⁸ Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en México Colonial*, primera edición. Barcelona: Herder. p.p. 280.

por mencionar algunos— constituyen el abanico de trabajos sobre este periodo que va del siglo XVI al XVIII.

Ante el enfrentamiento con textos latinos, el autor coahuilense se ve en la imperiosa necesidad de la formulación de una metodología que le permita un trato con los textos novohispanos, y, de esta manera, generar un acercamiento al sentido impreso por los autores. Como advertimos, el método hermenéutico analógico conserva muchos de los principios que componen los trabajos de 1989 y 1996.

En *Metodología de la Historia*, el filósofo dominico se percató de cuán necesario es un método que le permita estudiar la Historia de la Filosofía que se produce durante el periodo virreinal, por lo que encontramos las siguientes líneas:

La historia consiste en contar el pasado, narrar los hechos y las ideas o palabras que han ocurrido, reconstruir esos acontecimientos y esas palabras con base en los documentos que nos han quedado de ellos. Ahora bien, los documentos son textos, y los textos tienen que ser interpretados. Y entre los instrumentos que hoy se nos ofrecen para este análisis de textos se encuentran principalmente la hermenéutica y la pragmática.⁸⁹

En esta breve cita localizamos el objeto y el objetivo de la metodología que se busca. Arguye que es necesario *reconstruir* esos acontecimientos y palabras que deja la historia a partir de su objeto, es decir, los textos (en este caso filosóficos), dicha reconstrucción posibilita la interpretación.

Para el trabajo de reconstrucción histórica a partir de los textos,⁹⁰ contamos con un par de herramientas que permiten el análisis de éstos, a saber, la pragmática y la hermenéutica. Mauricio Beuchot hablará de los beneficios de ambas metodologías, y así concluir en un ejercicio de analogicidad. Es decir, hará una fusión que mezcle ambas posturas, que, como veremos, vendrán a

⁸⁹ Beuchot, M. (1991). Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial...*, p.p. 11-12.

⁹⁰ La reconstrucción histórica de la que hablamos tiene que ver con aquella interpretación que presupone una contextualización del texto, justo como se verá líneas más adelante. No se debe confundir con una reconstrucción historicista, pues no se pretende reconstruir el campo lingüístico que compartían autor y lectores de ese momento histórico, ni mucho menos se trata de una interpretación que privilegia la psicología del autor. Es claro que Beuchot no hablará de un espíritu de la época, sino de intencionalidades, las cuales se hayan en una constante lucha por sobreponerse a las demás. En este caso, Mauricio Beuchot encuentra que la intencionalidad con mayor peso es la intencionalidad textual. Pues no va a privilegiar al sentido impreso por el autor, ni el que quiere imponer el lector, sino que ambas se fusionan en un equilibrio otorgado por las virtudes de la atribución y proporcionalidad dadas por la analogía.

complementarse, de esta manera se genera una metodología más completa, justo como pasaba con el concepto de interpretación en donde unía los dos conceptos para crear un tercero más completo.

2.1.1.1. Hermenéutica

Al recurrir al trato de la hermenéutica notamos que la define como un arte o disciplina que se encarga de la interpretación de textos. Más adelante, en el desarrollo de la hermenéutica analógica expuesta en el *Tratado*, abordaremos con mayor profundidad este punto. Por ahora debemos tener en cuenta que la definición no es del todo desarrollada, pues como dijimos anteriormente, los trabajos que anteceden al *Tratado* son considerados ensayos que más tarde tendrán una explicación más profunda.

Al momento de adentrarnos en esa concepción que rescata, nos percatamos que la hermenéutica tiene la finalidad de ayudar al lector a *comprender* y *explicar* el texto dentro del contexto en el que se dio. Como vemos, en *Metodología de la Historia*, no se es muy claro con los conceptos de explicar y comprender. De esta manera, los abordaremos a lo largo del subapartado, pues más adelante servirán para entender la diferencia/complementariedad de estos conceptos. Finalmente, concluiremos con la noción de contexto.

No es sino hasta el texto de *Hermenéutica de la Historia de la Filosofía novohispana* (de aquí en adelante *Hermenéutica de la Historia*) donde Beuchot se adentra en ellos. Expone la necesidad que tiene el historiador por encontrar elementos metodológicos y epistemológicos para la construcción de la historia. La filosofía es la única que le puede otorgar estos elementos a la hermenéutica, pues ella contiene a la lógica, y la metodología no es sino lógica aplicada.⁹¹ Esto por el carácter de seguir una serie de principios para la obtención de un resultado. Además, contiene a la epistemología, la cual le brinda principios que le permiten discernir la autenticidad de los testimonios y ayudan en la búsqueda de la verdad histórica.⁹²

⁹¹ Cuando decimos que la metodología es lógica aplicada, no afirmamos que Mauricio Beuchot cae en un logicismo, como en su momento lo hicieron los positivistas lógicos. Sino que nuestro autor considera a la metodología como una serie de reglas que conducen nuestra interpretación justo como pasa con la lógica, la cual contiene en sí una serie de reglas que conducen nuestro razonamiento. En este sentido, Beuchot hace uso de una analogía de proporcionalidad impropia con ayuda de la lógica para explicar la naturaleza normativa de la metodología. Esto lo vimos en el capítulo anterior al abordar la naturaleza de la lógica en Santo Tomás de Aquino.

⁹² Más adelante abordaremos la naturaleza de la verdad dentro de la hermenéutica de Mauricio Beuchot, pues no se trata de una verdad unívoca, sino que adopta un carácter analógico.

Así, deja claro que la hermenéutica es la disciplina filosófica que abarca tanto a la lógica como a la epistemología; “Ella provee el esclarecimiento y la guía de las operaciones que nos permiten entender e interpretar los textos o documentos que utilizamos para escribir la historia, en este caso historia de la filosofía novohispana”.⁹³

La filosofía, al brindarnos los medios para explicar la Historia, nos acerca a lo que Beuchot rescata de Gaos y que lleva por nombre: *filosofía de la historiografía*. Ella es la teoría que va a conducir la investigación historiográfica. Dicha investigación contiene una serie de pasos, entre los que encontramos: 1) crítica; 2) comprensión o interpretación; 3) explicación; 4) reconstrucción o construcción, o composición; y 5) expresión.⁹⁴

El autor de la hermenéutica analógica le otorga mayor importancia a la operación de la comprensión y la explicación —éstas son lo más filosófico de la historiografía y las que conducirán a la filosofía de la historia.⁹⁵ La primera de ellas busca el significado que se dio en el pasado, pues tiene en cuenta el presente del historiador y a la inversa, es decir, es consciente del pasado al que se remite y de su propio presente. La explicación, en segundo lugar, se encarga de dar cuenta de aquellas relaciones causales de los hechos e ideas que conforman la historia. Como veremos más tarde, la comprensión y la explicación encuentran una asociación que le otorga mayor significación a la hermenéutica. Ello da paso a una labor interpretativa-explicativa de los textos.

Respecto al contexto, el cual es una herramienta de la hermenéutica, encontramos lo siguiente:

Este contexto es el entorno sociocultural en el que se hacen inteligibles, reconstruido por el intérprete desde su propia cultura actual, sabiendo que no podrá comprenderlos exhaustivamente, pero que, si toma en cuenta también su propia situación, podrá acercarse a ellos y también alejarse de ellos

⁹³ Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial*. Barcelona: Herder. p. 14.

⁹⁴ Para una mayor profundización de estos pasos dentro de la investigación, encontramos la siguiente cita que nos explica cada uno de ellos. “Mediante la investigación se recopilan (es decir se colectan y seleccionan) los documentos de la historia, las cosas memorables; mediante la crítica se juzga la autenticidad (con las ciencias y técnicas auxiliares que vengan al caso) y su pertinencia; mediante la comprensión se capta el significado del pasado mediante el presente (del historiador) y a la inversa; mediante la explicación se da cuenta de las relaciones causales entre los hechos, las ideas, etc., que conforman la historia; mediante la reconstrucción, construcción o composición y expresión se buscan los medios expresivos (es decir estilísticos) que ayudan al historiador —a semejanza del artista— a plasmar su recuento o relato de la historia”.

Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial...*, p. 15.

⁹⁵ Cf. *Ibíd.*, p.p. 15-16.

respetando su peculiaridad, en un juego y rejuego de apropiaciones y distanciamientos que permitirán la objetividad alcanzable sin perder la conciencia de que en todo está interviniendo nuestra propia subjetividad psíquica y social. Ni pretender puro ni tampoco cerrarse en un subjetivismo absoluto.⁹⁶

El ser humano, en este caso el historiador o el intérprete, se encuentra inmerso en su propio contexto, al mismo tiempo que el texto contiene el suyo. Por lo que, si desea interpretar un texto, es menester reconstruir el contexto en el que se dio. “Habrà que relacionar esos textos con su contexto histórico-social”,⁹⁷ lo que en el *Tratado* se llama: poner al texto en su contexto.

La hermenéutica (analógica) no se coloca ante el lector como un modelo interpretativo cerrado, con axiomas que no se pueden modificar. Los principios epistemológicos que conforman la interpretación analógica pueden modificarse, pues dependen de la experiencia interpretativa que tenga el lector. Así, la metodología hermenéutica con sus reglas y principios que la conforman, pretenden que el intérprete de la historia sea consciente que el texto histórico, a pesar de su distancia temporal y espacial, sigue vivo, y que nosotros con nuestra intencionalidad (es decir, con el sentido con el que abordamos al texto) podemos acercarnos o alejarnos de éste.

La misma hermenéutica le exige al intérprete una toma de conciencia de su propio contexto: cultural e ideológico. En ésta, el hermeneuta debe realizar un examen de autoconocimiento, es decir, una práctica que le conduzca a los juicios y prejuicios que conforman su conocimiento. Esto le permite acercarse al texto sin que su subjetividad psíquica y social influya en la interpretación. El conocimiento de sí y su contexto posibilitan ese juego y rejuego de apropiaciones y distanciamientos respecto al texto,⁹⁸ para dar paso a un *objetivismo alcanzable* sin caer en un *subjetivismo absoluto*.⁹⁹

⁹⁶ Beuchot, M. (1991). Hacia una metodología de la historia de la filosofía en el México colonial, en Beuchot, M. *Estudios de historia y de filosofía en el México Colonial*. México Universidad Nacional Autónoma de México. p. 12.

⁹⁷ Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial...*, p. 17.

⁹⁸ Cf. Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial...*, p. 21.

Para ser más precisos en estos conceptos, el distanciamiento con respecto al texto nos lleva a preguntarnos por nosotros mismos y nuestra capacidad de comprenderlo. El texto es un medio para entenderse a uno mismo, pues plantea el mismo Beuchot que la apropiación o aplicación de una obra en nuestro contexto actual exige conocernos a nosotros psicológica y socialmente. Así mismo, esa apropiación no es simple simpatía afectiva con el autor, ni afinidad efectiva con su intención (como aquella que se planteaba en la hermenéutica romántica). Mauricio Beuchot es muy claro, es: comprensión a distancia.

⁹⁹ Estas dos nociones de objetivismo alcanzable y subjetivismo absoluto se tratarán con mayor detenimiento en el apartado del *Tratado de hermenéutica analógica*.

Al hacer un estudio más profundo de la hermenéutica, Mauricio Beuchot retoma algunas de las nociones que conforman el trabajo hermenéutico de Paul Ricoeur, esto con la finalidad de poder dar mayor sostén a los principios antes mencionados, a saber, la explicación, la comprensión, el contexto, la búsqueda de una objetividad alcanzable, etc.

Según se dice, para Paul Ricoeur la hermenéutica tiene como objeto al texto; éste posee varios sentidos, por lo que es de un carácter multívoco o polisémico. En este tenor, el texto histórico que trata Beuchot y que está inserto en el periodo novohispano es de naturaleza polisémica:

El texto histórico es por excelencia un texto multívoco, polisémico, sujeto a distintas interpretaciones; y así es también el texto filosófico cuando se lo ubica en la historia, como es la historia de la filosofía en la Nueva España, pues exhibe diversos niveles de significación según los contextos en que se coloque, las ideologías que exprese, etc.¹⁰⁰

Al ser el texto colocado en un contexto distinto del suyo, éste tiene una diversidad de significados. Por esta razón, la hermenéutica centra su atención en el contexto, tanto del texto, como del intérprete. Al proceder con la lectura, percibimos que el apego a Paul Ricoeur en su concepción hermenéutica continúa, pues Beuchot rescata del filósofo francés el carácter interdisciplinario; con ellos observamos que la hermenéutica como una disciplina filosófica echa mano de otras para dirigir su actividad interpretativa.¹⁰¹

En un primer momento, en *Metodología de la historia*, se es muy específico al hablar de las disciplinas auxiliares de la hermenéutica, las cuales se rescatan del ámbito de la semiótica, a saber, la gramática lingüística o sintaxis y la semántica, ya que con ellas se establece una normativa que rige el modo de proceder de la interpretación. Al respecto encontramos:

Reglas generales para preservar la individualidad del texto, pero también para acercarlo a nuestro abordaje cognoscitivo (ciertamente procurando no traicionar su peculiaridad propia); y también reglas que descubran los significados del texto a la luz de los diversos contextos posibles (i.e. teniendo siempre conciencia de la contextualización del texto).¹⁰²

¹⁰⁰ Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial...*, p. 17.

¹⁰¹ Debemos tener en cuenta el carácter interdisciplinario de la hermenéutica, pues dentro del tercer capítulo trabajaremos con mayor profundidad este punto.

¹⁰² Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial...*, p. 17-18.

De esta manera percibimos que la normatividad no es cerrada. Esta idea será mejor desarrollada en el *Tratado*, pues ahí hemos de hallar que la hermenéutica sigue una serie de reglas, pero que éstas serán flexibles, a tal grado de poder modificarse, pues dependerán de la interpretación misma.

Además de estas reglas generales, la hermenéutica se apoya de la *reflexión filosófica* (idea que es mencionada tanto en *Metodología de la Historia*, así como en *Hermenéutica de la Historia*), la cual consiste en una reflexión fundante, es decir, se remite a los fundamentos últimos; profundiza en la arqueología del sujeto para conocer sus motivaciones ocultas,¹⁰³ además de que se proyecta a su teleología y escatología histórica, aunado a esto, va acompañada de una epistemología que, como dijimos líneas arriba, contiene a la comprensión y a la explicación. Todo ello ejerce en cierta medida una crítica de las ideologías y basa finalmente la captación del sujeto en una ontología viva o militante.¹⁰⁴

Pues bien, tras lo dicho, Beuchot habla de la crítica que debe desplegar la hermenéutica para la búsqueda de la comprensión. Con ello notamos que cada vez se acerca más a la propuesta metodológica hermenéutica de Paul Ricoeur. Algunos puntos que hemos desarrollado líneas atrás nuevamente salen al paso.

Esta crítica que va en busca de esa comprensión situada se manifiesta como una epistemología aplicada al texto. De esta manera, la crítica no es simplemente una metodología aplicada para la comprensión de los textos, sino que se remite a los principios que rigen esa interpretación al examinar rigurosamente cada uno de ellos. Por ello, la perspectiva crítica y epistémica pide al sujeto ser más consciente de sus supuestos culturales e ideológicos (socioeconómicos).¹⁰⁵

Mauricio Beuchot arguye que la hermenéutica ricoeriana se apoya en disciplinas como el psicoanálisis, la antropología, la economía y la crítica de las ideologías —dentro de ciertos límites, pues no apunta a un saber absoluto— para encontrar esos supuestos, porque lo que se pretende es llegar

¹⁰³ “La arqueología se propone [...] preguntar al discurso mismo para que sea él quien responda acerca de su unidad” Maldonado, R. (2004). La arqueología como método de análisis filosófico. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (2). p. 55.

¹⁰⁴ Cf. Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial...*, p. 18.

¹⁰⁵ Cf. Beuchot, M. (1991), Hacia una metodología de la historia de la filosofía en el México colonial en Beuchot, M. *Historia de la filosofía en el México Colonial...*, p. 13.

a una mediación entre el texto y el intérprete, pues se quiere equilibrar la interpretación netamente subjetiva, con aquella pretensión de pura objetividad.

Para esto Beuchot escribe que la hermenéutica de Ricoeur logra dicho equilibrio mediante cuatro operaciones que consisten en: i) el *distanciamiento* hermenéutico; ii) la superación de la fatal distinción entre *comprender* y *explicar*; iii) la *apertura* del texto a su mundo propio; y iv) la indicación del lugar de una crítica de las ideologías.

El distanciamiento hermenéutico plantea una autonomía propia del texto en tres sentidos. El primero de ellos versa con respecto a la intención del autor; el segundo, con relación a la situación cultural y a las condiciones socioeconómicas de la producción del texto, y, en tercer lugar, en conexión a los destinatarios originales.

El lector debe respetar dicha autonomía, ya que esta obra se descontextúa (desde el punto de vista sociológico y psicológico de origen) para ser recontextuada por alguien distinto y distante. No se trata de desproveer de sentido e intencionalidad al texto, sino que debemos respetar la autonomía en la mayor medida de lo posible, pues el distanciamiento aporta la objetividad del texto, mientras que el alejamiento contrarresta el lado subjetivo que se da inevitablemente en esa apropiación del sujeto.

En el caso de la comprensión y la explicación del texto, menciona que es menester superar esa concepción propuesta por Dilthey¹⁰⁶ y optar por una relación de mediación entre ambas: “se trata de un tipo de explicación que prácticamente consiste en comprender”,¹⁰⁷ ya que ella procede por causas, específicamente de aquellas que se relacionan con causa *formal*, y que, según Beuchot, hoy se llaman *estructurales*. En este sentido, la explicación comprensiva o comprensión explicativa, remite a los fundamentos causales del texto en su acepción estructural (explicación), para acercarnos al sentido que plasmó el autor (comprensión).

¹⁰⁶ El autor del siglo XIX proponía que el *comprender* era propio de las Ciencias del Espíritu, mientras que el *explicar* era propio de las Ciencias de la Naturaleza, por lo que se originaba una oposición entre una y otra. Más adelante en el capítulo tercero hemos de tocar la postura de Dilthey, pues ahí confrontaremos el trabajo hermenéutico de Mauricio Beuchot, con algunos puntos de otras hermenéuticas.

¹⁰⁷ Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial...*, p. 19.

El intérprete tendrá que abrirse al mundo propio del texto, pues se dice que en la interpretación de una obra hay: a) un momento de *sentido* y b) un momento de *referencia*.¹⁰⁸ El primero de ellos corresponde a la estructura interna del propio texto y en la que el intérprete se cierra, mientras que el segundo, busca el tipo de mundo en que el texto se abre, es decir, el intérprete examina el entorno histórico-cultural de la obra y la relaciona conforme a ese mundo externo. Los conceptos de *sentido* y *referencia*, son un claro rescate de las nociones de Frege aplicadas en el campo de la hermenéutica.

Se da por hecho que hay dos tipos de subjetividades, la del lector y la del autor, y expone Beuchot que el entender no es proyectar nuestra subjetividad en el texto, sino exponerse a él. Si nos proyectamos en él, sucede que caemos en un relativismo que da primacía a nuestra subjetividad. Y justo, una crítica de las ideologías exige una toma de conciencia de nuestra propia subjetividad y de las condiciones materiales en las que ésta se forma, así como las relaciones políticas y sociales en las que se desenvuelve, ello con la finalidad de salvaguardar la objetividad que ofrece el texto.

A pesar de lo anteriormente expuesto, el filósofo mexicano cree que la hermenéutica privilegia el sentido otorgado por el lector, puesto que la interpretación del historiador de la filosofía — recordemos que es una metodología que parte del interés por historiar a la filosofía del periodo de la Nueva España— está fuertemente influenciada por la subjetividad del historiador, ya que predomina en la construcción que lleva a cabo del texto.

Por esta razón, Beuchot complementa esta noción hermenéutica con la de la pragmática, la cual tiene una mayor pretensión de objetividad. Esta objetividad debe ser entendida como el sentido que le otorga el autor al texto, sin embargo, como se observa más adelante, es imposible acceder a ella de manera absoluta, por lo que se trata de un acercamiento al sentido impreso por el autor.

2.1.1.2. Pragmática y estructuralismo

Sabemos que la pragmática no es ajena a Beuchot, sus estudios sobre semiótica en Charles Sanders Peirce le han conducido a ésta. Nociones como el símbolo y el ícono, además de la proposición y el argumento (junto con sus divisiones), le han ayudado a construir su propuesta hermenéutica. En líneas

¹⁰⁸ Hemos visto con anterioridad el uso del *sentido* y la *referencia*. Nociones tomadas del aparato semiótico de Frege y al que dedicamos unas líneas en nuestro primer capítulo.

siguientes hemos de corroborar cómo es que retoma dichas ideas para agregarlas a su trabajo de la hermenéutica analógica.

A primera vista advertimos que en el texto de *Metodología de la Historia* hace un trato explícito de la pragmática, mientras que en *Hermenéutica de la Historia* no sucede así. Sin embargo, la preocupación por la estructura lingüística del texto yace en los dos ensayos. En este sentido, al abordar ambos textos, nos remitimos a un acto de complementariedad entre uno y otro, y así obtenemos una idea clara de ese primer trato que tiene con la pragmática inserta en la metodología.

Al adentrarse en el estudio de la pragmática, Beuchot comienza por colocar las piezas en el tablero, a saber, aquellas que conforman el círculo hermenéutico: el autor, el lector y el texto. Entre ellos es que el acontecimiento semiótico se expresa, pues el texto se coloca en medio de ambos personajes, los cuales son esa balanza que dan equilibrio en la interpretación. Así, si la interpretación se orienta hacia el lector, pisamos en el campo de la hermenéutica, mientras que, si la interpretación recae en el autor, nos encontramos en el campo de la pragmática.

Recordemos que la teoría del signo expuesta por Peirce comenzaba a delinear aquellas ramas que conformarían su estudio. Éstas se hacen evidentes con la gramática pura, la lógica pura y la retórica pura, aquéllas que más tarde serían la sintaxis, la semántica y la pragmática. La primera de ellas refiere a la relación signo-fundamento; la segunda, es la relación entre el signo-objeto, y, por último, es la relación signo-hablante. Traemos esto a cuenta porque la pragmática se preocupa por el significado que el autor imprime en el texto.

Beuchot se pregunta cómo es posible esa recuperación de la intencionalidad del autor, a lo que responde:

La pragmática tiene la pretensión de rescatar el significado del hablante a través de la recuperación de la intencionalidad del hablante o autor. Mas, para esto es necesario tener datos acerca del autor del texto. Y con ello se nos obliga a no hacer historia de la filosofía ni de las ciencias estudiando sólo las teorías que nos dejaron, en su coherencia interna, en sus visos de verdad o utilidad, sino que es necesario conocer algo del entorno general del autor, entorno histórico, socioeconómico, cultural y hasta psicológico del autor cuando esto es posible.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Beuchot, M. (1991), Hacia una metodología de la historia de la filosofía en el México colonial en Beuchot, M. *Historia de la filosofía en el México Colonial...*, p. 16.

Aquí notamos que da mayor preminencia al conocimiento de los datos del autor, los cuales consideramos como su contexto. Sólo en una breve línea menciona que, al tener dichos datos del autor, es necesario adentrarse en la estructura interna del texto.¹¹⁰

Al ser observadores, percibimos que dedica muy pocas líneas a la parte interna estructural del texto. Dentro del mismo trabajo vuelve a hacer referencia a él, pero ahora menciona que para la interpretación histórica es menester conjuntar la historia internalista con la externalista.

La historia internalista se entiende como la atención a la estructura sola de la teoría, sin mirar nada más allá, la historia externalista se ha entendido como la atención a la producción de la teoría, condiciones que van desde la situación económica hasta la psicológica del individuo productor, pasando por las circunstancias socioculturales de su momento histórico.¹¹¹

Lo que es de nuestro interés es que esa historia internalista está relacionada con la pragmática y no sólo se refiere a los datos del entorno del autor, sino a la estructura misma del texto. Es decir, la historia internalista refiere al significado que tiene el texto por sí mismo, lo que el autor quiso imprimir como sentido al momento de escribir; mientras que la historia externalista es aquel contexto material que determina lo que escribe un autor. De esta forma retomamos el texto de *Hermenéutica de la Historia* para expresar el siguiente punto.

La explicación estructural de un texto, se halla muy cerca de la comprensión, pues el conocimiento estructural de un texto “*explica* su funcionamiento y las propiedades que va exhibiendo en el transcurso de su operación o función; y, sin embargo, este conocimiento de la estructura es producto de una comprensión”.¹¹²

Con esto expuesto, el filósofo dominico hace un ejercicio de semejanza con la lectura que tiene de Aristóteles, ya que arguye que la explicación en conjunción con la comprensión es análoga al modelo aristotélico de las causas, principalmente de la causa formal, la cual viene a entenderse como la

¹¹⁰ Mauricio Beuchot en los textos de *Metodología de la historia y Hermenéutica de la historia* no habla de los procesos psicológicos que intervienen en el sujeto. Es decir, el ejercicio de adecuación será explicitado hasta el *Tratado* cuando nos hable del texto como signo. Es por ello que ahora solamente lo vamos a mencionar.

¹¹¹ Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México colonial...*, p.p.20.

¹¹² Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial...*, p. 21.

estructura, por tanto, esa explicación causal conduce a la cosa, al mismo tiempo que a su intencionalidad o finalidad o teleología.¹¹³

2.1.2. Hacia una hermenéutica analógica

Hasta este punto abordamos el estudio que lleva a cabo Beuchot sobre la metodología interpretativa, compuesta por la hermenéutica y la pragmática. La primera de ellas se preocupa por el carácter externo del texto, a saber, su contexto. Sin embargo, nuestro autor reconoce que esta labor es más difícil de lo que se plantea —pues la subjetividad rige la interpretación—, por lo que viene a reforzar dicha metodología con la pragmática. Ésta se preocupará por el significado interno, otorgado por el autor y no por su contexto, resultando una mayor objetividad al momento de interpretar.

Finalmente, en *Acerca de la traducción y la comprensión de textos filosóficos latinos coloniales*¹¹⁴ encontramos que, a pesar de tener una metodología que se preocupe por construir una interpretación internalista y externalista, aún se puede caer en extremos, por lo que referimos a lo siguiente:

Entre el apego literal del texto y la distorsión del mismo, ninguno de los cuales extremos lleva a la comprensión de lo expresado por el autor, se encuentra un medio virtuoso, que se logra justamente por una especie de prudencia del traductor, algo que sólo se alcanza por la intuición, como en la mayoría de los casos importantes de la vida, a los cuales casi nunca tiene acceso a la inferencia demostrativa y hay que acudir a un conocimiento intuitivo e intelectual, cercano al conocimiento prudencial, logrado por cierta connaturalidad con el texto y el autor mismo.¹¹⁵

Como vemos, para unir ambas posturas de la interpretación se habla de un medio virtuoso entre uno y otro, lográndose mediante una prudencia del traductor, la cual se alcanza por medio de la intuición adquirida con cierta connaturalidad del lector con el texto y el autor mismo.

La connaturalidad es el conocimiento adquirido por el lector, dado mediante la experiencia y la afinidad que tiene con el autor y el texto. Por esta razón el filósofo mexicano deja de lado la inferencia

¹¹³ Cf. Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial...*, p. 22.

¹¹⁴ Beuchot, M. (1991). *Estudios de historia de la filosofía en México Colonial*, primera edición. México: Universidad Nacional Autónoma de México. p.p. 215.

¹¹⁵ Beuchot, M. (1991) *Acerca de la traducción y la comprensión de textos filosóficos latinos coloniales*, en Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial...*, p. 20.

demostrativa. Algo que ejemplifica muy bien este punto es cuando Aristóteles en el Libro I de la *Metafísica* habla sobre la sabiduría, con la cual distingue a los hombres de arte y a los de experiencia. Los primeros acceden al saber por medio de sus causas, mientras que los otros lo hacen por la práctica de esa experiencia.¹¹⁶ Quienes proceden al conocimiento mediante la inferencia demostrativa es porque conocen las causas de cierto hecho, mientras que los que proceden por connaturalidad hacen uso de la intelección e intuición de cierto hecho, el cual es dado por su experiencia.

De este modo identificamos que ocho años antes de la publicación del *Tratado* ya hay una noción de analogía aplicada al ejercicio interpretativo, aunque se trata de una concepción no tan desarrollada. Hemos de rescatar que antes de la sistematización hermenéutica de 1997, Beuchot ya exponía una metodología bien estructurada, por lo que en el apartado siguiente abordaremos la propuesta analógica con una mayor profundización.

2.2. Tratado de hermenéutica analógica

En el apartado anterior revisamos una de las primeras construcciones de la hermenéutica analógica. Vimos que gran parte de ella tiene una argumentación sólida que le permite interpretar con una pretensión objetiva, sin embargo, hemos de continuar con la revisión de ésta, pero ahora desde el *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (o *Tratado*, como bien hemos referido líneas arriba), pues consideramos necesaria la profundización al respecto.

Para abordar el contenido del *Tratado* seguimos la división que hace su autor sobre el texto. Él la divide en tres: hay una parte teórica de la hermenéutica y otra práctica, además de un estudio comparativo. En la parte teórica se expone el sentido de la hermenéutica (tanto en general como en la propia analógica), el tipo de argumentación que ofrece y, además, se da una vinculación con la metafísica y la ética. En la parte práctica se hace evidente la aplicabilidad de la hermenéutica con disciplinas como la filología y el psicoanálisis. Por último, se hace un estudio comparativo de la hermenéutica analógica con la semiótica. En nuestro caso, más allá de tener bien presente el sentido y tipo de argumentación de la hermenéutica, pondremos mayor atención en el vínculo que hay entre la

¹¹⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica* I, 981a24-981a29.

hermenéutica y la metafísica u ontología, dado que Beuchot toma como sinónimos estos dos términos.¹¹⁷

2.2.1. Hermenéutica

El primer problema que se aborda en el *Tratado* radica en la constitución sobre la hermenéutica. Cuestiones que van desde el tipo de saber al que se refiere, su método, además de sus objetos y finalidad que contiene. Este modo de proceder le permite identificar y tener claro el campo de la hermenéutica y así reconocer su conceptualización general, para, posteriormente, iniciar la búsqueda de semejanzas que encuentra entre lo general de la hermenéutica y su propia postura analógica; Beuchot descubre los elementos esenciales de la hermenéutica, al mismo tiempo que los inserta en su propia concepción analógica.

La primera diferencia que encontramos es cuando define a la hermenéutica. Líneas arriba mencionamos que para 1989 sólo era vista como un arte o disciplina. En el caso del *Tratado* “la hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado. Son por ello, textos hiperfrásticos”.¹¹⁸

Cuando se refiere a la hermenéutica como arte y ciencia lo hace desde parámetros aristotélico-tomistas, los cuales le permiten una mayor amplitud de significación, pues como dijimos anteriormente, se trata de principios epistemológicos que pueden modificarse sin perder de vista la finalidad interpretativa.

Y es que “la ciencia como un conjunto estructurado de conocimientos, en el que los principios dan la organización a los demás enunciados”,¹¹⁹ permite a la hermenéutica tener principios que le ayudan a estructurar lo que aprende del ejercicio interpretativo de los textos. Los principios de la ciencia

¹¹⁷ “...La ontología o metafísica (es decir, entendiendo la ontología como metafísica) está más viva que nunca, y que acompaña a la hermenéutica [...] una cierta metafísica que le corresponde, que la contextualiza, que la *fund*a, aun sea de una manera distinta a como se hacía la fundamentación en las metafísicas racionalistas de la Ilustración”. Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, p. 77.

¹¹⁸ Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 11.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

hermenéutica no tienen una rigidez axiomática como en la ciencia aristotélica o moderna, sino que éstos se modifican con conocimientos venidos de la inducción o deducción, o bien, de ambos.¹²⁰

Es evidente que la legitimación de los principios hermenéuticos de los que habla Beuchot se fundamenta, principalmente, en su teoría gnoseológica. Si bien la labor interpretativa encierra todo el círculo comunicativo de la recepción y emisión de mensajes, éstos no son posibles sin caer en cuenta de una metafísica del signo de la cual es partícipe el filósofo dominico. Como vimos líneas arriba, la semiótica y la filosofía del lenguaje son el punto de partida para nuestro autor, por lo que la hermenéutica no escapa de ello.

Para el caso de la hermenéutica como arte o técnica, ella se entiende “como el conjunto de reglas que rigen algo,”¹²¹ en este caso, la interpretación. Ésta contiene un carácter normativo que nace con ayuda de los conocimientos adquiridos por ese carácter de ciencia en la hermenéutica. Así pues, ese conjunto de reglas que rigen la interpretación se complementan según los conocimientos que tengamos de ella.

Al abordar el carácter de ciencia y arte de la hermenéutica, se pasa a la semejanza que guarda ésta con la lógica. Esto se da en un par de ocasiones de manera explícita, la primera de ellas tiene que ver con que la lógica tiene ese carácter científico y técnico, pues contiene principios que son reflejados en la práctica de la argumentación. De esta forma, se menciona que la hermenéutica nace de la lógica: ésta tiene por finalidad dar con la comprensión, la cual se hace notoria en el proceso de la argumentación, justo como se vio en el capítulo anterior. También notamos la similitud de la hermenéutica con la lógica al abordar la división de la disciplina hermenéutica.

Al remitirse a la división de la hermenéutica, Beuchot se concentra en la finalidad de la misma, es decir, la traducción. Al evidenciar el carácter traductivo de la interpretación, el coahuilense rescata

¹²⁰ Esta idea de ciencia es muy similar a la que rescata Mauricio Beuchot del sistema tomista. Recordemos que en el primer capítulo de esta tesis al hablar de la ciencia del Aquinate, mencionamos que ella consistía en una serie de principios que pueden ser modificados al momento de ser contrastados con la realidad misma. No se trata de conocimientos rígidos, sino que éstos cambian según la experiencia que tenemos de la realidad. En este caso, el conocimiento depende o es modificado por la experiencia interpretativa, es por ello que Beuchot dice que los principios son dinámicos, pues en cada interpretación hallamos nuevos principios, los cuales no atentan contra nuestro modelo hermenéutico, sino que lo complementan en pro de una mejor interpretación.

¹²¹ Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México. p. 13.

la división de Emilio Betti respecto a los tipos de interpretar. Encontramos la interpretación intransitiva o cognitiva cuya finalidad es el entender en sí mismo, como ejemplo de este tipo de interpretación está la Filología y la Historia; en segundo lugar, encuentra la interpretación transitiva, o bien reproductiva, representativa o traductiva, cuyo objetivo es hacer entender, ejemplo de ésta son la música o drama; y, finalmente, tenemos la interpretación normativa o dogmática, la cual tiene la finalidad de regular, ya sea en el caso jurídico o teológico.

En este sentido, Beuchot retoma a Ortiz-Osés para afirmar que tanto la interpretación intransitiva, como la interpretación dogmática son esencialmente interpretaciones transitivas o traductivas, pues ambas buscan hacer entender.¹²² Al tener en cuenta esto, se aclara que es necesario hacer una división a partir de la finalidad de la interpretación en tanto que ésta busca, por una parte, construir un cuerpo teórico que dirija el modo de proceder interpretativo, y, por otro lado, generar una práctica que enseñe a concretar la interpretación. Es por ello que se habla de la división teórica y práctica de la interpretación. Aspecto que es igualado con la lógica, pues ella no es simple formalismo, sino que tiene su aplicabilidad en el ejercicio de la argumentación. En el caso de la hermenéutica esa aplicación se hace evidente en el acto prudencial.

La hermenéutica *docens* es la parte teórica de ésta, es donde interceptamos su metodología, leyes o principios, mientras que la hermenéutica *utens* es donde reside la parte práctica. Así, la hermenéutica es primordialmente teórica y secundaria o derivadamente práctica, ya que su ser práctico se deriva de su ser teórico. No obstante, la aplicación (hermenéutica *utens*) tiene algo de metodología, pues es gracias a la práctica y al uso de la inducción, deducción y abducción que puede sacar las leyes que van a regir su metodología. Al respecto encontramos:

Pero también daremos a la hermenéutica *utens* un sentido de metodología, ya que tiene que ver algo con ella, pues el método de la hermenéutica tiene que realizar, a partir de la interpretación viva, o de la vida interpretativa, una inducción o *epagogé*, para derivar por deducción (analógica adaptada) sus leyes de las cosas concretas. Y hasta, como diría Peirce, tiene que hacer una abducción (o conjetura o hipótesis). En esa atención al caso concreto se ve la parte de analogía que la hermenéutica tiene con la prudencia o *phrónesis*.¹²³

¹²² Cf. Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 14.

¹²³ Cf. Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 16.

Esto, como se ve, sustenta lo que en líneas anteriores decíamos sobre la apertura que hay en los principios o leyes que se dan en el aspecto científico de la hermenéutica, pues es gracias a la aplicabilidad en la interpretación viva que surgen dichos principios que constituyen —o bien, reforman— la metodología interpretativa.

2.2.1.1. Metodología hermenéutica

Hasta este punto hemos seguido la lectura de Beuchot respecto a la hermenéutica en general, al remitirnos a su constitución en tanto definición, objeto y objetivos de la misma, aunado a ello, repasamos su carácter científico y técnico, así como su división teórica y práctica. Ello nos condujo a la percepción de una lectura marcadamente aristotélico-tomista, la cual tiene una similitud con la lógica de ambos autores. Como observamos, la hermenéutica nace de la rama de la lógica, dado que guarda muchas semejanzas con ésta. En líneas siguientes, abordaremos la metodología que yace en la hermenéutica en general, ya que una de las intenciones de la investigación es tener presentes los aspectos metodológicos de la hermenéutica y cómo es que éstos se adaptan a la noción de analogía.

En primer lugar, la metodología hermenéutica se relaciona con la sutileza. Mauricio Beuchot menciona en una nota al pie que Gadamer identifica esta relación en su obra *Verdad y Método*, sin embargo, hace ver que dicha percepción es tomada del periodo renacentista. En el caso del coahuilense, la relación entre sutileza y hermenéutica tiene un origen en el periodo medieval.

Al mencionar por primera vez a la sutileza como ejercicio de interpretación, en una nota al pie recurre a una plegaria de Tomás de Aquino donde solicita a Dios *sutileza para interpretar*,¹²⁴ por lo que identifica a ésta de la siguiente manera:

La sutileza era vista como un trasponer el sentido superficial y acceder al sentido profundo e inclusive al oculto. O como encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno. Superar la univocidad, evitar la equívocidad y lograr la analogía. Sobre todo consistía en hallar el sentido auténtico, que está vinculado a la intención del autor, la cual está plasmada en el texto que la produjo. Se trata de captar lo que el autor quiso decir. Es la intención del autor o la intención del texto frente a la mera intención

¹²⁴ *Ibid.* p. 11.

del lector. Y el lector o intérprete tiene que descifrar el contenido significativo que el autor dio a su texto, sin renunciar a darle también él algún significado o matiz.¹²⁵

Como vemos, la sutileza es equiparada al ejercicio de interpretación, aunque debemos tener muy bien en cuenta que en dicha cita Beuchot agrega el componente de la analogía, además de las intencionalidades por parte de los personajes del acto hermenéutico, cuestión que más tarde abordaremos.

Respecto a la metodología hermenéutica, se retoma la exposición que hace el autor español Andrés Ortiz-Osés, pues menciona el dominio que la metodología explicada por aquel autor tiene una estrecha relación con los modos de sutileza. En primer lugar, encontramos la *subtilitas intelligendi*, la cual Beuchot llama *subtilitas implicandi*, en segundo lugar, está la *subtilitas explicandi* y, por último, la *subtilitas applicandi*.

Dichos modos de sutileza son trasladados por Ortiz-Osés al plano semiótico, donde se identifica a la *subtilitas implicandi* con la semántica, la cual refiere al significado textual, mientras que la *subtilitas explicandi* refiere a la sintaxis y contiene un significado intertextual, posteriormente la *subtilitas applicandi* se identifica con la pragmática, pues haya en él un significado contextual.

Mauricio Beuchot hace un cambio a la concepción de Andrés Ortiz-Osés, pues considera que el modo de sutileza que se identifica con la sintaxis debe anteceder al modo de sutileza semántico, ya que sin un significado textual no puede haber semántica ni pragmática. Al respecto dice:

Después de la formación y transformación sintácticas, que son implicativas por excelencia, vendrá la *subtilitas explicandi*, correspondiendo a la semántica. Aquí se va el significado del texto mismo, pero no ya como sentido, sino como referencia, es decir, en su relación con los objetos, y por ello es donde se descubre cuál es el mundo del texto, esto es, se ve cuál es su referente, real o imaginario. Y finalmente se va a la *subtilitas applicandi*, correspondiente a la pragmática (lo más propiamente hermenéutico), en la que se toma en cuenta la intencionalidad del hablante, escritor o autor del texto, y se lo acaba de insertar en su contexto histórico-cultural y en el del intérprete.¹²⁶

En el párrafo anterior vemos explicada una interpretación a partir de la búsqueda del significado estructural de un texto, cuyo móvil es la sutileza. Percibimos cómo es que la exposición estructural

¹²⁵ Cf. Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 12.

¹²⁶ Cf. Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 18.

conduce a la comprensión, justo como explicamos líneas arriba. Y es aquí donde se da la conjunción entre la finalidad de la hermenéutica, que es la de dar a entender y la de la aplicación.¹²⁷

Es claro que Beuchot se preocupa por el aspecto pragmático, ya que aquí es donde el autor expresa el sentido que le quiere dar al texto, y también en el aspecto sintáctico de la estructura del texto, pues como vimos líneas arriba, la explicación estructural nos lleva a la comprensión. En esta segunda se halla la relación intertextual que expone el mundo al que hace referencia en el texto. Beuchot dice que el texto se encuentra inmerso en su mundo propio, con un contexto propio, por lo que el lector tiene que descifrarlo para acercarse a la comprensión de éste.

No es sino hasta la relación entre hermenéutica y ontología que el peso recae en el segundo aspecto de la sutileza, a saber: el aspecto semántico. Hasta este punto hemos notado que está muy descuidado, no obstante, juega un papel importante. Más adelante hemos de ver cómo es el tratamiento que lleva a cabo Beuchot.

2.2.1.2. Actores hermenéuticos y proceso de interpretación.

Tras haber repasado la metodología hermenéutica, percibimos que tiene una mayor inclinación hacia la parte semiótica de la interpretación. Como observamos, hay una preocupación por una búsqueda de significación sintáctica, semántica y pragmática. En lo que ahora respecta, hemos de tratar con los personajes que constituyen el acto hermenéutico, resaltando que en esta parte hay una preminencia por la búsqueda de una interpretación contextual que, como vimos en la parte de la antesala de la hermenéutica, es propia del ejercicio hermenéutico.

Los elementos del acto hermenéutico son: texto, autor y lector; inclinarse a una lectura que privilegia al lector lleva a la arbitrariedad y al caos, por otro lado, si hay una inclinación hacia el autor, estaríamos en busca de algo inalcanzable e inconseguible. De esta manera se dan dos tipos de

¹²⁷ En el mismo *Tratado* encontramos un tratamiento de la aplicación, que, como podemos ver, hace entrar en concordancia a la parte sintáctica, semántica y pragmática de los modos de sutileza: “La aplicación misma puede entenderse como traducir o trasladar a uno mismo lo que pudo ser la intención del autor, captar su intención a través de la de uno mismo, y después de la labor sintáctica o de implicación dadas por las reglas de formación y transformación o gramaticales, y tras la explicación-comprensión de la búsqueda del mundo que puede corresponder al texto. Con la aplicación pragmática se llega a esa objetividad del texto que es la intención del autor (*la intentio auctoris*)”. Cf. Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 19.

movimientos respecto al texto, a saber, el de acercamiento y distanciamiento. “El acercamiento conlleva el inmiscuir o meter la propia subjetividad; el distanciamiento permite alcanzar cierto grado de objetividad, no interpretar lo que uno quiere, sino más o menos lo que quiere el autor”.¹²⁸

De esta manera podemos decir que, en dichos movimientos, Beuchot no se decanta por ninguno de ellos en específico, dado su interés por la analogicidad, sino que es un rejuego de ambos. De antemano sabe que alcanzar el sentido original dado por el autor es imposible y, además, trata de evitar caer en el caos y la arbitrariedad.

Entre lo que se quiere decir y lo que se lee, es decir, entre el autor y el lector, se da un conflicto de intencionalidades, deseos, voluntades y aunado a ello, un conflicto de ideas y conceptos, dada la ambigüedad de éstos entre uno y otro actor y sus respectivos contextos. No obstante, con ayuda de la mediación es que ambas intencionalidades se funden en una tercera, a saber: la *intención del texto*. Ahí es donde se sitúa el entrecruce entre la intención del autor y la del lector. Ella nos conduce a la verdad textual, la cual comprende el significado o la verdad del autor y el significado o verdad del lector, entremezclándose en una dialéctica.¹²⁹

Para llegar a esa verdad textual se necesita de una especie de metodología que ya se ha explicitado líneas arriba. En un primer momento debe existir una contextualización, donde se trata de llegar a la intención del autor mediante el conocimiento de su identidad, momento histórico en el que vive, sus condicionamientos psicosociales y culturales, además de saber qué movió a nuestro autor a expresar dicho texto y a qué público va dirigido. Al mismo tiempo, el lector debe conocer sus presupuestos culturales, económicos, sociales, etc., para producir ese rejuego de acercamiento y distanciamiento del que se ha matizado anteriormente.

Al saber que entre los actores hermenéuticos hay un conflicto de intencionalidades y que tal se resuelve con ayuda de la mediación entre el autor y el lector para llegar a la intencionalidad del texto, pasamos a la explicación que ofrece Beuchot sobre cada uno de ellos.

Para hablar de la división del autor y el lector, se retoma la distinción que lleva a cabo Umberto Eco. El autor es aquel que imprime un mensaje en el texto, y a su vez una intencionalidad dentro de

¹²⁸ Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 20.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 21.

ese mensaje. Por ello encontramos tres tipos de autor: *autor empírico*, *autor ideal* y *autor liminal*. El primero de ellos deja un texto con errores e intencionalidades que a veces son equívocas; mientras que el autor ideal es aquel que construimos al quitar o modificar dichas deficiencias; por último, el autor liminal es aquel que estuvo presente en el texto con intencionalidades inconscientes. Beuchot dirá que este último se reduce al autor empírico.

En la división del lector, hallamos que se da un *lector empírico* y un *lector ideal*. El primero de ellos lee o interpreta con sus errores de comprensión y mezclándose con las intencionalidades del lector, incluso llega a anteponer su propia intencionalidad; por otro lado, el lector ideal es aquel que capta perfectamente la intencionalidad del autor. Como vemos no existe un liminal, pues también se suscribe al empírico.

El texto, dice Beuchot, posee un contenido con significado, este contenido realiza una intención. Además, el texto tiene un doble aspecto de sentido y referencia, por lo que encontramos lo siguiente:

Sentido, en cuanto es susceptible de ser entendido o comprendido por el que lo lee o lo ve o lo escucha; referencia, en cuanto apunta a un mundo, sea real o ficticio, producido por el texto mismo. Sólo a veces el texto tendrá solo sentido y carecerá de referencia real o normal, y tendrá únicamente ficticia y especial.¹³⁰

Como pudimos notar en Aristóteles, Santo Tomas y Ch. S. Peirce, el signo es aquel que tiene ese doble aspecto de sentido y referencia. En este sentido, el texto es un signo complejo porque está compuesto de otros signos. Más tarde en el abordaje de la hermenéutica y la ontología vuelve a ser mencionado.

Ahora bien, el sentido se puede considerar como toda esa estructura por la que está compuesto; en el caso de un texto escrito, el sentido son todos esos signos que lo constituyen. La referencia, más allá de apuntar al mundo real o ficticio donde es producido, como intérpretes nos ayuda a relacionarlo con otros textos que se dieron en esa misma referencia, por lo que podemos hablar de un conjunto de textos que comparten ese mundo, por lo que nuestra comprensión se amplía al momento de captar las otras producciones.

Otra característica del texto es que éste va dirigido a un público que puede ser concreto o abstracto. Es decir, a un público en específico, o bien, a la humanidad en general. Por esta razón el

¹³⁰ *Ídem*.

lector viene a ser un intruso en el texto, por ello es que se tiene que ayudar de la contextualización, si ni llega a una correcta comprensión puede caer en equívocos.

El proceso interpretativo es un acto compuesto por otros actos, cuya finalidad es comprender y contextualizar el texto al que nos enfrentamos. Al respecto de aquellos actos que conforman el acto interpretativo encontramos: “Lo que surge ante esos datos que es el texto, es una pregunta interpretativa, que requiere una respuesta interpretativa, ya sea una hipótesis o tesis, que se tendrá que comprobar, y para eso se sigue una argumentación interpretativa”.¹³¹

Lo primero que hacemos al enfrentarnos a un texto es preguntarnos sobre éste. Preguntas como ¿qué significa? ¿qué me está diciendo? ¿a quién va dirigido? ¿qué sentido tiene ahora? Son aquellas que nos acercan al texto, al mismo tiempo que al responder generamos juicios sobre aquél. Estos juicios interpretativos aparecen en un primer momento como hipótesis, para después convertirse en tesis. Esto es, que un juicio es tesis cuando se des-condicionaliza la hipótesis, es decir, cuando ésta se cumple efectivamente.

Para poder llevar a cabo el cumplimiento efectivo de la tesis, es necesario ayudarse de la argumentación. En este punto se trae a cuenta la argumentación abductiva que encontramos en el apartado de Ch. S. Peirce, al respecto dice que:

...Este proceso constituye la argumentación interpretativa dado que las premisas o el argumento será el cumplimiento o hipótesis, o condiciones, que por un procedimiento [...] abductivo o retroductivo [...] se llegue a la conclusión, que será la tesis o hipótesis inferida y probada.¹³²

Recordemos que la abducción persigue predicciones generales de las que no puede asegurar nada, sino hasta el momento en que llega a su comprobación con ayuda del método argumentativo de la abducción. Como se mencionó en el apartado de Peirce, la abducción va hacia la hipótesis, es decir, parte de los hechos para llegar a la hipótesis que le señala su causa o los explica. Para ello la abducción se ayuda de las virtudes que ofrece la analogía para hallar las semejanzas y diferencias dentro de las interpretaciones, las cuales infieren o prueban esa hipótesis interpretativa.

¹³¹ *Ibid.*, p. 24.

¹³² *Ídem.*

Tras haber abordado los actores hermenéuticos, observamos esa constante de que cada uno de ellos tiene una intencionalidad que se encuentra en constante disputa por sobreponerse a las demás. Esta idea sin duda se conserva desde los ensayos que pertenecen a la década de los ochenta; claro está que Beuchot tiene un mayor interés por la intencionalidad del texto. En ella se da el entrecruce de la intencionalidad del autor y del lector, por lo que vemos en este momento un ejercicio de analogicidad que prepara el camino para la inmersión de la analogía que veremos más adelante.

Otro punto relevante que nos muestra al hablar del proceso interpretativo es sobre el aspecto de sentido y referencia que tiene el texto; menciona que al tener clara la referencia del texto, nuestra comprensión de éste aumenta. Por ahora basta con tener esa idea presente, pues como dijimos líneas arriba, volverá a salir, pero ahora en el ámbito de la ontología y es ahí donde mayor peso tiene.

2.3. Hermenéutica analógica

Al haber expuesto la noción que tiene Beuchot sobre la hermenéutica, damos paso al estudio de la hermenéutica analógica. Comenzamos por la noción misma de analogía, la cual es la columna vertebral de dicha metodología. Como pudimos notar a lo largo de la investigación, la analogía sale al paso en uno u otro tópico, sobre todo cuando de mediación se trata. Posteriormente revisaremos los modelos univocista y equivocista de la interpretación. Ahí, como veremos, plantea que toda interpretación debe apuntar a lo analógico, pues ello nos salva de caer en extremos viciosos que al mismo tiempo son inalcanzables o contradictorios.

2.3.1. La analogía

La analogía cuenta con una tradición demasiado amplia cuyo inicio data con los pensadores Pitagóricos, pasa por Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Cayetano, Brentano, Ch. S. Peirce, etc. Todos ellos son parte de dicha tradición analogista, pues de una u otra manera han hecho uso de ésta como herramienta para exponer sus pensamientos.

En el caso de Mauricio Beuchot, como observamos en apartados anteriores, las investigaciones que realizó a lo largo de los años le permitieron acercarse cada vez más a la analogía. Para la división

que hace de ésta retoma al Cardenal Cayetano,¹³³ quien escribe para el año de 1498 su texto *De nominum analogía*, en donde expone de manera muy apretada la tradición griega y medieval de la analogía. Es claro que la filosofía escolástica no le es ajena a nuestro autor, por lo que no es de sorprendernos que retome a un pensador de este periodo para traer a cuenta la división que se hace de la analogía, al respecto dice:

[La analogía] de desigualdad, de atribución y proporcionalidad, tanto propia como impropia o metafórica. La analogía de desigualdad tiene poca utilidad, ya que se acerca demasiado a la univocidad [...]. La analogía de atribución (analogia attributionis) [...] es la asignación diversa de un predicado a diversos sujetos, según un orden que va de más propio a menos propio [...] admite un analogado principal y analogados secundarios [...]. La analogía de proporcionalidad propia ocurre, por ejemplo, al decir “el instinto es al animal lo que la razón al hombre”, y la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica tiene lugar, por ejemplo, en “las flores son al prado lo que la risa al hombre”, proporción que nos hace entender la metáfora “el prado ríe.”¹³⁴

La analogía de desigualdad tiene muy poca utilidad, ella refiere únicamente a la semejanza que se da en un mismo género y es ejemplificada con la fuerza física y la fuerza moral o espiritual; si bien comparten la fuerza como género, éstas distan de ser lo mismo —en tanto que cosa, ya que da como resultado un significado en el término fuerza que es encaminado hacia la univocidad. La fuerza se trata de concebir como un ímpetu generador de movimiento, ya sea físico o moral.

Dentro de la analogía de atribución encontramos una asignación diversa de un predicado a una multiplicidad de sujetos. Va en un orden del más propio al menos propio, por ejemplo, cuando predicamos de un hombre que es *sano*, un alimento *sano*, una vida *sana*. Lo *sano* va desde lo más propio, que es el analogado principal, y refiere a la buena salud, hasta lo menos propio, que es parte de los analogados secundarios, como el alimento sano.

Por último, la analogía de proporción propia se da cuando pretendemos encontrar una relación entre dos cosas a partir de sus semejanzas. El ejemplo: el instinto es al animal lo que la razón al hombre, por proporción se entiende que el animal es conducido por su instinto como el hombre lo es por su razón. La razón y el instinto son dos cosas completamente distintas, que, a pesar de ello, comparten

¹³³ “...Tomás de Vio (1469-1534), llamado “el Cayetano” por su ciudad natal de Gaeta, en Italia; expuso en apretada síntesis la tradición griega y medieval de la analogía en un célebre opúsculo intitulado “De la analogía de los nombres”, escrito en 1498, hace cinco siglos”. Beuchot, M. (2014). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. 2^{da} edición. México: Herder. p.16

¹³⁴ Beuchot, M. (2015). Elementos esenciales de una hermenéutica analógica. *Diánoia*, LX (74), p. 134.

relación el ser la forma de conducir natural tanto de uno como de otro. Mientras que en la analogía de proporción impropia se da la creación de una imagen, a partir de la metáfora, que comparte cierta proporción con aquello que se pretende predicar.

De lo anterior se desprende que la analogía tiene tres elementos.¹³⁵ El primero de ellos *refiere a un nombre en común a varias cosas*, que, como ya se ha ejemplificado, lo hallamos en la ‘fuerza’ tanto física como moral o espiritual, tal elemento apunta a una analogía encaminada a la univocidad, pues el nombre trata de encontrarse en un significado único.

El segundo elemento *da cuenta de una razón o concepto significado por el nombre*, tal significado es diverso a pesar de compartir el nombre, se hace evidente cuando recurrimos al ejemplo entre ‘vida sana’ y ‘alimento sano’, si bien comparten el nombre ‘sano’, éstas distan de ser lo mismo, por lo que el segundo elemento tiene mayor balance sobre una significación equívoca.

El tercer elemento de la analogía *se da en las relaciones que tienen las cosas analogadas con la razón significativa*; en el ejemplo de la analogía propia ‘el instinto es al animal lo que la razón al hombre’ es posible ver que la analogía se hace factible bajo la relación que guarda la razón significativa de ‘el instinto es al animal’ y ‘la razón es al hombre’. “Los analogados se unifican porque proporcionalmente significan lo mismo [...]. Es una semejanza de relaciones, y no tanto de cosas”.¹³⁶ Y lo mismo pasa con la analogía de proporción impropia.

Dadas estas relaciones, se desprende que cierto tipo analogía de las tres es más fuerte en tanto que instrumento cognoscitivo o método. “Así pues, por admitir esa jerarquización entre sus modos o clases, la misma analogía es análoga o analógica”.¹³⁷ Esto quiere decir que, dentro de la división de la analogía, Mauricio Beuchot opta por la analogía de atribución y proporcionalidad, tanto propia como impropia.¹³⁸

¹³⁵ Cf. Beuchot, M. (2014). *Hermenéutica, analogía y símbolo...*, p. 16.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹³⁸ La analogía de desigualdad no sirve en su totalidad al modelo analógico de la interpretación, dado que ésta pretende una univocidad de lo que se predica; la analogía de atribución cae, por otro lado, en un ir hacia la equivocidad, pues lo que se predica se puede entender de diversas maneras. En cambio, en el tercer modo de analogía se rescata la proporcionalidad. Tal tiene como finalidad encontrar una semejanza entre sus relaciones para poder predicar algo al respecto.

Como veremos más adelante, la hermenéutica al tener un conjunto de interpretaciones se ayudará de la virtud jerarquizadora que ofrece la analogía de atribución y para no caer en una infinidad de interpretaciones se ayuda de la semejanza que ofrece la analogía de proporcionalidad, pues como mencionamos líneas arriba, ésta parte de las semejanzas de relaciones y no de las cosas. De esta manera obtenemos un cúmulo de interpretaciones que no se extiendan *ad infinitum*, y claro, no cae para nada en univocismos.

2.3.2. El modelo analógico de la interpretación

Mauricio Beuchot plantea que en la historia de la interpretación regularmente han habido dos modos de interpretar, ya sea de manera equívoca o bien unívoca. Ambos representan modelos de interpretación extremos, pues uno conduce a una interpretación que se extiende *ad infinitum*, donde cada una de las propuestas tiene aceptación y por esto mismo cada una de ellas puede entrar en contradicción; por otro lado, se busca una interpretación única, sin embargo, esto es imposible, pues por más que lo intentemos dicho conocimiento no se puede llevar a cabo.

Se entiende por lo equívoco aquello “que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente diverso, de modo que no tiene conmensuración con otra”.¹³⁹ La interpretación equívoca o romántica puede darse de diversas maneras, ya sea en la búsqueda de un significado alegorista o en la apelación al sentimiento del lector para crear una imagen viva de aquello que se da en la historia. Esta interpretación no es, como tal, propia de una época o autor, se da principalmente cuando en la interpretación el lector privilegia su intencionalidad y entiende lo que quiere entender.

Respecto al modelo univocista de la interpretación hallamos que: “es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico, de modo que no cabe diversidad entre unas y otras”.¹⁴⁰ Cuando se pretende una interpretación unívoca o absoluta, la lectura que se hace del texto tiene como finalidad encontrar una sola interpretación que no de paso a la ambigüedad de sentido. No obstante, tal pretensión es imposible, ya que por más que exista un distanciamiento respecto al texto, éste ya no se encuentra en su contexto, sino que es leído e interpretado en otras circunstancias muy distintas a las que planteó el autor en un primer momento.

¹³⁹ Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p.37.

¹⁴⁰ *Ídem*.

El trabajo hermenéutico, por tanto, es entendido como una búsqueda de un sentido múltiple, subjetivo y particular o bien como la búsqueda de un sentido único, objetivo y universal. Es evidente que en ambos modos de conducir la interpretación se tiene como finalidad la obtención de la verdad, sólo que en el primer caso es una verdad que recae en la intencionalidad del lector, por lo que podemos hablar de una verdad subjetiva; mientras que la verdad unívoca recae en la intencionalidad del autor, pues se busca a toda costa esa significación primaria, por lo que podemos hablar de una interpretación objetiva.

Sin embargo, la verdad en Mauricio Beuchot se halla expresada dentro de la verdad textual, la cual conjunta tanto la intencionalidad del lector como la del autor, la cual llega a una mediación entre uno y otro. En esta perspectiva ya no privilegiamos la búsqueda absoluta de diversidad, ni la búsqueda absoluta de identidad.

Como hablamos líneas arriba, Beuchot se ayuda de la historia de la hermenéutica para decirnos que en ciertos ejemplos específicos hallamos la interpretación equívoca y unívoca.¹⁴¹ En la Edad Media la disputa de una exégesis bíblica literal o alegórica se dio principalmente entre la Escuela de Antioquía y la de Alejandría. En el Renacimiento el alegato se extendió a los humanistas que pretendían una pureza filológica y los reformadores de la iglesia que buscaban a partir de la *sola scriptura* el sentido literal de la Sagrada Escritura; a su vez el Barroco se encaminó por un simbolismo extremo, donde hay un uso constante de la alegoría. Posteriormente en la Ilustración —que rechaza el significado múltiple— nacen dos posturas: el Romanticismo y el Positivismo. Schleiermacher es el máximo

¹⁴¹ Para ver más sobre la disputa histórica entre el modelo univocista y equivocista se puede consultar el texto *Historia compendiada del camino hacia la captación de la analogicidad de la hermenéutica.*, en Beuchot, M. (2014). *Hermenéutica, analogía y símbolo...*, p.p. 47-77.

En este breve texto el Dr. Mauricio Beuchot desarrolla una historia de la hermenéutica, la cual hace evidente la necesidad de la analogía, todo ello como una especie de moraleja por parte de la historia. Para tal acto divide la historia de la hermenéutica en *antigua, medieval, moderna y contemporánea*; desde el primer apartado ya enuncia la pugna entre aquellos que privilegiaban el sentido literal y los otros que optan por un sentido alegórico, los primeros en entrar a la historiografía hermenéutica de Mauricio Beuchot son los Presocráticos, Socráticos: Platón y Aristóteles, Helenistas o alejandrinos; posteriormente, al tratar la época medieval, divide la historia en Edad patristica, La Alta Edad Media, El esplendor de la Edad Media y concluye este apartado con La Baja Edad Media; el cuarto apartado está dedicado a la Época Moderna, y ahí nos recuerda que en este ambiente predominó la búsqueda por la literalidad de sentido; ya en la Época Contemporánea, Beuchot retoma a autores como Schleiermacher, Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, K.O. Apel, Habermas, Vattimo, Eco y Rorty. Por tanto, podemos decir que esta brevísima historia de la hermenéutica que desarrolla Mauricio Beuchot es bastante completa como para atender el fin que busca: hacer evidente la necesidad de una hermenéutica analógica que medie entre la postura unívoca y equívoca.

representante de la interpretación romántica, ella se ayuda y relaciona en gran medida con la adivinación (*divinatio*), todo para entender de mejor manera al autor, tanto o más que él se entendió a sí mismo; John Stuart Mill, por otro lado, luchaba porque todo se sujetara a la razón y la lógica.

Sin embargo, la historia no se reduce a dos modos de interpretación. En el texto *Paradigmas de hermenéutica e iconicidad* se genera un listado donde el autor demuestra que han sido diversos autores en la historia de la hermenéutica quienes han aplicado la analogía como herramienta para llevar a cabo la labor interpretativa.¹⁴²

Anteriormente mencionamos que el modelo analógico nace como una necesidad ante los dos modos de interpretar, pues se pretende no reducir el modo de significar a uno u otro. El sentido unívoco pretende la literalidad de sentido, y el equívoco se inclina por un sentido alegórico. No obstante, nos percatamos que, al optar por un modelo u otro, éste siempre caerá en extremos viciosos, impidiendo una correcta interpretación. A causa de ello Beuchot se despega tanto de uno como de otro, optando por una mediación entre ambos.

El modelo univocista al pretender una sola interpretación rechaza por completo lo demás y da como resultado la imposición de lo que se cree idéntico, por lo que se da una dura oposición sobre *lo otro*, es decir, sobre aquello que es distinto. En contraste, el modelo equivocista de la interpretación al aceptar la polisemia de sentido cae en cuenta que cada lectura es válida por sí misma, lo que puede ocasionar interpretaciones contradictorias. De ello se desprende que la teoría de la interpretación apueste por un sentido que no es ni unívoco ni equívoco, sino analógico, esto es: “que es relativamente igual pero que es predominante o propiamente diverso”.¹⁴³

Retoma aspectos de los dos anteriores modelos de interpretación: de la equivocidad rescata la diferencia; del univocismo la pretensión de identidad en el conocimiento. De éstas dos nace el ser de la analogía. De manera más puntual, se despliega en mayor medida a lo equívoco, por tanto, en la analogía hay un mayor predominio de la diferencia, mas ello no significa que sea totalmente relativista, dado que nunca olvida que la interpretación debe apuntar hacia la identidad.

¹⁴² Beuchot, M. (2015). *Paradigmas de hermenéutica e iconicidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 164.

¹⁴³ Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 51.

Una hermenéutica analógica que se inclina por la polisemia de sentido cae en la búsqueda de un conocimiento infinito, por lo que la parte idéntica de la interpretación llega a nosotros como la conciencia de que hay una diversidad de significado, pero ello no significa que tengamos que renunciar a la uniformidad del conocimiento, sino que éste debe contar con un tope para no desbordarse.

En la aplicación de la analogía dentro de un texto es menester andar con mucho cuidado, pues si la interpretación se inclina hacia la intención del autor —olvidando la intención del lector—, estaríamos en callejón sin salida, dado que bajo este modelo que privilegia al autor, se quiere alcanzar la literalidad y significado brindado por éste. Acción imposible, ya que, al tomar un texto, por más que deseemos alcanzar lo dictado por el autor, nuestra intencionalidad está ahí. Por otro lado, si en la interpretación damos mayor preferencia al lector, ésta se convierte en una exégesis totalmente relativista, la cual nos conduce a una interpretación que privilegia nuestra intención.

Resta preguntarnos ¿qué determina el sentido de un texto? A lo que responde Beuchot: “Nosotros hablaríamos [...] de la conjunción o encuentro de la intención del autor y la intención del lector”.¹⁴⁴ A ese encuentro lo llama *sentido analógico* y refiere a la fusión de intencionalidades que se dan en los sujetos del acto hermenéutico, como ya lo hemos explicado líneas arriba.

Sin embargo, esta intencionalidad analógica que rescata lo propuesto por el autor y el lector debe buscar cierto equilibrio. Si bien el sentido analógico es en su mayoría múltiple, dada la intencionalidad del lector, no debe perderse de vista al autor, ya que él es quien brinda la objetividad al texto.

Dado que el sentido analógico apuesta por la intencionalidad del lector en conjunción con la del autor, afirmar que la interpretación es totalmente subjetivista o relativista sería tan incorrecto como decir que la interpretación es objetiva en su totalidad. Se da una mezcla de ambas, en donde predomina la primera. No imposibilita la existencia de una verdad textual, sino que otorga una serie de interpretaciones —cada una con un grado de aproximación a la verdad textual— las cuales son jerarquizadas respecto a su nivel de proporción y correspondencia con la objetividad brindada por el autor en el texto.

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 55.

Se menciona que el criterio de verdad de la interpretación es la interpretación de un autor, sin embargo, esta no es plenamente alcanzable, pues nuestra subjetividad aparece al paso. Por ello, se pretende una mezcla entre ambos criterios de verdad como correspondencia o adecuación a la intención del autor, con el hecho de que el lector se autointerpreta en la interpretación. Ante tal ejercicio analógico en la interpretación se da como resultado lo siguiente:

De esta manera se rompe el círculo hermenéutico y se superan los presupuestos y los prejuicios, pues lo que se da al final de la interpretación no es lo mismo que estaba al comienzo de ella. Y de esta forma también se puede admitir un progreso en la interpretación, ya que cada acto hermenéutico conduce a un resultado distinto de lo que se tenía al iniciarlo.¹⁴⁵

Ahora comprendemos por qué se rompe el círculo hermenéutico dado que los prejuicios del lector no son los que determinan la interpretación, sino que es el rejuego de intencionalidades el que la conduce. Es claro que no es lo mismo que se suponía al principio, pues el reconocimiento de los contextos y la dialéctica de intencionalidades nos lleva a concluir algo distinto y romper con esos juicios hipotéticos que se dieron en un principio.

2.4. Hermenéutica analógica y ontología semántica

En el presente apartado, al tener clara la metodología de la hermenéutica analógica, vamos a revisar la relación que se da entre ella y la ontología, no sin antes pasar por aquellos conceptos de los cuales habla Mauricio Beuchot, a saber: la des-ontologización y ontologización de la hermenéutica.

La des-ontologización se entiende como un proceso histórico donde se despoja a la hermenéutica de su carácter ontológico, dando mayor peso al carácter lingüístico de aquella. También menciona que la des-ontologización es producida por una falta de fundamentación ontológica, pues se proclama una ausencia de fundamento y un relativismo extremo en el ambiente filosófico. Según Beuchot, algunos de los exponentes del proceso de des-ontologización de la hermenéutica son: Gadamer y Vattimo. En líneas subsecuentes expondremos las razones de por qué Beuchot considera a estos dos pensadores como ejemplo de esa des-unión entre la hermenéutica y la ontología.

También revisaremos la reivindicación de la ontología en la hermenéutica —entendida como ontologización. Para ello revisaremos a Emerich Coreth, quien participa en la ontologización de la

¹⁴⁵ Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 56.

hermenéutica a partir de un regreso trascendental a las condiciones de posibilidad de la comprensión. Al mismo tiempo expondremos la ontologización de la hermenéutica analógica a partir de su propuesta ontológico-semántica.

2.4.1. Des-ontologización de la hermenéutica: acontecer y ontología débil

En Gadamer hay una cancelación parcial de la metafísica u ontología dentro de su hermenéutica, pues se anula la *referencia* a un mundo.¹⁴⁶ En este sentido, Gadamer al proclamar la verdad por acontecer, no comulga con la verdad por correspondencia, como sí lo hace nuestro autor mexicano. De esta manera, la representación que ejerce la verdad se da a partir de una manifestación o presencia que se expresa desde el mismo lenguaje. Así, la representación no es copia, por lo que no podemos hablar de una correspondencia, sino de una manifestación que no tiene nada que corresponder.¹⁴⁷

En el caso de la verdad por correspondencia, sus representaciones están determinadas por la forma en que se relacionan con el mundo y si se describe con exactitud, esto es, que corresponde con el mundo. Mauricio Beuchot al cargar con esa tradición aristotélico-tomista opta por la verdad por correspondencia, la cual se ve reflejada en la disciplina semiótica. En este sentido “el criterio hermenéutico de la verdad es semiótico”,¹⁴⁸ pues se fundamenta en una noción de representación. Nos dice que al interpretar no basta con la corrección que nos brinda la sintaxis, ni la validez que encontramos con la pragmática, sino que el hermeneuta tiene que ver con la adecuación que se lleva a cabo con la semántica, dado que la disciplina de la interpretación examina una correlación entre el sentido y la referencia.

De esta manera Mauricio Beuchot critica la postura gadameriana, en donde dice:

De la negación de la verdad como correspondencia del sentido con la referencia queda una verdad sólo como puro sentido. Pero esto es dejar la verdad como una historia del sentido solamente. Y a esto se le puede oponer que la hermenéutica gadameriana lo que debería decirse es que el sentido es un modo de darse la referencia, un modo de darse la verdad, como en el fenómeno es un modo de darse

¹⁴⁶ “Gadamer anula la posibilidad de la metafísica para la hermenéutica, porque anula la referencia a un mundo y, por ende, la verdad como correspondencia”. Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 72.

¹⁴⁷ Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 72.

¹⁴⁸ *Ídem*.

la cosa. Hay que rescatar a la hermenéutica del juego vacío del sentido mediante la metafísica aristotélica, que exige la presencia de la referencia y la correspondencia del sentido con ella.¹⁴⁹

De esta manera se denuncia la des-ontologización llevada a cabo por Gadamer, donde todo queda supeditado a las manifestaciones dadas por el lenguaje, es por ello que al principio Beuchot nos mencionó que se cambiaba el carácter ontológico de la hermenéutica por el carácter lingüístico de ésta. De esta manera ya no había que apelar a un mundo, sino que el mismo lenguaje nos manifiesta ese mundo, por ello en la cita anterior menciona que en el sentido mismo se otorga la referencia.

Otro autor que es denunciado como partícipe de la des-ontologización de la hermenéutica es Gianni Vattimo. Si bien él no va a rechazar a la ontología en relación a la hermenéutica, sí hablará de una ontología débil, una ontología hermenéutica. Vattimo, según Beuchot, hace una distinción entre los lectores de Martin Heidegger. Habla de los heideggerianos de derecha y de izquierda, los primeros se inclinan por una lectura mística de Heidegger, mientras que los segundos no renuncian al carácter ontológico para no caer en cuestiones místicas.

El autor de la hermenéutica débil se coloca en la segunda tendencia, ya que esta ontología vive más del lado del lenguaje y la temporalidad, de la historia, no vive del ser y la atemporalidad del eterno presente, de esta manera nos habla de una ontología hermenéutica.¹⁵⁰ Una ontología que se ayuda de la hermenéutica para poder llegar conocimiento mediante el lenguaje sin caer en cuestiones místicas.

En el caso de Beuchot, predica una hermenéutica ontológica, es decir, una hermenéutica polarizada por cierta metafísica del signo que le corresponde, que la contextúa, que la *funda*.¹⁵¹ Ya en líneas arriba hablábamos del sentido que le imprime al hablar de la fundamentación. Se trata de un fundar que posibilita la interpretación, la correlación entre el sentido y la referencia.

¹⁴⁹ Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 73.

¹⁵⁰ Cf. Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 75.

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 77.

2.4.2. Ontologización de la hermenéutica: sentido y referencia

Al hablar del par de propuestas que pretenden hacer de lado a la ontología o bien debilitarla, ahora abordaremos aquel trabajo que Mauricio Beuchot considera una ontologización de la hermenéutica. En este punto veremos que existe una relación directa y necesaria entre la hermenéutica y la metafísica u ontología. Ya se adelanta que es necesaria la inmersión de la metafísica en el acto interpretativo, que ésta debe fungir como el fundamento y que no se debe relegar ni minimizar.

Vemos que, al abordar el trabajo hermenéutico de Emerich Coreth, Beuchot retoma la dependencia que hay entre hermenéutica y metafísica. Por otro lado, notamos cómo este correlato entre ambas es complementado con la teoría semiótica que nuestro autor coahuilense adopta del pragmatista estadounidense Charles Sanders Peirce.

En primer lugar, sugiere puntos de la naturaleza de la hermenéutica. Menciona que la disciplina interpretativa se mueve en la tensión entre lo parcial y lo total; lo individual y lo universal. Sabemos de su extensión dado que la intención de la pregunta lo determina, no obstante, la pregunta no conduce a la totalidad, necesitamos a la metafísica para acercarnos a ello: “Compara lo singular con la totalidad misma. Contiene el sentido de una pregunta y una afirmación metafísicas”.¹⁵²

Beuchot arguye que la totalidad en la hermenéutica es la tradición, esto es, el *mundo* de experiencia y comprensión; mientras que en la metafísica la totalidad es el *ser*. De esta forma, al superar la tradición o *mundo*, se accede al *ser*. “El mundo sólo se puede interpretar a la luz del ser, pero el ser sólo puede ser conocido a partir del mundo”.¹⁵³ De esta manera es como llegamos a entender cuando dice que hay una mediación entre hermenéutica y metafísica.

Nuestro autor dominico identifica otro camino para llegar al ser. Según él la pregunta por las condiciones de la intelección llevan a la cuestión del ser. Y es que cada ser humano tiene un mundo histórico, condicionado por su tiempo y por su ambiente. Estos seres humanos pueden comunicarse ya que sus horizontes se entremezclan en un horizonte mayor, pues hay una continuidad histórica; si ésta

¹⁵² *Ibid.*, p. 79.

¹⁵³ *Ídem*.

no existiera, no sería posible la comunicación entre culturas distintas y distantes, ni siquiera podríamos hablar de historia. Al respecto encontramos:

Todo lo condicionado del hombre se efectúa en el ámbito de algo incondicionado, el ser, por eso, más que trascender al mundo, lo invade. A pesar de estar en una situación espacio-temporal, el hombre puede vivir en el horizonte abierto, del espacio y el tiempo, a la verdad, y sólo por ello es posible la intelección histórica.¹⁵⁴

La interpretación temática del horizonte del ser sólo se lleva a cabo mediante una reflexión trascendental, por la que el ser puede llevarse a la comprensión y al lenguaje. Según Beuchot, esto se da en el preguntar trascendental, que no es del sujeto puro que pregunta por el objeto puro, sino se trata de un sujeto humano, real, que pregunta por el mundo humano, real, que a la vez es limitado y abierto. Es gracias a su estructura de pregunta que alude a lo que hay fuera de sí mismo.¹⁵⁵

La tarea de la metafísica consiste en tematizar el mundo y llevarlo al lenguaje, ya que el ser habla de la totalidad y es en el lenguaje que se puede actualizar e interpretar en la afirmación lingüística como fundamento no objetivo y horizonte abarcador. El ser que interpreta la metafísica será un ser situado, esto es, en un mundo, por lo que se debe entender la afirmación metafísica situada en su mundo, pero siempre con miras a la realidad que intenta decir.

De esta manera la afirmación metafísica no sólo debe ser contextualizada en su momento histórico, aunado a ello “debe buscar la realidad que designa y dejar abierto el texto y el contexto particular para acceder al contexto global y al horizonte del ser, que pretende tocar”.¹⁵⁶ Con esto Beuchot nota que hay una relación dialéctica entre mundo y ser (justo como también se vio líneas arriba). Pues el mundo es presentado a nosotros de manera inmediata, como algo que responde a la intencionalidad de nuestro preguntar, pero al momento de ser reflexionado se vuelve mediato, abierto y condicionado por el ser. Así se entiende que el ser no es una experiencia en el mundo, sino que es una condición de nuestra experiencia de mundo.

De esta manera metafísica y hermenéutica se condicionan mutuamente. La metafísica sólo es posible gracias a la hermenéutica, pues ella contextualiza sus afirmaciones, al mismo tiempo que la

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 80.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 81.

hermenéutica es posible gracias a una metafísica que fundamenta cualquier comprensión lingüística e histórica que se dé en ella.¹⁵⁷

Con lo anteriormente dicho, percibimos que Beuchot prepara el camino para su postura ontológica semiótica. Ya que comulga con la idea de Emerich Coreth sobre la relación mediadora entre la hermenéutica y metafísica, sólo que Beuchot dice que la postura del filósofo austriaco sobre la idea de la metafísica como condición de posibilidad de la hermenéutica está muy cercana a la tradición trascendental kantiana.

Por esta razón complementa dicha postura “añadiendo el lado *a posteriori* y analógico de esa argumentación, procediendo a partir del acto hermenéutico hacia el acto ontológico; viendo cómo el acto interpretativo nos remite a un acto metafísico”.¹⁵⁸ Ahora hablaremos de cómo esta propuesta mediadora se fusiona con la postura semiótica que Beuchot adopta del trabajo de Charles Sanders Peirce.

El procedimiento *a posteriori* del que habla Mauricio Beuchot se da en el acto interpretativo, el cual supone un intérprete y un texto que tiene que ser contextualizado para que se dé la comprensión del éste. El texto, al ser comprendido, apunta a un mundo, es decir, crea un mundo o abre a un mundo ya dado.

Este remitir al mundo es algo propio del texto y que hace de manera inevitable. Así el mundo al que hace referencia tiene que ser comprendido como real o ficticio, es decir, como existente o netamente pensado. Esto exige que se pase del acto hermenéutico-interpretativo a la asignación de un *status* ontológico al mundo descubierto. Para ello tiene que acudir no a la hermenéutica, sino a la ontología.

Por ello arguye que el acto interpretativo consiste en un signo, un objeto y un interpretante. Cada uno de estos términos los hemos abordado en el capítulo primero de la investigación dentro del apartado relativo al aparato semiótico de Peirce. Trae esto a cuenta ya que lo primero que se le presenta al intérprete tiene carácter de objeto, posteriormente pasa a su carácter de signo, sin embargo, este es

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 82.

¹⁵⁸ *Ídem.*

un objeto indiferenciado, por lo que necesita de una reflexión posterior para definir si se trata de algo real o ideal.

Es en el interpretante que se genera ese carácter analógico o mediador entre el signo y el objeto. Recordemos que es el interpretante el que mayor terceridad tiene porque conjunta la primeridad que tiene que ver con la captación del signo y la segundidad, la cual consiste en la resistencia que puede ofrecer u oponer un signo para ser interpretado. Así, a través de la terceridad se determina el carácter ontológico del objeto. Por lo que dice:

La relación del interpretante con el objeto es de carácter semántico, u onto-semántico. Es donde se puede fijar el status ontológico, la ontología, de aquello a lo que nos remite el signo, del mundo al que nos abre el texto. Por eso el interpretante, en el que se da la intencionalidad hacia el objeto, tiene una carga ontológica virtual, a partir de él se da la ontología misma, la metafísica.¹⁵⁹

Con ello percibimos el peso que tiene la teoría semiótica en el trabajo de Mauricio Beuchot, cómo es que se ayuda de ella para poder hablar del mundo de sentido que ofrece el texto y cómo es que con ella se otorga un *status* ontológico.

Con esta explicación, Mauricio Beuchot arguye que los términos de interpretante y objeto parecen coincidir con aquellos que se les denomina *sentido* y *referencia*. El sentido conduce a la referencia, *ergo*, el texto conduce a su referencia. Menciona Beuchot que, si entendemos al interpretante como sentido, éste inevitablemente exige una referencia, a saber: su objeto. Asimismo, la intencionalidad del autor nos envía a una referencia. Esta referencia exige una elucidación ontológica.

De esta manera visualizamos que Beuchot no cae en la autoreferencia que denuncia en la propuesta hermenéutica de Gadamer, ni mucho menos cae en un rechazo o minimización de la ontología en relación con la hermenéutica. Al contrario, retoma aspectos del trabajo de Emerich Coreth para, posteriormente, conjuntarla con la propuesta semiótica de Peirce. De esta manera vemos cómo es que su hermenéutica analógica apunta a una construcción con fundamentos aristotélico-tomista con una tendencia de la filosofía analítica. Muchas de las nociones expuestas en el primer capítulo vienen a tomar sentido en la conformación de la propuesta hermenéutico-analógica.

¹⁵⁹ Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 83.

**3. Dos tradiciones hermenéuticas,
contraste con la hermenéutica analógica**

3.1. Hermenéutica historicista

Al haber abordado los antecedentes intelectuales que marcan el pensamiento filosófico de Mauricio Beuchot, los antecedentes metodológicos que construyen su trabajo, así como la propuesta hermenéutico-analógica, damos paso al tercer capítulo de la investigación. En ella pretendemos poner en discusión a la hermenéutica analógica con dos tradiciones hermenéuticas a modo de confrontación entre los principios epistemológicos que componen a una y otra.

Es un hecho que la hermenéutica de cuño aristotélico-tomista que construye Beuchot contiene los elementos conceptuales necesarios que pueden responder a diversos cuestionamientos que se han planteado otras tradiciones hermenéuticas. Por esta razón es que en el presente apartado hacemos un estudio comparativo de la hermenéutica historicista de Wilhelm Dilthey con la hermenéutica analógica.

En un primer momento pretendemos exponer los elementos esenciales que conforman a la hermenéutica en cuestión para, posteriormente, llevar a cabo el estudio comparativo donde destaquemos semejanzas y diferencias entre una y otra hermenéutica. Todo con la finalidad de vislumbrar los acercamientos y distanciamientos que toma la hermenéutica analógica respecto a la hermenéutica historicista. De esta manera notamos la originalidad con que la hermenéutica del dominico mexicano ha de abordar las problemáticas propias de la hermenéutica.

En nuestro andar por los caminos de otras tradiciones hermenéuticas vemos que salen al paso nociones que son muy semejantes y otras que distan en su concepción. La noción que tiene Dilthey sobre una metodología hermenéutica es distinta a la que tiene Beuchot, lo mismo que sus conceptos como comprender e interpretar, además de sus objetos y finalidades. Todo esto se enmarca en líneas posteriores.

Para este apartado revisamos principalmente dos textos, a saber: *El surgimiento de la hermenéutica* y *Esbozos para una crítica de la razón histórica*.¹⁶⁰ Ambos compendiados bajo el sello editorial Istmo. Consideramos que este par de textos exponen de forma muy clara y sustanciosa el trabajo hermenéutico de Dilthey.

¹⁶⁰ Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y Los esbozos para una crítica de la razón histórica*, primera edición. España: Istmo. p.p. 247.

3.1.1. Comprensión, interpretación y hermenéutica

Wilhelm Dilthey comienza su exposición con el interés primario de su investigación: quiere encontrar cómo es posible y bajo qué medios se puede hablar de un conocimiento *científico* desde la particularidad o individualidad del ser humano, ya que trata de despegarse de aquel conocimiento explicativo que ofrece la ciencia natural.

Al abordar el trabajo de Dilthey, siempre hablamos de la distinción sobre la fundamentación que hay entre las Ciencias Naturales y las Ciencias del Espíritu. La primera de ellas pretende alcanzar el conocimiento de los fenómenos naturales mediante la *explicación* (*Erklären*), ella pretende dar razón mediante explicaciones causales presentes en la naturaleza; mientras la segunda tiene como fundamento el *comprender* (*Verstehen*) y es a partir de ésta que accedemos a un conocimiento universal como sucede en la ciencia natural.¹⁶¹ Pues el comprender busca dar razón de los fenómenos de sentido que pertenecen al mundo de lo humano.

La comprensión es uno de los conceptos capitales de las Ciencias del Espíritu. Dilthey considera que nuestro obrar siempre presupone la comprensión de otras personas, a lo cual permite volver a sentir estados anímicos; aunado a ello, la filología y la historia presuponen a ésta como su fundamento, por lo que tras una comprensión *posteriori*¹⁶² lo singular puede ser elevado hasta la objetividad.

Y es gracias a la comprensión que el ser humano puede mirar hacia culturas del pasado, con esta acción podemos rescatar todo el vigor de dichas culturas y disfrutar a posteriori de ellas. Por otro lado, la misma comprensión no llega a ser simplemente el método por el cual se ayudan las Ciencias del Espíritu para llegar al conocimiento, sino que es el *fundamento* por el que se constituyen y del que dependen.

¹⁶¹ Por cuestiones metodológicas no profundizaremos en esta distinción del fundamento de las ciencias, no obstante, lo tendremos presente, ya que la comprensión es algo que iremos desarrollando a lo largo del apartado, no sólo como fundamento de las Ciencias del Espíritu, sino también en su carácter epistemológico y metodológico.

¹⁶² Cf. Dilthey, W. (2000) *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. España: Istmo p. 23. Antonio Gómez Ramos en las notas al texto de Dilthey nos habla del significado de lo posteriori. Explica que ello es inherente a la comprensión y que es expresada en el alemán con el prefijo <<nach>>: <<re>>, volver a sentir, por lo que se trata de un comprender posterior al otro a través de una distancia temporal.

Cuando se habla de la experiencia interna nos percatamos de que ella se diferencia del objeto de la ciencia natural, el cual es un fenómeno ofrecido por los sentidos: un reflejo de algo real en la conciencia. Mientras que en la ciencia del espíritu se habla que su objeto es él mismo realidad interna inmediata, la cual es una conexión vivida desde dentro.

Como vemos, ambos necesitan de los sentidos, no obstante, podemos decir que la ciencia natural procede mediante percepciones que se tiene de los objetos, mientras que la realidad interna se forma mediante las vivencias que se tiene de ellos. Así, si queremos conocer la experiencia interna, es necesario un proceso de comprensión. Dilthey es muy claro cuando plantea que la experiencia interna no se conoce *per se*, sino que necesita de signos exteriores para poder llegar al conocimiento de ésta. La existencia ajena necesita de signos para poder expresarse y completar la experiencia interna; ésta no se comprende a partir de ella misma, sino de la existencia de otros. “A este proceso por el cual conocemos un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera lo llamamos *comprensión*”.¹⁶³

La comprensión está condicionada por el interés, por ello se dice que entre mayor interés tenga una persona sobre cualquier signo exterior, mayor será su comprensión de la experiencia interna. Si el interés es limitado, la comprensión también lo será.

Es necesario traer a cuenta esto porque a pesar de tener la mayor inclinación posible por comprender, éste se convierte en un proceso técnico y alcanza cierto grado de objetividad cuando las manifestaciones de la vida han sido fijadas, de tal forma que podamos regresar a ellas cada que podamos. “*A este comprender técnico de manifestaciones de la vida fijadas de modo duradero lo denominamos exegesis o interpretación*”.¹⁶⁴

Con ello tenemos clara la distinción entre el comprender y el interpretar dentro de la obra de Wilhelm Dilthey. El primero de ellos es un proceso por el cual conocemos una experiencia interior ayudados de los signos que puede emitir un ser humano, ya sea desde un balbuceo hasta grandes obras filosóficas o literarias, además de ser el fundamento de las ciencias filológicas e históricas.

¹⁶³ Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica...*, p. 25.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 31.

En la interpretación se habla de un comprender técnico¹⁶⁵ de manifestaciones que han sido fijadas, a las cuales podemos regresar las veces que nos sea posible, pues el espíritu humano se comunica desde piedras de mármol talladas, grandes obras musicales, gestos, palabras y la escritura, además de acciones y organizaciones político-económicas; todas ellas precisan de la interpretación.¹⁶⁶ Con esto sólo resta hablar de qué entiende Dilthey con la hermenéutica, la cual veremos líneas adelante.

Wilhelm Dilthey dice que la experiencia interna humana encuentra su expresión en el lenguaje, al respecto encontramos:

Sólo en el lenguaje encuentra lo interior humano una expresión que sea completa, exhaustiva y objetivamente comprensible. De ahí que el arte de comprender tenga su centro en la exégesis o *interpretación de los vestigios de existencia humana contenidos en la escritura*.¹⁶⁷

Como vemos, el lenguaje aún no tiene ese carácter tan abarcador como sí lo tiene en los pensadores del siglo XX, aquí el lenguaje tiene mayor peso en el texto escrito. Dilthey considera que es mediante la literatura que la comprensión se puede acercar a la vida espiritual e histórica del ser humano, la “obra de un gran poeta o de un descubridor, de un genio religioso o de un filósofo genuino, no pueden ser sino la verdadera expresión de su vida anímica”.¹⁶⁸

Ahora veremos cómo surge la hermenéutica. Según Dilthey, la hermenéutica tiene un desarrollo paulatino: con una misma regularidad y lentitud que la interrogación de la naturaleza en el experimento. Esto es así porque el establecimiento de la hermenéutica no se dio de manera espontánea, sino que se trata de un desarrollo técnico-histórico de la interpretación. Al respecto nos dice:

A la vez, sin embargo, todo arte procede según *reglas*. Estas enseñan a superar las dificultades. Transmiten el resultado del arte personal. Por eso, a partir del arte de la interpretación se formó, ya muy pronto, la *exposición de sus reglas*. Y de la polémica en torno a esas reglas, de la lucha entre las diferentes orientaciones acerca de la interpretación de obras de importancia vital, de la necesidad, así condicionada de fundamentar las reglas, surgió la ciencia hermenéutica. Esta es la *disciplina de la interpretación de monumentos históricos*.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Más adelante hemos de abordar el carácter técnico de la interpretación, pues va de la mano con la noción metodológica de ésta, la cual es necesario conocer para poder diferenciar de la metodología de Beuchot.

¹⁶⁶ Cf. Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica...*, p. 27.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶⁸ *Ídem*.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 33.

Así, conforme la interpretación se cuestiona sobre las reglas que componen su proceder, y, mientras, se debate el tipo de interpretación que ofrece, se genera la ciencia hermenéutica, la cual es ese cuerpo teórico que ayuda a fundamentar las reglas que ocupamos en el acto interpretativo de los monumentos históricos, los cuales encontramos principalmente en el texto escrito, pues como vimos líneas arriba, es en la escritura donde se da una mayor expresión anímica.

De esta manera hallamos que el desarrollo de la hermenéutica se da en la historia, en donde hay tres pasos: 1) surge una necesidad de un comprender profundo y universalmente válido; de ahí originan los estudios filológicos; 2) de este proceder nace la regulación, la ordenación de las reglas bajo una meta que estaba definida por la situación de la ciencia que en ese momento había; 3) finalmente, se encontró un análisis del comprender, y es un punto seguro para el establecimiento de las reglas de la comprensión.¹⁷⁰

3.1.2. El devenir histórico de la técnica interpretativa

En líneas siguientes revisamos el papel que juega la historia de la hermenéutica dentro del discurso de Dilthey. Vemos cómo se apoya de ella para demostrar que la hermenéutica adquiere un carácter mayormente técnico que le ofrece mayor grado de universalidad en el comprender mismo, pues, nos hace ver Dilthey, en la historia de la hermenéutica siempre se tuvo esa pretensión universalista del comprender que poco a poco se consolida.

En un primer momento, dice Dilthey, la interpretación y la crítica se dio con Homero, en él hay un desarrollo didáctico; mientras que con los sofistas y la escuela de los oradores dicha interpretación estaba vinculada con la Retórica y la Poética porque se trataba de una teoría general de la composición de los textos. Si bien no lo menciona Dilthey, lo mismo se puede decir del *Peri hermeneias* aristotélico.

No obstante, la técnica interpretativa adquiere mayor peso con la escuela filológica alejandrina. En ella se comenzó a agrupar y clasificar la literatura griega, además de llevar a cabo estudios críticos donde se comentaban las obras. Se dice que en esta escuela “existía ya la filología entendida como una técnica de la recensión textual, la crítica superior, la interpretación y la valoración, técnica fundada en la comprensión íntima del lenguaje”.¹⁷¹

¹⁷⁰ Cf. Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica...*, p. 33.

¹⁷¹ Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica...*, p. 41.

Con la llegada de la escuela filológica de Pérgamo se adquiere una mayor conciencia metodológica en la escuela alejandrina, pues en Pérgamo se tiende hacia una interpretación alegórica, ya que hay una profunda visión de la productividad poética y religiosa. De esta manera, con la conciencia metodológica no se caía en interpretaciones que apelaban a imágenes, metáforas, etc.

Durante el periodo medieval la controversia entre la escuela alejandrina y antioquena se repite. Claro, las circunstancias son distintas, dado que la iglesia cristiana tenía como principio que el Antiguo y Nuevo Testamento estaban conectados a partir de un enlace de profecía y cumplimiento.

Así, se retoma a las escuelas antes mencionadas para poder llevar a cabo sus interpretaciones y de esta manera confrontar a sus adversarios, a saber: los judíos y los agnósticos, principalmente. Dilthey dice que para el desarrollo de una técnica interpretativa plena aún faltaba un paso, no obstante, es en este periodo medieval donde surgen las primeras teorías hermenéuticas.

Ejemplo de ellas, enumera Dilthey, son: con Filón, en donde ya existen *canones y nómoi tes allegorias* aplicadas al Antiguo Testamento y cuyo conocimiento de ellas debían ser aplicadas a la interpretación de éste, además se agrega el *Peri archon* de Orígenes y *De Doctrina cristiana* de San Agustín.

En el Renacimiento, menciona Dilthey, la interpretación se convirtió en una transposición a una vida espiritual extraña mediante estudios gramáticos, temáticos e históricos. Sólo que en este caso la filología contaba con información que se reducía a ruinas y noticias. “Así que tuvo que ser constructiva y creadora de un modo nuevo. La filología, la hermenéutica y la crítica entraron, por tanto, en un estadio superior”.¹⁷²

Para el autor del siglo XIX, el personaje más importante de este periodo será Clavis de Flacius. Menciona que en él hay una serie de reglas encontradas que se traban en un edificio doctrinal, por lo que, al proceder técnicamente según dichas reglas podemos llegar a una comprensión universalmente válida. Y es que, además de una interpretación gramatical, si el intérprete encuentra problemas con el texto, éste tiene como remedio para resolver el problema el apelar a la relación que hay entre la Escritura y la religiosidad cristiana viva.

¹⁷² *Ibid.*, 51.

Con el estudio de Flacius, Dilthey se percató que el autor renacentista hace uso de la retórica para estudiar la conexión interna de un producto literario, su composición y los elementos que poseen en él una fuerza efectiva; aunado a ello, se da cuenta que dentro de la metodología es él el primero en notar que un pasaje individual tiene que ser interpretado a partir de la intención y composición de toda la obra.

Hasta este punto en la lectura, notamos que hace énfasis en un desarrollo de la interpretación, el cual consistía en un conjunto de reglas que funcionaban con arreglo a una finalidad, a saber: una interpretación de validez universal, pues al ayudarse del trabajo filológico había creado conciencia de las reglas según las cuales tenían que operar tales funciones. Sin embargo, menciona lo siguiente:

Schleiermacher, entonces, fue más allá de estas reglas, hasta el análisis del comprender, esto es, hasta el conocimiento de la acción con arreglo a un fin, y a partir de ese conocimiento dedujo la posibilidad de una interpretación de validez universal, sus medios auxiliares, sus límites y sus reglas.¹⁷³

En este sentido, Schleiermacher es el primero en fundamentar la técnica interpretativa en el *comprender*, esto es rescatado por Dilthey más adelante. Por otro lado, con Schleiermacher encontramos ya una formulación del círculo hermenéutico, ya que nos dice que el comprender de una obra literaria se da a partir de unos signos individuales que necesariamente comprenden la totalidad de la obra, y es partir de ese todo que podemos captar la intención y la índole espiritual de su autor.

Con lo anteriormente expuesto, vislumbramos la importancia que tiene la historia de la hermenéutica en Dilthey, pues habla de un desarrollo de la técnica interpretativa. Donde primero, como destacamos líneas arriba, surge la filología, ya que hay un interés por un comprender profundo y universal; segundo, nace una regulación de esa comprensión con Flacius —principalmente—, aunque su trabajo está determinado por su contexto; y, por último, con Schleiermacher encontramos que se toma al comprender como punto de partida para el establecimiento de dichas reglas.

Este principio lo rescata Dilthey, es decir, este desarrollo de la técnica hermenéutica depende, principalmente, de la conformación de los principios que han de dirigir la interpretación, ya que en un primer momento no hay una legalidad que conduzca a la interpretación, sin embargo, conforme avanza

¹⁷³ Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica...*, p. 61.

la historia se toma mayor conciencia de la necesidad de reglas para una comprensión universal, por ello el rescate de Schleiermacher en Dilthey.

3.1.3. Crítica de la razón histórica

Uno de los trabajos importantes en la obra de Dilthey es el de *Esbozos de una crítica de la razón histórica*.¹⁷⁴ En dicho texto el autor pretende llevar a cabo una *fundamentación lógica, epistemológica y metodológica* de las ciencias del espíritu. Dilthey tiene como finalidad fundamentar las Ciencias del Espíritu mediante categorías que le sean propias, donde dicha labor le corresponde a la lógica, además de una teoría del conocimiento que parte de la epistemología y una teoría del método específico de dichas ciencias.¹⁷⁵

Como veremos líneas subsecuentes, traemos a cuenta la labor de fundamentación que realiza Wilhelm Dilthey, aquella que da mayor énfasis en la parte metódica de las Ciencias del Espíritu, pues como veremos, se trata de un tópico que rescata Mauricio Beuchot, aunque con una distinta perspectiva. En efecto, nuestro autor coahuilense considera que el método debe regular la interpretación dentro de las ciencias humanas y sociales.

Dilthey entiende por Crítica de la razón histórica el problema de cómo la estructuración del mundo espiritual genera en el sujeto un saber efectivo de la realidad espiritual.¹⁷⁶ Esa es la preocupación principal que se trata aquí, y, más específicamente del grado de objetividad que tiene el sujeto al momento de crear dicho mundo al que se hace referencia.

Para resolver el problema, Dilthey menciona que es necesario conocer las conexiones que operan conjuntamente para la creación de dicho mundo espiritual, pues de esta manera se hacen evidentes qué lugar toman cada una de ellas en la estructuración y cómo generan un conocimiento objetivamente válido en el sujeto. Para ello retoma algunos presupuestos kantianos para la obtención del conocimiento. De esta forma toma sentido que Dilthey hable de *las categorías del mundo histórico*.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica...*, p. 109-222.

¹⁷⁵ Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?*, primera edición. España: Herder. p. 38.

¹⁷⁶ Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica...*, p. 109.

¹⁷⁷ En las primeras líneas de *Esbozos a una Crítica de la razón histórica*, Dilthey hace una referencia explícita a Kant y su trabajo de la lógica formal, la cual apuntaba al análisis de las leyes y formas del pensamiento, pues de ellas partía la legitimidad de toda proposición científica. Sin embargo, Dilthey es crítico con la lectura de Kant y nos dirá que sus investigaciones tienen gran éxito dentro del campo de la matemática y la ciencia natural, no obstante, quedaba la

3.1.3.1. Tiempo, vivencia y autobiografía

En primer término, Dilthey arguye que las categorías a las que hace alusión nacen de la vivencia. Y es a partir de ellas que pretende acceder a la realidad. De las categorías hallamos lo siguiente:

En los predicados que pronunciamos acerca de los objetos se hallan contenidos los modos de captación. A los conceptos que designan tales modos los denomino categorías. Cada uno de estos modos comprende en sí una regla de referencia. Las categorías constituyen en sí conexiones sistemáticas, y las categorías supremas designan las posiciones más altas de concepción de la realidad.¹⁷⁸

De esta manera, son las categorías que nacen de la vivencia las que nos ayudan a acceder al conocimiento objetivo de la realidad.¹⁷⁹

Ahora bien, la categoría que sugiere nuestro autor es la de *temporalidad*, según él, ésta es la más fundamental para todas, pues en ella ya se destaca la expresión *curso de la vida*. Y es que “el tiempo está ahí para nosotros, por virtud abarcadora de nuestra conciencia. A la vida y a los objetos exteriores que aparecen en ella, le son comunes las relaciones de simultaneidad, sucesión, distancia temporal, duración, cambio”.¹⁸⁰ La vivencia del tiempo, de sus relaciones, se hace evidente en los enlaces que se dan entre el pasado, el presente y el futuro. Se vislumbra con el avance del presente, en el cual deviene continuamente pasado y el futuro presente. En este sentido, es en el presente donde se desarrolla el recuerdo de lo pasado y proyección hacia el futuro; instalándonos en todo momento en el

pregunta si una epistemología de la historia cabe dentro de su marco conceptual. Notaremos más adelante que el trabajo diltheyano no es simplemente una aplicación de la lógica kantiana, sino que viene a nutrir tal concepción.

¹⁷⁸ Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica...*, 113.

¹⁷⁹ En el mismo texto, Dilthey hace alusión a otras categorías. Como vimos en la cita que precede a esta nota, se refiere a las categorías supremas como las posiciones más elevadas para acceder a la realidad. De esta manera encontramos otras categorías entre las cuales se encuentran las formales y reales. Al respecto encontramos: “Las categorías formales son formas enunciativas acerca de toda realidad. Pero entre las categorías reales aparecen algunas que tienen su origen en la captación del mundo espiritual, aunque luego, por transformaciones, encuentran aplicación a la realidad efectiva toda”. Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica...*, p. 113.

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 115.

presente que existe, que tiene una relación con lo anterior y el porvenir.¹⁸¹ Por lo que “esta vivencia del tiempo determina en todas direcciones el contenido de nuestras vidas”.¹⁸²

Ahora bien, vemos que en la vivencia del tiempo se dan las relaciones del pasado, presente y futuro; no obstante, de estos tres el que mayor peso tiene es el pasado, pues el presente se da como algo que siempre *está*, sin embargo, es mediante lo recordado que podremos acceder a él. Y es que “vivimos la consistencia al retornar a aquello que veíamos y oíamos, y que todavía encontramos”.¹⁸³

Al haber abordado la vivencia y su relación con el pasado, encontramos lo que Dilthey refiere acerca de la conexión entre la vivencia y el curso de la vida. Esta última consta de partes, las cuales son las vivencias que se encuentran en mutua conexión interna. Aquí es donde la vivencia comienza a relacionarse en mayor medida con las Ciencias del Espíritu, pues encontramos lo siguiente:

Mas con la vivencia salimos del mundo de los fenómenos físicos y entramos en el reino de la realidad efectiva espiritual. Este reino es el objeto de las ciencias del espíritu, y la reflexión sobre estas y su valor gnoseológico es totalmente independiente de sus condiciones físicas.¹⁸⁴

Al ver que las vivencias tienen una relación entre ellas y al mismo tiempo con la estructura de la vida, se dice, pues, que la vivencia es ese puente a la realidad efectiva espiritual, además de ser el punto cardinal de las Ciencias del Espíritu. Hay una relación entre las partes, que son las vivencias, y un todo, que es la vida.

Tras tener clara la relación que existe entre la vivencia y el pasado, abordamos un punto central, a saber, la autobiografía. Ésta es una forma literaria que se distingue por ser el acceso a la conexión de

¹⁸¹ Al respecto del presente y su relación con el pasado y el futuro encontramos lo siguiente: “Presente es el cumplimiento de un momento de tiempo con la realidad, es realidad en contraposición al recuerdo, o a las representaciones de lo futuro, que aparecen en el desear, esperar, temer, querer. [...] Las representaciones en las que poseemos pasado sólo existen ahí para el que vive en el presente. El presente existe siempre, y no está ahí nada más que lo que brota en él. La nave de nuestra vida va como arrastrada sobre una corriente que avanza constantemente hacia adelante, y el presente es siempre allí donde estamos sobre estas olas, donde padecemos, recordamos o esperamos, en una palabra, allí donde vivimos en la plenitud de nuestra realidad”. Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica...*, p. 115.

¹⁸² *Ibid.*, p. 117.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 119.

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 121.

la vida. Pues “la autobiografía es la forma suprema y más instructiva en la que nos sale al encuentro la comprensión de la vida”.¹⁸⁵

Esta misma autobiografía se presenta como la expresión escrita de la autorreflexión del hombre sobre su curso vital, además de que posibilita la mirada histórica, punto que interesa a nuestra investigación, pues “la potencia y extensión de la propia vida, la energía de la meditación sobre la misma, es el fundamento de la mirada histórica”.¹⁸⁶ Por ende, es mediante la autobiografía que se puede reavivar el pasado, es con ayuda de ella que nos entregamos a existencias que no nos son propias, para así generar el conocimiento histórico.

3.1.3.2. Manifestaciones de la vida y comprensión

En líneas anteriores notamos la importancia de la autobiografía como el fundamento de la comprensión de sí mismo; no obstante, la comprensión no puede partir únicamente desde sí mismo, sino que necesita de lo otro y de sus manifestaciones vitales. Ya que, como observamos anteriormente, son las manifestaciones objetivadas las que nos ayudan a comprender(nos).

Dilthey es muy claro al mostrar qué entiende por manifestación de la vida, al respecto encontramos lo siguiente: “por manifestación de la vida no sólo las expresiones que mientan o significan algo (o quieren hacerlo), sino también aquellas que, sin tal intención, en tanto que expresión de algo espiritual, lo hacen comprensible para nosotros”.¹⁸⁷

Y es que las manifestaciones de la vida aparecen en el mundo de los sentidos, no obstante, se presentan como una expresión espiritual. De esta manera se desprende que su significado es de gran interés para las Ciencias del Espíritu, pues tiene un valor epistemológico. Nuestro autor menciona que el modo y los logros del comprender dependen según las clases de las manifestaciones de la vida.

Para esto encontramos que hay clases de manifestaciones. La primera clase constituyen conceptos, juicios, conformaciones mayores del pensamiento;¹⁸⁸ la segunda clase la constituyen las

¹⁸⁵ Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica...*, p. 137.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 139.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 155.

¹⁸⁸ “El juicio declara la validez de un contenido de pensamiento independientemente de la alternancia de su aparición de la diversidad de los tiempos o las personas. Precisamente aquí reside también el sentido del principio de identidad. Así el

acciones;¹⁸⁹ la tercera está constituida por la expresión de la vivencia. Como veremos más adelante, la que mayor peso tiene sobre todas es la última, ya que ella revela en mayor medida lo relativo a la existencia humana.

En primer lugar, la vivencia tiene mayor conexión espiritual, cosa que no sucede en la acción y el lenguaje. Además, no cae en cuestiones de verdad o error, como sucede en la parte del lenguaje, sino de veracidad; es decir si una vivencia es auténtica o inauténtica. De esta manera, podemos ver que en la primera clase de manifestaciones corresponde a lo teórico, mientras que la segunda a lo práctico, por ende, esta última trata de la expresión (exclamaciones, gestos, escritos u obras) y su relación con el espíritu.¹⁹⁰

3.1.3.3. Formas elementales y superiores de la comprensión

Al abordar las manifestaciones de la vida pasamos al trato de las formas elementales y superiores del comprender. Por un lado, vemos que ambas se encuentran en una estrecha relación. Dilthey dice que las formas elementales son como las letras, cuya composición hace posible las formas superiores. En este sentido, se entiende “por tal forma elemental la interpretación de una manifestación aislada de la vida”.¹⁹¹ De este modo, las formas superiores del comprender son ese conjunto de manifestaciones.

Ahora bien, dicha forma elemental de la comprensión puede ser representada por un razonamiento por analogía, pues existe una mediación de relación regular entre la manifestación de la vida y lo expresado en ella. Al respecto de la relación encontramos lo siguiente:

La relación fundamental en la que se basa el proceso del comprender elemental es la relación de la expresión a lo que expresado en ésta. El comprender elemental no es un razonamiento que vaya del

juicio es el mismo en el que lo pronuncia y en el que lo comprende; como transportado, pasa inalterado de la posesión del que lo declara a la posesión del que lo comprende”. Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica...*, p. 155.

¹⁸⁹ “Una intención no brota de la acción de comunicar. Pero según la relación en la que se halla respecto a un fin, éste está dado en ella. La relación de la acción con lo espiritual que se expresa de ese modo en ella, es regular, y permite que se hagan suposiciones verosímiles sobre eso espiritual. Pero es absolutamente necesario separar, como algo distinto, la situación de la vida anímica, condicionada por las circunstancias, que produce la acción y cuya expresión es, de la conexión vital misma en la que se funda esa situación”. Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica...*, p. 157.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p.p 157-159.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.163.

efecto a la causa. Ni tampoco debemos considerarlo, más cautelosamente, como un procedimiento que nos retrotraiga desde el efecto dado hasta algún pedazo cualquiera de conexión vital que haya hecho posible el efecto. Ciertamente, esta última relación se halla contenida ella misma en el estado de cosas, con lo que el paso de aquél a éste está siempre, por así decirlo, delante de la puerta: pero no tiene que entrar.¹⁹²

En otras palabras, este comprender elemental no va de la causa al efecto como lo hace la ciencia natural. Pues esta última cuando se encuentra con un fenómeno, inmediatamente busca qué fue aquello que lo provocó. De la misma manera, este comprender no se adentra en la vivencia que lo funda, ya que la relación se da de manera directa. Por ejemplo, una sonrisa (la manifestación) refiere a la alegría (lo expresado). No hay que ir más allá en este comprender elemental.

3.1.4. Acercamientos y distanciamientos: Wilhelm Dilthey y Mauricio Beuchot

En el presente apartado del capítulo pretendemos hacer evidentes algunos de los puntos de encuentro y distanciamiento que tienen ambos autores, de esta misma forma lo haremos más adelante al haber abordado la propuesta hermenéutica de Ferrari, pues creemos firmemente que la hermenéutica analógica se puede nutrir de las tradiciones que la han precedido.

Wilhelm Dilthey no se da como un autor aleatorio, sino que, dada su relevancia dentro de la historiografía hermenéutica tiene un lugar en la investigación. Se trata de uno de los autores que mayor relevancia tiene gracias a la sistematización que lleva a cabo en la interpretación, pues como lo hace ver Grondin en su texto *¿Qué es la hermenéutica?*, antes del periodo romántico la interpretación de textos era más práctica, por lo que su parte teórica quedaba un poco relegada.

Sin duda, Dilthey es referente obligado para cualquier estudiante de la hermenéutica, y si bien hay más autores y tradiciones interpretativas, éstas quedan para investigaciones futuras y nuevas confrontaciones que hagan crecer a la hermenéutica analógica. Actualmente, la teoría interpretativa de Beuchot cuenta con los elementos suficientes con los cuales compite a nivel global, no obstante, consideramos que el diálogo con otras tradiciones la pueden hacer crecer.

En este acercamiento y distanciamiento encontramos que los autores retoman y descartan aspectos de la hermenéutica. Es el caso primero de la comprensión. Con Dilthey, su hermenéutica parte

¹⁹² Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento sobre la hermenéutica...*, p. 165.

de la comprensión para llegar a la misma comprensión. Pues cree que el comprender es algo propio del ser humano y es mediante su desarrollo técnico que se pasa a la interpretación y de ahí a la ciencia hermenéutica, la cual tiene como finalidad el comprender de las obras humanas.

En este sentido, notamos como primer aspecto, que Wilhelm Dilthey otorga todo el peso a la comprensión ya que además de ser algo propio del ser humano, también se convierte en el fundamento de las Ciencias del Espíritu pues en ella se encuentra la universalidad del conocimiento de éstas. De esta manera ganan cierta autonomía del saber de las Ciencias de la Naturaleza. Y es que el comprender toma tanta relevancia porque dentro de la discursividad de Dilthey, conforme avanza la historia, la comprensión tiene un desarrollo técnico que le da sustento.

En el caso de Beuchot el desarrollo es distinto. Observamos que se privilegia a la interpretación y no a la comprensión, pues todo ser humano a través de la historia ha tratado de interpretar los textos, la cual da como resultado una exégesis unívoca, equívoca o analógica. De esta manera la comprensión en nuestro autor coahuilense se da como una finalidad que, en sentido estricto, no se puede alcanzar, pero sí vislumbrar y ello es lo que permite avanzar en el saber hermenéutico. De igual manera la objetividad de las interpretaciones es bastante mesuradas en Beuchot, pues se trata de una interpretación poco ingenua.

Si bien podemos decir lo mismo del trabajo de Dilthey ya que él habla de una metodología hermenéutica, ésta trata de reavivar y en el mejor de los casos revivir el contexto de los autores para la comprensión de sus textos. Beuchot menciona que la pretensión diltheyana olvida por completo el plano metafísico u ontológico para insertarse en un psicologismo que ayuda a entender las manifestaciones de la vida que se expresan en las vivencias, lo que en términos de la hermenéutica analógica conduce a una interpretación equívoca porque aunque apela a nociones kantianas de categoría, éstas tienen que ver con el tiempo, la vivencia, la transposición y el revivir de ellas. Sin duda, fue un excelente paso el de Dilthey en la conformación del saber hermenéutico, sin embargo, dadas las ilusiones del momento histórico en el que vivió su pretensión universalista se vio mancillada.

Consideramos que Beuchot reactiva algunos puntos enumerados por Dilthey, ya sea la contextualización y la autobiografía. De la primera, sabe que todo texto está inserto y debe ser puesto en su contexto para alcanzar el sentido que imprime su autor, mientras que la autobiografía, él no se

expresa de la misma manera, pero dice que conocer al autor también ayuda, pues conocemos los intereses y pretensiones que lo llevaron a conformar el texto.

Finalmente, consideramos que Dilthey deja una gran lección para la hermenéutica analógica, a saber, ser más conscientes del momento histórico en el que estamos para no caer en ilusiones, pues no basta con tener una metodología si ésta no es crítica consigo misma. No basta con decir que el desarrollo interpretativo va a la par del desarrollo histórico, tenemos la tarea de construir ayudados de la tradición y los problemas que acaecen en nuestro momento.

3.2. Hermenéutica y Nuevo Realismo

Tras revisar los proyectos hermenéuticos de Dilthey damos paso a nuestro siguiente autor del presente capítulo. La forma en como procedemos es la misma que en el apartado anterior: revisamos puntos centrales del trabajo hermenéutico de Maurizio Ferraris para, finalmente, contrastarlos con la propuesta analógica de Mauricio Beuchot.

La elección de Maurizio Ferraris para este apartado depende, principalmente, de que ambos pensadores son contemporáneos. El catedrático de Turín nace en 1956, tan sólo seis años después que Mauricio Beuchot. Por otro lado, y como veremos más adelante, tanto en Ferraris como en Beuchot hay una reivindicación de nociones aristotélicas, además de un rescate de la metafísica, no obstante, las influencias tomistas y analíticas en Beuchot hacen notar una gran diferencia entre ambos autores.

Para la profundización del trabajo hermenéutico de Ferraris tomamos como texto principal *La hermenéutica*, publicado al español por Ediciones Cristiandad. En él se exponen ideas críticas y concretas que ayudan a comprender puntos centrales de la percepción que se tiene sobre la labor interpretativa.

Por otro lado, desarrollamos la propuesta que compete al Nuevo Realismo. Como sabemos, dicho movimiento comienza con las reflexiones de distintos filósofos, en las cuales destaca el alemán Markus Gabriel. Sin embargo, nuestro autor le imprime su propio sello dándole un giro al Nuevo Realismo desde la hermenéutica.

3.2.1. Problemas centrales de la hermenéutica

Nuestro autor, en el texto *La hermenéutica*, comienza preguntándose qué es ésta. Para responder dicho cuestionamiento Ferraris nos remite a su historia —incluso llega a citar su propio trabajo de 1988: *Historia de la hermenéutica*. No obstante, el autor no rescata inferencias de dicho relato para construir su definición, sino que enumera ciertas anomalías que se encuentran en él y es así como comienza a delinear la concepción hermenéutica. Por lo que en líneas siguientes hemos de abordar lo que dice al respecto.

El primero de los problemas radica en la definición que se tiene sobre el interpretar, menciona que actualmente es recurrente determinar al interpretar como un simple hecho de recepción de sentido. Dicha concepción deja de lado el ejercicio de expresión. Sin embargo, al remitirse a ejemplos históricos, Ferraris entiende que la naturaleza de la hermenéutica no se reduce únicamente al ejercicio de captación de sentido, sino que engloba el trabajo de expresión.¹⁹³ De esta manera se rescata el sentido clásico del interpretar, ya que hay una preocupación bastante profunda por la expresión del sentido.

Aunado al problema anterior, Ferraris habla de un *juicio de futuro*, el cual tiene que ver con el desarrollo de la hermenéutica en la historia. Vimos con Dilthey que esta disciplina filosófica tiene un desarrollo que va a la par de la historia, es decir, tiene un desenvolvimiento progresivo que sólo es posible vislumbrar al mirar a través de la historia. Maurizio Ferraris arguye que dicha concepción está marcada por un juicio de futuro,¹⁹⁴ la cual considera un error, dado que el lector moderno considera que la hermenéutica antes de él es un proyecto no acabado, borroso, falto de sistematicidad, que sólo se reduce a la praxis, el cual deja de lado la importantísima parte teórica.

Este problema lo hace evidente con el tópico de la universalidad de la hermenéutica. Cree que las consideraciones modernas sobre la misma no aplican en autores como Aristóteles, y con ella demuestra que el concepto de hermenéutica es netamente histórico, por lo que una valoración desde la visión actual tiende a ser injusta.

De esta manera Ferraris concluye con los problemas centrales de una conceptualización hermenéutica, al tener en cuenta esto, pasa a explicar cómo es que se puede clarificar el ser de la hermenéutica sin dejar de lado su carácter histórico. Para ello menciona que la interpretación se dice

¹⁹³ Ferraris, M. (2004). *La hermenéutica*, primera edición. Madrid: Ediciones Cristiandad. p. 20.

¹⁹⁴ Ferraris, M. (2004). *La hermenéutica...*, p. 20.

de muchas maneras, en el sentido de que ésta se entiende de forma distinta. Dichas operaciones, arguye Ferraris, se encuentran conectadas de manera peculiar y dentro de una operación interpretativa se pueden auxiliar unas con otras.

La primera definición que encontramos no es ajena para nosotros, ya que ella se desprende de la visión aristotélica, así, vemos al interpretar como una expresión lingüística. Por tanto, se trata del ejercicio del intelecto por reconocer la realidad y transformarla en signos mentales para, posteriormente, encontrar su expresión en el signo hablado o escrito.

La segunda definición, dice Ferraris, tiene una función especular. Esta es la interpretación lingüística, ya que tiene esa labor de reconducir las expresiones, diferentes en las diferentes lenguas, a los *symbola* universales, de tal forma que se asegure su comprensión.

Por otro lado, en la tercera definición, encontramos a la interpretación como expresión. Para nuestro autor dicha definición es un fósil aristotélico que resulta obsoleto la mayor de las veces y sólo puede hacerse valer en frases construidas como: hacerse intérprete del sentimiento nacional. También la expresión recae en la interpretación de música o recitación, tanto de notas musicales como de palabras escritas.

En cuarto lugar, tenemos a la interpretación como explicitación de un sentido oscuro. Según Ferraris, cuando estamos ubicados frente a un manuscrito corrompido que no otorga un sentido coherente, nosotros como lectores debemos interpretar al límite, mediante conjeturas que generen una interpretación lo bastante fuerte.

El quinto lugar lo ocupa la interpretación como comprensión. Los principales exponentes de esta línea son Schleiermacher-Dilthey-Gadamer. Estos tres autores guardan cierta relación pues, según esta concepción, la naturaleza, otro hombre u otra época pueden resultarnos extrañas, nos hablan, pero no nos *dicen* nada. Por esta razón debemos construir puentes para que eso otro nos *hable*.

La sexta definición propone a la interpretación como desenmascaramiento. Los principales exponentes serán Nietzsche, Freud y Marx. Hay un interés y solicitud por interpretar a la naturaleza, al ser humano y a la época, no obstante, tenemos motivos suficientes para creer que son engañosos. Pues, según Ferraris, a la naturaleza le gusta esconderse, el ser humano es un mentiroso —o bien se auto

engaña— y a la época no se le ha podido comprender debido a la falta de distanciamiento histórico. De esta manera la interpretación tiene el deber de llegar a las intenciones debajo de expresiones falaces.

Por último, tenemos la tesis compartida por Nietzsche y Heidegger que dice que no hay hechos sino sólo interpretaciones. Ya que el mundo está constituido por nuestras necesidades vitales y éstas aparecen cargadas de historia y lenguaje, así que aquello que parece un objeto es el resultado de interpretaciones de las que sólo mínimamente somos conscientes.

Tras haber enunciado las definiciones de la interpretación, Ferraris dice que en el ejercicio interpretativo las encontramos en una constante relación entre ellas. A este hecho se le denomina parentesco de *contigüidad metonímica*.¹⁹⁵ Es decir, las distintas concepciones se encuentran en una relación, pero dicha unión no se da de manera arbitraria, sino que es a partir de sus semejanzas que se llegan a completar en el ejercicio del interpretar.

La metonimia, como recurso retórico apegado a la metáfora, tiene la finalidad de llamar a las cosas u objetos por otro nombre, siempre y cuando se guarde una relación semántica. En este caso, los diversos sentidos se relacionan siempre y cuando encuentren semejanzas, por lo que afirmamos que en Ferraris la definición del interpretar es dinámica y siempre busca responder a los problemas interpretativos ayudándose de tradiciones anteriores, de esta manera el recurso metonímico no hace entrar en contradicción.

3.2.1.1. Universalidad y hermenéutica

Hasta este punto notamos la imagen que da Ferraris sobre la hermenéutica, pues parte de las diversas problemáticas que él encuentra en el discurso histórico de ésta. Ahora pasaremos a uno de los puntos centrales que más interesa en nuestra investigación, a saber, la relación que guarda la hermenéutica con la universalidad y la ontología. Como veremos líneas adelante, ambas guardan una estrecha relación, por lo que al hablar de una no podemos prescindir de la otra.

Al abordar la universalidad de la hermenéutica el filósofo italiano de inicio advierte que debemos preguntarnos si tal característica depende o no de la variedad y multiplicidad de significados

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.* p. 28.

que encontramos al hablar de interpretar. Es decir, cabe preguntarnos si la universalidad es propia de la hermenéutica o bien si se da de forma accidental por alguna significación.

Ferraris arguye que la hermenéutica en el principio de la tradición es un instrumento del saber y estaba subordinada a la ontología, es decir, *a la ciencia del ente en cuanto a ente o <<metafísica general>>*. Y es que el autor menciona que la ontología o metafísica no se ocupa de la forma o el fin de una cosa, sino de las relaciones que hay entre las cosas. Al respecto dice:

...La hermenéutica resultaba *más amplia* que en el siglo XX, porque hablaba de tantas pequeñas cosas (cómo se comprende un texto, cómo se descifran las intenciones de quien nos habla, etc.) y no de lo que todas las cosas tienen en común (el ser).¹⁹⁶

Así, la hermenéutica en un principio no se limitaba a la única interpretación de las expresiones lingüísticas creadas por el ser humano, ni siquiera se limitaba a los estudios históricos o al estudio de las ciencias del espíritu, sino que rebasaba todo ello para insertarse en un saber más amplio, universal, que, como dijimos líneas arriba, busca la relación entre cosas.

Ahora bien, Ferraris se pregunta qué ha sucedido después de la concepción antigua que postulaba una estrecha relación entre hermenéutica y ontología. Lo que menciona es que después de ello los cánones hermenéuticos (o reglas de interpretación) no han cambiado mucho desde los filólogos helenos. Además, la esquematización que se tiene no se despegaba de la alegoría y el método histórico-gramatical.

Como vimos en el capítulo anterior, regularmente las interpretaciones caen en ese juego donde se otorga un sentido diverso o bien se apuesta por un sentido único dentro de las expresiones, es decir, hay una búsqueda de sentido donde nuestra intencionalidad tiene mayor peso, o bien, se busca esa intencionalidad del propio autor. Ferraris dice que tanto cánones como subcánones que guían la interpretación siempre caen en este marco bivalente.

En el aspecto ontológico la hermenéutica de nuestro siglo ha tratado de encontrar la equivalencia entre pensamiento y lenguaje, y no entre ser y lenguaje. Al mismo tiempo se ha construido

¹⁹⁶*Ibid.*, p. 31.

una filosofía de la historia donde se coloca a la hermenéutica como la expresión nihilista de Occidente, es decir, donde hay una determinación del ser en valor y voluntad de poder.¹⁹⁷

Por tal motivo Ferraris menciona que la construcción de la hermenéutica tal cual la conocemos no es muy de antaño, por lo que es una empresa muy difícil remitirse antes de Schleiermacher. Por esta razón, considera que es con este autor con quien empezaremos a vislumbrar los presupuestos que posibilitan el hablar de una universalización de la hermenéutica.

El primer presupuesto que permite hablar de la universalidad de la hermenéutica es el del problema de la alteridad. Schleiermacher plantea dentro de su hermenéutica una relación interpersonal que trae consigo diversas problemáticas, entre las que se encuentran el preguntar quién es el otro y si lo que piensa es lo que verdaderamente dice.

Es aquí donde nuestro autor menciona que nace el problema de la alteridad psíquica y se acrecienta gracias a la alteridad temporal. Por esta razón arguye que el problema de la hermenéutica es el siguiente:

Para la hermenéutica, entonces, el problema no es tanto ver lo que hay, sino más bien de señalar que, detrás de lo que aparece como evidente, hay algo oscuro o, al menos, oculto; diferente de nosotros en el tiempo y en el alma: de manera que una comprensión inmediata está excluida, y se debe más bien postular el primado de la tergiversación (es decir, que el malinterpretar es una condición más difusa y normal que el entender).¹⁹⁸

Ahora bien, al profundizar en esto, Ferraris expone que no toda expresión requiere de una interpretación profunda, por lo que la problemática anterior se interesa primordialmente por la intencionalidad del otro porque considera que las personas frecuentemente engañan o se engañan a sí mismas, usan palabras de forma diferente a las nuestras. Por dicha razón son argumentos cuyo conocimiento no alcanzaremos nunca con certeza absoluta, más bien hay una aproximación creciente.¹⁹⁹

Existe la creencia de que con los autores románticos —especialmente Schleiermacher y Dilthey— la interpretación psicológica nos remite a una exégesis ilimitada, por lo que ello representa un problema de validez en la interpretación. Claramente, como dice el autor italiano, siempre nos

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 33-34.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 34-35.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 36.

remitimos a cuestiones que pongan cierto límite y funcionen como pauta para no desbordar el sentido. Por ello encontramos lo siguiente:

Para responder a tal exigencia, la hermenéutica recurre a argumentos circulares, como la simpatía del intérprete al interpretado, o bien a la búsqueda de un término medio entre alteridad y afinidad (a menudo en consideración al carácter agresivo de una comprensión que remita enteramente el otro al sí mismo), o bien también con la referencia a la autoridad y a la tradición (de donde se deriva un tendencial primado de lo clásico que, sin embargo, en lo posmoderno ha sido ampliado a la vanguardia.²⁰⁰

De la anterior cita rescatamos una triada de observaciones. En primer lugar, Ferraris observa que el argumento circular es una constante dentro de las construcciones hermenéuticas y son observables con los ejemplos que da, incluso es aplicable dentro de la hermenéutica analógica (como más adelante lo observaremos); como segundo punto, dicho argumento funciona como un limitante dentro de la búsqueda de sentido, pues procura no desbordar la intencionalidad del lector sobre la del autor; y por último, se insiste en la objetividad alcanzable, ya que al poner límite a la interpretación se es más consciente de los presupuestos del intérprete.

Ahora bien, Maurizio Ferraris habla del círculo hermenéutico, dado que considera que éste ayuda a reconocernos en una tradición y hace que no nos quedemos anonadados ante ella. La tradición, como se dice en la cita anterior, cuenta con una referencia que procura en mayor medida la conciencia del ser histórico que somos, además de percibir con mayor facilidad nuestros juicios que, aunque parezcan lo más objetivos posibles, siempre son condicionados y guiados por nuestros prejuicios.²⁰¹

De esta manera percibimos que la apelación al círculo hermenéutico, es decir a la tradición, ayuda a contrarrestar algunos de los vicios del intérprete, además de hacerle saber su limitación cognoscitiva, pues “hablar del círculo hermenéutico significa por tanto asumir por hipótesis, que no pueda haber un entendimiento objetivo, sino sólo uno asintótico acercamiento a la objetividad”.²⁰²

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 38-39.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 39.

²⁰² *Ibid.*, p. 40.

3.2.1.2. Ontología y hermenéutica

En líneas anteriores abordamos la relación que hay entre la universalidad con la hermenéutica, de la cual rescatamos puntos importantes como los problemas que son constantes en la labor hermenéutica y los modelos con los cuales serán resueltos, aunado a ello percibimos la idea sobre el nivel de objetividad al que podemos acceder. En líneas subsecuentes abordaremos la relación que encuentra nuestro autor entre la hermenéutica y la ontología.

Maurizio Ferraris considera que, en el siglo XX, principalmente con Heidegger, surge el problema del ser. Éste consiste en considerar al ser como distinto al ente, es decir a los objetos; por otro lado, se empeña por una concepción de la filosofía como ética, y como menciona Ferraris, en particular como responsabilidad en relación con el ser.²⁰³

Pero dice Maurizio Ferraris que el verdadero problema no es tanto el moral, en realidad su preocupación radica en saber si se puede pensar el ser sin el ente. Reconoce que antes de Heidegger la tradición pone de relieve la relación entre ser y ente; no se puede entender el uno sin el otro, pues necesariamente debe existir una referencia que sustente la realidad.

Ferraris da una serie de ejemplos donde los principios, percepciones e interpretaciones están unidas siempre a *algo*, como correspondencia concreta. Menciona que “la moralidad del moralista, del argumentador y del historiador se define en una relación con un universo de hechos que no pueden disolverse simplemente en interpretaciones”.²⁰⁴

Así, el autor comienza su denuncia hacia la primacía que ha habido por parte de las interpretaciones sobre los hechos durante el siglo XX. Ello ha llevado al olvido o destrucción de la ontología y del mundo. Por ejemplo Richard Rorty —exponente principal de la hermenéutica débil— sostiene que las cosas no existen fuera del lenguaje, o con mayor precisión, de los textos.

Se dice que la tesis es difícil de sostener, por lo que Rorty se decanta finalmente por decir que lo que importa es *conversar*, entenderse entre personas, todo ello con la ayuda de creaciones humanas

²⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 40.

²⁰⁴ *Ibid.*, 41.

como la poesía, la literatura, el cine: las interpretaciones. No obstante, al insertarnos en la *conversación humana*, estamos en la esfera donde ya no existe el ser, sino sólo las palabras para decirlo.²⁰⁵

Para contrarrestar la tesis de Rorty, Ferraris trata de esclarecernos el trabajo de Derrida. Y es que menciona que para quien *no existe nada fuera del texto* no significa que sólo tienen existencia los escritos, sino que con el fin de que se pueda percibir algo (revelándose como ser) debe estar escrito en cualquier parte.²⁰⁶ Con ello nuestro autor indica que fuera de las interpretaciones hay un mundo al que se hace referencia, y para que éste se pueda revelar es necesario el texto.

De esta manera cabe preguntarnos ¿cómo resuelve Ferraris el problema entre la ontología y la hermenéutica? A lo largo de la exposición vemos que no niega en ningún momento que ambas disciplinas choquen, por el contrario, cada vez más percibimos su tendencia por el rescate de la tesis aristotélica que sustente su trabajo.

Para ello rescata la noción de alma en el Estagirita, pues ésta se aferra a los entes sin identificarse con ellos, además de que hay una estrecha relación de representación entre entes y alma; si bien no explica a las cosas, nos rescata de caer en milagro o espejismo. Ferraris menciona que ella suministra el *software*, sin embargo, no puede crearse a sí misma el *hardware*, sino que este es el ser. Al respecto expone Maurizio Ferraris:

En suma, el *sentido* del ser precede, por una circularidad obvia y puesta de relieve, al *concepto* de ser; *al menos en su forma, la ontología es siempre una fenomenología, que a su vez, lo quiera o no, es siempre una fenomenología de la percepción*. En su génesis, no hay ser sin experiencia, y no hay experiencia sino como experiencia presente, como presencia cercana de algo para alguien; la ontología podrá por supuesto hablar legítimamente de Dios, de los ángeles o del ser que no es el ser del ente, pero su sentido no podrá nunca prescindir de la experiencia presente de la cosa, o sea, de un hecho que precede *de derecho* toda interpretación.²⁰⁷

3.2.1.3. Nuevo Realismo

En primer lugar, dibujamos algunas concepciones que tiene el autor italiano respecto a la relación entre hermenéutica y ontología. Con ello notamos que no comparte en ningún sentido el trabajo de Gadamer,

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 42.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 43.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 45.

pues éste considera que es en el lenguaje donde se manifiesta el ser, mientras que en Ferraris, el ser necesita de una realidad existente que lo fundamente.

Para entender el movimiento del Nuevo Realismo, específicamente el giro que le da Ferraris desde la hermenéutica, nos remitimos a su celebrado trabajo *Manifiesto del nuevo realismo*. Con él se responde a diversos cuestionamientos, entre los cuales destacan ¿Cómo surge el Nuevo Realismo? ¿Qué crítica esta nueva noción? ¿Por qué es considerada la filosofía del siglo XXI? Y sobre todo ¿Hacia dónde apunta este nuevo movimiento?

Sin duda, se trata de una reflexión bastante fresca, por lo que es necesario desarrollar de manera minuciosa los puntos esenciales que la componen. En líneas subsecuentes revisaremos cómo se plantea el Nuevo Realismo y contra qué combate su crítica.

3.2.1.3.1. De la posmodernidad al Nuevo realismo

En las primeras líneas del *Manifiesto del nuevo realismo* Ferraris habla de cómo surge ese nombre de Nuevo Realismo, éste se desprende cuando Markus Gabriel le pregunta en junio de 2011 cómo llamar a un congreso internacional sobre el carácter fundamental de la filosofía contemporánea.

Ahora bien, hay que destacar que el Nuevo Realismo hace referencia al carácter general de la filosofía, del mismo modo que el Manifiesto, pues según Ferraris, se trata de una analogía a las palabras que Karl Marx enuncia en su *Manifiesto comunista*, pues considera que este neorrealismo no es propio de un personaje, sino que se encuentra ya en un grupo amplio y que cada vez gana mayor terreno, justo como sucede con el comunismo en Europa.

Al igual que el comunismo, este movimiento realista tiene como enemigos a aquellos que conforman el antirrealismo, a saber: la hermenéutica, el posmodernismo, el “giro lingüista”, por mencionar algunos, pues éstos niegan, en su mayoría, una realidad concreta, un estado de cosas, ya que hay una predilección hacia el lenguaje —o como más adelante dirá el propio Maurizio Ferraris, las interpretaciones—, sobre la ontología o los hechos.

De esta manera, el Nuevo Realismo que se expone en el *Manifiesto* es la toma de razón de un viraje de experiencias histórico-políticas que han puesto en crisis los dogmas de la posmodernidad: “1.

Que toda la realidad está socialmente construida y que es infinitamente manipulable, y 2. Que la verdad es una noción inútil porque la solidaridad es más importante que la objetividad”.²⁰⁸

Y es que el posmodernismo ha entrado en una crisis que surge de ella misma, como más adelante lo revisaremos. Menciona Ferraris al respecto:

Los últimos años han enseñado una amarga verdad y ésta es que el primado de las interpretaciones sobre los hechos, la superación del mito de la objetividad, se ha cumplido, pero con la nada despreciable salvedad de que estos dichos no han tenido los resultados de emancipación profetizados por sus profesores.

La crítica de la posmodernidad a los grandes relatos del Iluminismo, Idealismo y Marxismo se han cumplido, no obstante, nos ha dejado parados sobre un pie en una tabla que mira al abismo, pues a lo que lleva el posmodernismo es a una manipulación mediática, donde mientras se tenga poder se puede hacer creer cualquier cosa.

Todas estas aseveraciones son posibles gracias a la reflexión en torno a la discursividad posmoderna que lleva a cabo nuestro autor italiano. Al respecto encontramos:

...la *ironización*, según la cual tomar en serio las teorías es índice de una forma de dogmatismo, debiéndose mantener respecto de las propias afirmaciones una separación irónica, manifestada gráficamente (y gestualmente, utilizándose los dedos índice y medio de ambas manos en el momento de la oralidad) para el uso de las comillas. La *desublimación*, esto es, la idea de que el deseo constituye, en cuanto tal, una forma de emancipación, porque la razón y el intelecto son formas de dominio, y la liberación se debe buscar en la pista de los sentimientos y del cuerpo, los cuales constituirían de por sí una reserva revolucionaria. Y, sobre todo, la *desobjetivización*, o sea, asumir que no hay hechos, sólo interpretaciones, y su corolario de que la “solidaridad amistosa” debe prevalecer sobre la objetividad indiferente y violenta.²⁰⁹

Al tomar una postura irónica se suspende la perentoriedad de todas las afirmaciones y se hacen evidentes los hechos, normas y reglas que son un mal en sí, pues resultan determinantes, postura que claramente no comulga con la posmodernidad. Con el uso de las comillas se da en nosotros un distanciamiento de aquellas afirmaciones, ya que se da por hecho que hay una realidad construida por

²⁰⁸ Ferraris, M. (2012) *Manifiesto del nuevo realismo*, primera edición. España: Herder. p. xii.

²⁰⁹ Ferraris, M. (2012) *Manifiesto del nuevo realismo...*, p. p. 5-6.

otros y que al ironizarla la hemos deconstruido, hasta agotar nuestro quehacer; más adelante dirá Ferraris que no sólo se trata de deconstruir, sino de construir.

Respecto a la desublimación es claro cuando se dice que el deseo constituye una forma de emancipación, con la corporalidad buscamos una revolución conservadora que remite a lo arcaico, a la infancia, a lo materno; muy distinto y contrario a lo que buscaba la Ilustración: salir de esa infancia y conducirse por la razón. No obstante, menciona Ferraris, en el caso de los *mass media* la revolución conservadora se manifiesta en una *desublimación represiva*.²¹⁰

Esta se da cuando el soberano otorga al pueblo libertad sexual, y obtiene no sólo la libertad que ha concedido, sino también todas las demás que se han asumido como privilegio. Por lo que podemos estar de acuerdo que “allá, cuando en los albores de la posmodernidad se anhelaba la posibilidad de una revolución deseante, hoy actúa una restauración deseante como elemento de control social”.²¹¹

Por último, la des-objetivización, ella aparece como la razón suficiente y motor político de la ironización y la sublimación. El hecho de negar la objetividad, la realidad y la verdad, transformándolas en un mal surge de la tripartita idea de la verdad, según afirma nuestro autor.

En primer lugar, tenemos que la verdad ya no es una antigua metáfora, es decir, una especie de mito donde el saber nos posee un valor emancipador, sino más bien se convierte en un instrumento de dominación o de embrollo, lo cual da como resultado radical el afirmar que no existe *la verdad*, sino únicamente un campo de luchas y fuerzas. En segundo lugar, al no haber una clara distinción entre mito y *logos*, es decir entre mundo verdadero y mundo aparente, se retoma al mito como un proyecto de una *nueva mitología*. Y, finalmente, está la idea kantiana radicalizada por la filosofía analítica la cual dice que no se puede acceder al mundo sino es a través de la mediación operada por esquemas conceptuales y representaciones —y según la cual se radicalizada en la posmodernidad y llega a ser construcción.²¹²

Al tener en cuenta todo esto, podemos entender la tesis de Ferraris cuando expone que la realidad se ha convertido en un *realitysmo* (de *reality* televisivo) y la crisis de esto conduce a la búsqueda de un realismo. Al respecto del realitysmo argulle:

²¹⁰ Ferraris, M. (2012) *Manifiesto del nuevo realismo...*, p. 16.

²¹¹ *Ídem*.

²¹² *Ibid.*, p. 19.

En vez de reconocer lo real e imaginar otro mundo por realizar en lugar del primero, pone lo real como fábula y asume que ésta es la única liberación posible: de modo que no hay nada por realizar, y después de todo no hay tampoco nada por imaginar, se trata, al contrario, de creer que la realidad es como un sueño que no puede hacer daño y satisface.

Al principio este movimiento no sólo es un producto de la posmodernidad, sino que es algo propio de ella, pues en un principio otorga la emancipación que se busca y no caemos en aquello contra lo cual está la discursividad posmoderna.

3.2.1.3.2. El movimiento realista

Al haberse posicionado el filósofo italiano frente a la discursividad posmoderna, insiste que el realismo es un movimiento que día a día crece con las reflexiones de los filósofos. Por ello menciona que dicha transformación realista se encuentra cimentada en tres puntos fundamentales,²¹³ los cuales caracterizan el ambiente filosófico en el que vivimos.

Según Ferraris, el giro lingüístico y una marcada inclinación realista de los filósofos contemporáneos, en comparación con generaciones pasadas, los ha hecho más sensibles a las razones del construccionismo y con el rol modelizante de los esquemas conceptuales respecto de la experiencia. Es decir, ya no hay una preminencia por los primeros, los cuales generan un idealismo, sino que hay una balanza entre unos y otros.

En segundo lugar, la declinación que tiene el giro lingüístico tiene que ver con el retorno a la percepción. En este caso nuestro autor italiano considera a la estética como una filosofía de la percepción y no de la ilusión, pues cree que dichas percepciones desbordan los esquemas conceptuales y que es muy difícil superarlos con la sola fuerza de la reflexión por más que queramos.

Finalmente, el movimiento de la filosofía contemporánea tiene como característica principal el relanzamiento o retorno a la ontología que, según nuestro autor, es la ciencia del ser, de la multiplicidad de objetos y que desde la percepción de lo social constituyen una dimensión de análisis independiente de las ciencias naturales.

²¹³ Cf. Ferraris, M. (2012) *Manifiesto del nuevo realismo...*, p. p. 26-28.

3.2.1.3.3. Ontología, Crítica e Iluminismo

Al adentrarse en el realismo que propone Maurizio Ferraris notamos que se ve sintetizado con tres conceptos, a saber: la Ontología, la Crítica y el Iluminismo. Con estas ideas nuestro autor pretende reaccionar a las falacias que componen la discursividad posmoderna: falacia del ser-saber, falacia del acertar-aceptar y falacia del saber-poder. En líneas subsecuentes trataremos de esbozar cada una de ella.

Al respecto de la Ontología dice:

Ontología significa simplemente que el mundo tiene sus leyes, y las hace respetar, no siendo la dócil colonia sobre la que se ejercita la acción constructiva de los esquemas conceptuales. En este punto, el error de los posmodernos se apoyaba en la falacia del ser-saber, esto es, en la confusión entre ontología y epistemología, entre lo que hay y lo que sabemos que hay.²¹⁴

En este sentido, Ferraris expone que la realidad *es*, independiente de nuestros esquemas conceptuales. Si bien no niega que necesitamos del lenguaje para conocer, insiste que los objetos existen por sí; a esto lo llama *inenmendabilidad*. Y que, si bien representan una limitación, ésta da el punto de apoyo que permite distinguir el sueño de la realidad y la ciencia de la magia.

Por otro lado, con la *Crítica* se pretende derribar la falacia acertar-aceptar, pues “los posmodernos asumían que la comprobación de la realidad consistía en la aceptación del estado de cosas existente, y que, recíprocamente (aunque con un salto lógico), el irrealismo y el corazón, más allá de los obstáculos, (eran) son de por sí emancipadores”.²¹⁵

No obstante, se dice que el realismo es la premisa de la crítica, mientras que al antirrealismo le es connatural el consentimiento. Debido a que este segundo por sus mismas reflexiones no sabe si de veras transforma el mundo o simplemente sueña o imagina que lo hace. Mientras para el realista “está abierta la posibilidad de criticar (con tal que quiera) y de transformar (con tal que pueda) con la fuerza del mismo motivo banal por el cual el diagnóstico es la premisa de la terapia”.²¹⁶ Por ello dice Ferraris que no se trata de quedarse en un estado irresponsable de la deconstrucción, sino que hay que dar paso a la *reconstrucción*.

²¹⁴ *Ibid.* p. 29.

²¹⁵ *Ídem.*

²¹⁶ *Ibid.*, p.30.

Y, finalmente, encontramos al *Iluminismo*. Con él, menciona Maurizio Ferraris, es necesario retornar a la idea kantiana del *sapere aude* o atrevete a pensar, el cual nos hacía salir del estado infante del saber, para generar así una emancipación y autonomía. Con esto se trata de derrumbar el ideal anti-iluminista que compone a la falacia saber-poder de la posmodernidad, la cual postula que el saber es una herramienta de dominación o sometimiento y que no ayuda en nada al acto emancipatorio.

3.2.2. Acercamientos y distanciamientos: Maurizio Ferraris y Mauricio Beuchot

En este breve apartado, al igual que con Dilthey, pretendemos enumerar ciertos puntos en los que convergen y divergen ambos autores, pues se tiene como finalidad el confrontar a la hermenéutica analógica con otras tradiciones hermenéuticas, para nutrir a la misma y generar mayores problemáticas para futuras investigaciones.

Por un lado, tenemos que ambos autores son contemporáneos, por lo que percibimos que las problemáticas interpretativas no son muy distantes unas de otras. Se hace evidente sobre todo cuando ambos autores postulan sus ideas respecto a la posmodernidad, las cuales abordaremos más adelante.

Como primer punto percibimos que al definir a la hermenéutica nuestro autor italiano recurre a las anomalías que se presentan a través de la historia de la misma, mientras que nuestro autor mexicano construye una conceptualización que en un momento determinado se acopla a las nociones analógicas. En este sentido, no negamos que uno u otro autor conozca la tradición hermenéutica, sino que uno parte de la problematización, mientras que el otro se prepara para problematizar.

Y es que, en el caso de Ferraris arguye que un problema de la historia de la hermenéutica es que se guía por el juicio de futuro, afortunadamente Beuchot no cae en él, sino que su percepción de la historia es distinta, él cree que la interpretación siempre se ha debatido entre univocismos y equivocismos, sin embargo, hay momentos lúcidos de la historia que marcan una tendencia hacia la interpretación analógica, y si bien no cae en el juicio de futuro que denuncia Ferraris, sí cae en una argumentación circular con lo unívoco, equívoco y análogo.

Otro punto que es necesario rescatar es respecto a la apertura de la hermenéutica. Veámos en el capítulo anterior que Beuchot postula una hermenéutica con principios abiertos que se modifican según la interpretación lo imponga, sin embargo, en el caso de Ferraris, la apertura se da en el momento

que acepta que la interpretación se da de forma metonímica, pues también se adapta conforme a lo que va a interpretar. Quizá en este sentido se vea mayormente limitada la hermenéutica analógica, ya que siempre va con el estandarte de la analogía, mientras que en el otro caso puede tomar distintas posturas interpretativas, siempre y cuando encuentren esa semejanza una con otra.

Así, vemos que en el caso de la universalidad y la hermenéutica, ambos autores encuentran esa característica de la interpretación, no obstante, sus consideraciones al respecto son bastante mesuradas. Evitan siempre caer en extremos, por lo que al hablar de la objetividad que ofrece, siempre es tomada con pinzas y bajo la advertencia de que es medianamente alcanzable y que con eso basta para poder comenzar a construir algún tipo de conocimiento o saber.

De igual manera hay una tendencia bastante marcada entre la hermenéutica y la ontología. Ambas posturas saben que es necesario el retorno de ella para poder tener un terreno firme donde caminen las reflexiones que de la filosofía emanan. No obstante, en este punto encontramos diferencias muy claras y evidentes. Sobre todo, al abordar la relación que se encuentra con el movimiento del nuevo realismo.

Es claro que, tanto en Beuchot como en Ferraris, hay una explícita denuncia hacia el movimiento posmoderno de la filosofía. Por un lado, el autor de la UNAM considera que las interpretaciones posmodernas han abusado de equívocidad, dando como resultado un sinfín de interpretaciones que llegan a la contradicción, por lo que no se puede hablar de algo concreto en ello, mientras que Ferraris considera que la posmodernidad ha recaído en ámbitos políticos y éticos que llevan a la manipulación del ser humano. Todo ello a causa de la pérdida de la ontología en la filosofía. No obstante, los dos autores resuelven ambas problemáticas cuando rescatan una referencialidad, es decir, cuando no sólo se remiten a las interpretaciones sino ligan, a modo de fundamento, a éstas con la realidad. Así la interpretación no es equívoca porque refiere a un mundo, ni tampoco la interpretación manipula, pues refiere a actos que no caen en la fábula.

Es justo esta denuncia posmoderna lo que los lleva a unirse al movimiento llamado Nuevo Realismo, punto central que interesa a la presente investigación. En el caso de Mauricio Beuchot hay una grandísima diferencia con Ferraris, ya que la tradición analítico-tomista pesa sobre los hombros de nuestro autor coahuilense. Al respecto encontramos que el Nuevo Realismo de Beuchot se le agrega analógico-icónico.

Como habíamos visto en capítulos anteriores, la mayor preocupación de Beuchot es el texto (entendido en su más amplio sentido) por lo que el realismo al que él apuesta debe estar dirigido al signo, a saber, el ícono. Por otro lado, debe mediar siempre entre lo que *es* y la interpretación, por ello es de corte analógico. No se puede caer en el extremo del ser de las cosas o hechos, de ser así estaría muy cerca de la filosofía analítica; por otro lado, tampoco se puede recaer completamente en las interpretaciones ya que se daría la razón al edicto nietzscheano que afirma que no hay hechos, sino sólo interpretaciones.

Al respecto encontramos en el *Tratado*:

En este realismo icónico no hay ni pura percepción ni interpretación. Se entiende aquí el *dictum* de Nietzsche “No hay hechos sólo interpretaciones” como significando no que sólo hay interpretaciones, que no corresponden a ningún hecho, pues no habría interpretación de nada. Más bien se entiende como significado que los hechos que conocemos son hechos interpretados. Es decir, que hay interpretaciones porque hay hechos, y que los hechos son para ser interpretados. Hay un momento de percepción, pero, sobre todo, un momento de interpretación en el conocimiento humano.²¹⁷

En este sentido, notamos que el realismo analógico-icónico de Mauricio Beuchot rescata la noción escolástica y la noción de signo de Peirce. Como veíamos en el primer capítulo, el ícono es el signo más completo que hace referencia a esa realidad independiente del signo.

Por otro lado, en el realismo de Beuchot se une la noción de verdad por adecuación, pues considera que la verdad por coherencia muchas veces está llena de ilusiones, mientras que la adecuación del signo con lo real se refuerza con el consenso, es ahí donde se empata con la verdad de la realidad.

Como vemos, ambos autores apuestan por el rescate de la metafísica u ontología para la filosofía, para ser más precisos para la hermenéutica. Creen que la realidad será el punto de apoyo del cual los filósofos deben partir para no caer en relativismo o manipulaciones.

²¹⁷ Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica...*, p. 216.

Consideraciones finales

Durante el primer capítulo de la investigación abordamos tres lecturas de Mauricio Beuchot sobre una triada de autores. En primer lugar, tenemos a Aristóteles, dentro de las líneas que corresponden a este filósofo encontramos una definición bastante amplia sobre el interpretar, la cual hace ver que dicho acto no sólo corresponde a la captación de sentido, sino que también refiere al acto de producción de sentido. Esta definición es de suma trascendencia para el trabajo hermenéutico de Beuchot porque además del contenido, vemos que es lograda gracias a un acto mediador que amplía su significado.

Posteriormente observamos la relación que hay entre signo, pensamiento y lenguaje, ello nos condujo a una teoría ontológica que parte del signo y la cual sólo puede ser conocida mediante el lenguaje, de este modo vemos que a Mauricio Beuchot le interesa el lenguaje convencional. Por esta razón pasamos a abordar cuestiones que son netamente del estudio de la lógica. Si ya observamos que es mediante el lenguaje que accedemos al signo, es necesario tratar las partículas que componen a dicho lenguaje, por ello es que nos ocupamos de las categorías sintácticas como el sujeto y el verbo para, posteriormente, pasar a la construcción de las proposiciones y finalizar con la argumentación.

Dentro del segundo apartado revisamos la lectura que tiene Beuchot respecto al filósofo medieval Santo Tomás de Aquino. Al igual que con el Estagirita, observamos la relación que se desprende en la interacción signo, pensamiento y lenguaje, llegando al conocimiento de que ambos autores guardan una estrecha relación, no obstante, al tratar la ciencia lógica tomista, observamos que muchos rasgos de ella son rescatados e insertados en la construcción de la hermenéutica analógica.

Finalmente llegamos a la lectura que el filósofo dominico tiene de Charles Sander Peirce, en este apartado abordamos la teoría semiótica del filósofo estadounidense. Revisamos, en primer lugar, lo que Peirce entiende por el signo, por lo que vemos que su concepción es de índole escolástica, pues tiene una semejanza casi absoluta con lo propuesto por Tomás de Aquino. En segundo lugar, al tratar a las ramas de la semiótica, percibimos que Beuchot le da mayor peso a la relación signo-objeto, pues de dicha interacción se desprende una ontología y una epistemología, pilares importantes para el trabajo filosófico de Mauricio Beuchot. En tercer lugar, observamos la división que se hace del signo en general, percibiendo por qué Beuchot se enfoca siempre en el símbolo y el ícono, pues ambos signos son los más completos en tanto su relación objeto, fundamento e interpretante. Finalmente, llegamos a

un concepto clave, la abducción, el cual toma relevancia ya que el filósofo dominico retoma ese modo de proceder argumentativo para la hermenéutica analógica.

Tras conocer los antecedentes intelectuales de Mauricio Beuchot, pasamos al abordaje de los antecedentes técnicos y la posterior construcción de la metodología hermenéutica analógica. Percibimos en este apartado que la construcción metodológica comienza mucho antes de 1997, año de la publicación del *Tratado*, observamos que existen textos donde Beuchot comienza a ensayar la metodología hermenéutica de la cual se ayuda para la interpretación de textos latinos coloniales. En dicho trabajo muchas de las nociones comienzan a asomar, no obstante, su fundamentación fuerte se da en el *Tratado de hermenéutica*.

Ya en el segundo apartado del capítulo abordamos la concepción que tiene Beuchot respecto a la columna vertebral de todo su trabajo, a saber: la analogía. Dicho modo de significación media entre el univocismo y el equivocismo. Esto, como lo vimos, es una constante en diversos trabajos del filósofo dominico, posteriormente profundizamos en cuestiones metodológicas, las cuales ahora observamos mayormente fundamentadas, además de que, tras el trato con sus antecedentes intelectuales, vemos de dónde salen diversas nociones y cómo son transformadas para el uso en la metodología hermenéutica.

Finalmente, en el apartado tercero del segundo capítulo llegamos a una constante, la relación que tiene la hermenéutica con la ontología. Vimos que su trabajo en el *Tratado* privilegia la ontología, para después trasladarse a un plano ético-político. Sin embargo, dentro de la investigación sólo nos abocamos al primero. Esto nos condujo a un estudio que hace Beuchot el cual llama la des-ontologización y ontologización de la hermenéutica. En el primero de ellos hace evidente que en el trabajo interpretativo actual hay un cierto olvido por la ontología, para ello hace una lectura de Gadamer y Vattimo. No obstante, menciona que hay autores que rescatan la ontología para la hermenéutica a partir de las nociones de sentido y referencia.

Es claro que Mauricio Beuchot se inserta en el movimiento de la ontologización de la hermenéutica, pues como observamos en el primer capítulo, el signo contiene esas características del sentido y la referencia, por ello es importante tener en cuenta de dónde se desprenden las nociones de Beuchot. Tiene en claro que el texto —el cual concibe como un signo complejo— tiene en sí una referencia a un mundo de textos y contiene un sentido que posibilita interpretarlo.

En el tercer capítulo de la investigación, como lo dice su nombre, llevamos a la hermenéutica analógica a la confrontación con dos tradiciones hermenéuticas. Al tener claros los principios epistemológicos que componen la metodología analógica observamos que contiene lo necesario para responder a cuestionamientos que otras tradiciones se plantean.

Como primera tradición abordamos la hermenéutica historicista de Wilhelm Dilthey. En ella se plantea el desarrollo de la comprensión como quehacer técnico que conduce, en primer término, a la interpretación y, posteriormente, a la realización de la hermenéutica como un cuerpo normativo que nos conduce nuevamente a la comprensión. En seguida, abordamos los esbozos que hace Dilthey para una Crítica de la razón histórica. Ahí se plantean categorías que permiten acceder al conocimiento objetivo de la historia.

Finalmente damos paso a un apartado donde confrontamos ambas hermenéuticas. Ahí, como observamos, las nociones y metodologías son distintas, no obstante, las finalidades son las mismas: construir una metodología que permita la comprensión, aunque en el caso de Beuchot se privilegian las interpretaciones, ya que ellas nos acercan a la comprensión. Lo mismo pasa con la universalidad hermenéutica, Beuchot no es tan tajante en ese sentido, sino más bien la virtud mediadora hace que nuestro interpretar sea más moderado.

Por último, confrontamos la hermenéutica de Mauricio Beuchot con la tradición hermenéutica de Maurizio Ferraris. Al exponer los puntos centrales que componen a esta segunda, partimos de la conformación de su definición, la cual nace de las anomalías que presenta el discurso histórico de la hermenéutica. Por otro lado, su metodología rescata diversas definiciones y considera que la labor interpretativa es dinámica, pues en cierto trabajo hermenéutico podemos hacer uso de varias concepciones que nos ayuden a llegar a la interpretación.

Por otro lado, abordamos la relación que hay entre la universalidad y la hermenéutica y la correspondencia que tiene con la ontología, pues el autor italiano también tiene una amplia preocupación por hacer un rescate de la ontología para la hermenéutica. Posteriormente revisamos la propuesta que hace del Nuevo Realismo, en ella se expone que surge como una necesidad ante la discursividad posmoderna, pues ésta al no tener una fundamentación real cae en la manipulación y la hace insostenible. Por ello denuncia el quehacer posmoderno, evidenciando las falacias en las que cae la posmodernidad, a saber: la falacia ser-saber, la falacia del acertar-aceptar y la falacia saber poder.

Finalmente, al igual que en el apartado de Dilthey, se hace una confrontación entre ambas hermenéuticas. En ella rescatamos la diferencia que tienen en su modo de proceder metodológico, pues como vimos, Beuchot siempre lleva el estandarte analógico, mientras que Ferraris tiene una conceptualización dinámica de la interpretación. Por otro lado, observamos que ambos autores se dirigen a la composición de un Nuevo Realismo, no obstante, el trabajo del autor dominicano tiene una amplia inclinación a la semiótica de Peirce.

Con lo anterior podemos destacar una serie de elementos que se desprenden del ejercicio de investigación en la presente tesis.

- a) La construcción de la hermenéutica analógica se puede rastrear desde los trabajos intelectuales que realiza Mauricio Beuchot de autores clave como: Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Charles Sanders Peirce, por ende,
- b) La hermenéutica analógica toma como fundamento elementos del pensamiento aristotélico-tomista, los cuales están dirigidos por una lectura de la filosofía analítica.
- c) La hermenéutica analógica nace ante la necesidad de interpretar textos propios del periodo Novohispano, por lo que,
- d) El desarrollo de la metodología hermenéutica es progresivo y tiene su culmen en el *Tratado de hermenéutica analógica*, los trabajos anteriores a este texto sirvieron como ejercicio de ensayo para Mauricio Beuchot.
- e) La originalidad de la hermenéutica analógica radica en su fundamentación analogista, aunado a la aplicación de nociones lógicas y semióticas.
- f) El trabajo de Mauricio Beuchot tiene una marcada tendencia hacia la ontología, por lo que su propuesta pone de relieve preocupaciones filosóficas actuales, de esta manera,
- g) La hermenéutica analógica se instala en el ámbito global de la filosofía.
- h) Al mismo tiempo, la interpretación analógica rescata finalidades propias de la hermenéutica en general que son observadas en trabajos como el de la hermenéutica historicista.
- i) Finalmente, la hermenéutica analógica responde de buena manera ante la nueva tendencia filosófica del Nuevo Realismo, partiendo desde los principios epistemológicos que conforman a la misma hermenéutica.

Referencias bibliográficas

Bibliografía

- Aristóteles (2015). *Tópicos* (trad. M Candel Sanmarín). Madrid: Gredos. p.p. 67-233.
- ——— (2015) *Analíticos* (trad. M. Candel Sanmarín). Madrid: Gredos. p.p. 335-588.
- ——— (2000). *Metafísica* (trad. T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos. p.p. 567.
- Beuchot, M. (1979). *Elementos de semiótica*, primera edición, México: SURGE. p.p. 307.
- ———. (1985). *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, primera Edición. México: Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas. p.p. 195.
- ———. (1991). *Estudios de historia y de filosofía en el México Colonial*, primera edición, México: Universidad Nacional Autónoma de México. p.p. 215.
- ———. (1992). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, primera edición, México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas. p.p. 191.
- ———. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial*, primera edición, Barcelona: Editorial Herder. p.p. 280.
- ———. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, primera edición, México: Facultad de Filosofía y Letras y Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Universidad Nacional Autónoma de México. p.p. 146.
- ———. (coord.) (2001). *Diccionario de humanistas clásicos de México*, primera edición. México: Universidad Nacional Autónoma de México. p.p. 246.
- ———. (2005). *Historia de la filosofía del lenguaje*, primera edición, México: Fondo de Cultura Económica. p.p. 328.
- ———. (2008). *Filosofía mexicana del siglo XX*, primera edición, México: Editorial Torres Asociados. p.p. 320.
- ———. (2008). *La filosofía y el lenguaje en la historia. Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua. Respuesta de Ramón Xirau*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Academia Mexicana de la Lengua, p.p. 59

- ————. (2013). *Historia de la filosofía medieval*, primera edición. México: Fondo de Cultura Económica. p.p. 227.
- ————. (2014). *Hermenéutica, analogía y símbolo*, segunda edición, México: Herder. p.p. 201.
- ————. (2015). *Paradigmas de hermenéutica e iconicidad*, primera edición, México: Instituto de Investigaciones Filológicas. p.p. 164.
- ————. (2015). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, quinta edición, México: Universidad Nacional Autónoma de México. p.p. 257.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y Los esbozos para una crítica de la razón histórica*, primera edición, España: Istmo. p.p. 247.
- Ferraris, M. (2004). *La hermenéutica*, primera edición, Madrid: Ediciones Cristiandad. p.p. 182.
- ————. (2005). *Historia de la hermenéutica*, segunda edición, México: Siglo XXI Editores. p.p. 365.
- ————. (2012) *Manifiesto del nuevo realismo*, primera edición, Santiago de Chile: Ariadna Ediciones. p.p. 120.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?*, primera edición, España: Herder. p.p. 173.
- Hurtado, G.(comp.) (2000). *Filosofía analítica y tomista. Diálogos con Mauricio Beuchot*. Primera edición. México: SURGE. p.p. 130.
- Leyva, G. (2018). *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática*, primera edición, México: Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Cultura. p.p. 1039.
- Mardones, J. M. y N. Ursúa (1982). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, primera edición, España: Fontamara. p.p. 260.
- Teodoro, M. (coord..) (2016). *El nuevo realismo: la filosofía del siglo XXI*, primera edición, México: Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo, Siglo XXI Editores. p.p. 280.

Revistas

- Beuchot, M. Bartolomé de las Casas y la liberación del indio por la defensa de los derechos humano. *Saber Novohispano III*. (núm. 3). p.p. 9-17
- ————. Elementos esenciales de una hermenéutica analógica. *Diánoia*, vol. LX (núm. 74). p.p. 127-145.
- Maldonado, R. (2004). La arqueología como método de análisis filosófico. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (núm. 2). p.p. 53-56.

Sitios Web

- Beuchot, M. (s/f). *Abducción y analogía*. [Consultado el 28 de julio de 2021]. Recuperado de: <https://www.unav.es/gep/AN/Beuchot.html>.
- Espinoza, D. (s/f). *Santo Tomás y Aristóteles*. [Consultado el 28 de julio de 2021]. Recuperado de: <https://www.carlosllanocatedra.org/blog-filosofia/santo-tomas-y-aristoteles>