

Sobre la oportunidad y necesidad de una hermenéutica analógico-icónica¹

Mauricio Beuchot, O.P.
UNAM, México

Introducción

En estas líneas trataré de presentar la conveniencia y oportunidad de una hermenéutica analógica. Primero daré algunas nociones sobre la hermenéutica, después unos breves pincelazos por su historia; luego hablaré mínimamente de la analogía y la iconicidad, que tiene mucho que ver con ella; y concluiré con algunas características que debe tener una hermenéutica tal, más de manera programática que como algo ya realizado, pues esta empresa está apenas en ciernes y le falta mucho por desarrollar.

Hermenéutica

La hermenéutica, como se sabe, es la disciplina dedicada a la interpretación de textos. La llamo disciplina, así muy en general, para no llamarla ciencia ni tampoco arte, y que pueda abarcar aspectos de ambas cosas. La interpretación es comprensión profunda, por eso requiere esfuerzo y un proceso. Y el texto puede entenderse como escrito, como hablado, como actuado, o incluso, al modo de los medievales, como la realidad, pues decían que el mundo es un texto. Por consiguiente, todo en principio es susceptible de ser visto como un texto, de ser abordado interpretativamente. Esto ocurre sobre todo en las ciencias humanas y sociales, entre ellas la filosofía; es donde más utilizamos la hermenéutica, donde más interpretamos textos, sean escritos, como en la filosofía, la literatura y el derecho, o hablados, como en la sociología y la antropología, o actuados, acciones significativas, como en la psicología y en la historia.²

Además, en estos tiempos nuevos, llamados de posmodernidad o tardomodernidad, es cuando más auge ha encontrado la actividad

¹ Conferencia leída en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, el 4 de octubre de 2000. Cf. M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM, 1999 (2a. ed.), pp. 7-22 y 45-57.

² *Ibidem*, pp. 7-22 y 45-57.

hermenéutica. Quizá sea síntoma del multiculturalismo, del caos cultural o de la falta de comunicación, a pesar de ser ésta la era de los medios masivos; lo cierto es que la hermenéutica se ha vuelto omnipresente en la filosofía, por obra de la tradición nietzscheana y heideggeriana, como lo vemos en Gadamer y su idea de la universalización de la hermenéutica, esto es, que la hermenéutica impregna todos los campos del saber; y ciertamente vemos que lo hace, por lo menos, en el de las llamadas "ciencias del espíritu" por Dilthey, aunque no faltan quienes dicen que incluso en las ciencias naturales y las exactas también tiene que verse la injerencia de la hermenéutica, pues, dadas las diferentes escuelas que ya han surgido en ellas, se necesita la interpretación también en esos campos del saber.

Un autor reciente, Gianni Vattimo, habla de que, en nuestra posmodernidad, el lenguaje común, la *koiné* o el esperanto, es la hermenéutica, así como en los años sesenta lo fue el marxismo, en los setenta el estructuralismo y en los ochenta la filosofía analítica.³ Todo mundo ahora echa mano a la hermenéutica, tal vez como un siniestro indicador de que ya no nos comprendemos del todo. Se siente en la producción filosófica más reciente la proliferación de la hermenéutica, a veces casi como una plaga. Pero es que tiene su valor, responde a la actualidad, y ha de ser ubicada en su lugar exacto.

Precisamente por eso conviene darse cuenta de que, con esa proliferación hermenéutica, se ha caído, dentro de la posmodernidad, en una hermenéutica relativista, demasiado subjetivista, que amenaza con volver todas las interpretaciones válidas, o la inmensa mayoría, al punto de que no sepamos cuál es verdadera y cuál es falsa. Se nos dice que ya no hay verdad, ni objetividad, que los límites se han caído, o que sólo sirven para ser transgredidos. Esta situación se ha dado como reacción contra un rigorismo anterior, el de la modernidad, el del racionalismo, el del cientificismo, el del positivismo e incluso eso se achaca al propio marxismo, y se le asigna como uno de los factores de su caída, a saber, el endurecimiento. Ahora se ve como representante de esa rigidez al positivismo, en algunos ámbitos de la filosofía analítica, y antes lo era el estructuralismo. De modo que la mayoría de los posmodernos surgieron desde una crítica al estructuralismo y a la fenomenología, de la mano de Heidegger y de otros autores como Benjamin y Adorno. Mas, como se ve, por huir de un extremo, absolutista, se ha caído en otro, relativista.

³ Cf. G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 9-10.

Podemos ver esta tensión como la pugna entre dos extremos, el univocismo y el equivocismo, sin que realice la mediación ningún tercero, que, entre ellos y en este caso, sería la analogía. Es el reinado de la equivocidad, del equivocismo, en forma de relativismo, subjetivismo, escepticismo y nihilismo, como reacción al reinado de la univocidad, del univocismo, en forma de cientificismo, racionalista o empirista, pero siempre duro e impositivo, lleno de orgullo y de presunción, hasta que ahora se encuentra caído, como estatua rota, paradigma quebrado, que llevó a los hombres hasta el cansancio, y, ahora, hastiados o lastimados por tanto rigorismo cientificista, han sacudido esa opresión, y se halla derribada con gran fracaso.

Pero la situación actual no es de ninguna manera mejor, tal vez hasta sea peor. Si hace pocos años, con el positivismo, casi nada era verdadero, por el cúmulo de exigencias que ponía para alcanzar alguna certeza, (primero la formalización lógica, y, una vez obtenida, si ello era alcanzable, se exigía después la verificación o, por lo menos, falsación empírica), ahora casi nada es falso; todo es visto como posible, como factible, pero con un dejo de indiferencia. Más con un gesto de que nada importa que con uno de que no es alcanzable la verdad. Aquí la *isostheneia* de los escépticos pirrónicos de la antigüedad parece sobrevolar las mentes posmodernas no tanto entendida como equipolencia de los juicios, según se tradujo en la latinidad, sino más bien como equivalencia o equidistancia de dos puntos de interés, polos que atraen lo mismo, porque ya no se quiere hacer esfuerzo intelectual, caídos como estamos en el marasmo de la sobrepoblación de ideas y teorías, que nos llevan a un escepticismo peor que el de la falta de información.

Equivocismo contra univocismo, afirmación de la ambigüedad como reacción contra la pretensión de lo claro y lo distinto, de lo medible y cuantificable. Por eso en esta situación se necesita volver la mirada a la analogicidad, que resulta ausente, se echa de menos, y es ahora cuando más precisamos de ella. Veamos, por eso, cómo creemos que puede ser incorporada a la hermenéutica. De hecho, podemos ver la historia de la hermenéutica como una lucha entre el univocismo y el equivocismo, pocas veces mediados o sintetizados por la analogía, por la analogicidad.

Un poco de historia

Ya desde los griegos, Platón habla en el *Ión* y en el *Epinomis* del hermeneuta como intérprete (esto es, como traductor) y como exégeta de los poemas, sobre todo homéricos, donde se depositaba mucho de la religión y aun de la cultura helenas. Pero, inclinado al

univocismo de lo ideal, por su doctrina de las formas puras y trascendentes, se burla del hermeneuta que interpreta esos textos en sentido figurado, alegórico; parece preferir la literalidad, no por nada tenía, como se ve en la *República*, un enconado recelo hacia los poetas y los que se acercan a sus moldes de pensamiento. Aunque usaba mucho los mitos, y se acercó a la analogía por ellos,⁴ predominó su lucha contra el devenir de los heracliteanos, y le pudo más su abuelo filosófico Parménides, jefe de los eleatas. Fue Aristóteles quien rescata la *analogía* de los pitagóricos, más la idea que el nombre, pues usa poco el término,⁵ pero aparecen otros equivalentes, como la predicación *prós hen* o *ad unum*, y ofrece una alternativa más viable que la de su maestro Platón, pero no fue seguida del todo. En efecto, en la época helenística o alejandrina, por obra de los escépticos, pero también de los estoicos y neoplatónicos, sobreabundó la hermenéutica equivocista, ya que se llegó a interpretar alegóricamente toda la herencia religioso-cultural de la Hélade. Tiempo precisamente llamado helenístico, en el que había una gran crisis cultural, por el marcado multiculturalismo que se daba. Ya no eran filósofos propiamente griegos, sino sirios, egipcios, judíos y de otros pueblos, que hacían filosofía griega, y que ya no tenían tan claro el mismo referente cultural. Ya no vivían como propio el legado de Homero y sus dioses, y lo interpretaban a través de otras religiones, mezclándolas con él, y alterándolo, propiciando así un equivocismo y un relativismo muy fuertes.

Inclusive podemos ver esto en los comienzos del cristianismo, más precisamente en la época patristica. Por una parte, está la escuela de Antioquía, que, tal vez por estar sumida en el desierto, privilegiaba una interpretación de la Escritura árida y austera, la literal, y rehuía la interpretación alegórica, simbólica o espiritual. Los antioqueños temían lo alegórico, por su equivocidad, con la que frecuentemente llevaba a la herejía; pero se refugiaban en una interpretación demasiado literal, demasiado univocista, seca y distante. En cambio, la escuela de Alejandría, con Orígenes a la cabeza, privilegiaba la interpretación alegórica, tal vez porque Alejandría era puerto de mar, con la lujuria y exuberancia de lo corpóreo e imaginativo. Pero condujo a muchas herejías y problemas; ahí está el propio Orígenes para atestiguarlo. Con todo, también deberíamos añadir que una exégesis literal, una hermenéu-

⁴ Cf. P. B. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris: Éditions Contemporaines, Boivin et Cie., 1948.

⁵ Cf. G. L. Muskens, *De vocis analogias significatione ac usu apud Aristotelem*, Groningae-Bataviae: J. B. Wolters, 1943.

tica unívoca, como la de Antioquía, a muchos los condujo a la heterodoxia, igual de lamentable que la nacida de la equivocidad. Tuvo que llegar San Agustín, aquel genio filosófico y teológico, y sobre todo santo, que logró el equilibrio de ambas tendencias. *Numerus, pondus et mensura*, tenía como lema suyo, tomado de los libros sapienciales, y con ello estaba realizando un equilibrio analógico, una proporción adecuada, diciendo que donde se podía buscar sentido espiritual o simbólico, había que buscarlo, y donde sólo se podía encontrar un sentido literal, había que contentarse con él. Pero potenciaba al máximo el sentido alegórico, sólo que sujetado por el límite o el amarre del sentido literal. Se veía ya la necesidad que tenía la hermenéutica de ser analógica.⁶

Tal vez voy a grandes rasgos, a enormes zancadas por la historia; pero es preciso ir así, por la premura. Ya en la Edad Media, hubo quienes privilegiaron el sentido alegórico, como los monjes, o esos canónigos regulares de San Agustín, que vivían como monjes, dados a la contemplación, como los de la Abadía de San Víctor, y entre ellos Hugo de San Víctor. Hay un pequeño opúsculo sobre la interpretación de la Escritura, atribuido a este autor, tal vez de alguien de esa abadía, en todo caso un discípulo suyo. Allí aborda Hugo la interpretación del libro de Job, y el solo comienzo le basta para hacer todo un dilatado tratamiento. Toma el texto inicial: "Hubo un hombre llamado Job, de la tierra de Hus, que, habiendo sido muy rico, se desplomó en tal miseria que, sentado en un estercolero, se rascaba la pus con un pedazo de teja". Y de inmediato dice: "El sentido literal es claro, pasemos al espiritual",⁷ que es como se llamaba al simbólico o alegórico. Así, en una sola línea da cuenta del sentido literal, y no puede esperar para pasar al sentido alegórico o espiritual. Él mismo lo justifica, tomando aquellas palabras de San Pablo (*II Cor.*, 3, 6) de que "la letra mata, el espíritu da vida". Así, el sentido literal, univocista, nos deja en la frialdad del alma, mientras que el simbólico le calienta el afecto y la vivifica por el éxtasis contemplativo. Pero este gusto por la alegoría está muy cerca del equivocismo, y a muchos les dio miedo. Cuando surge la escolástica, la exégesis, por reacción frente a los místicos, se vuelve muy de profesores, de esquemas rígidos, con lógica aplicada, con polémica dialéctica, científica, univocista. Hasta que San Buenaventura y Santo Tomás le dieron equilibrio y proporción, hermenéutica analógica la de ambos, y,

⁶ Cf. M. Beuchot, "La hermenéutica en S. Agustín y en la actualidad", en *Revista Agustiniana*, 38 (1997), pp. 139-156.

⁷ H. de S. Víctor, *De scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae*, en Migne, *Patrologia Latina*, 175, Paris: Garnier-Migne, 1879, col. 12BC.

según se dice que en la analogía predomina la diferencia, bastante diferente era cada uno de los dos: en San Buenaventura, más poeta, predominaba la hermenéutica alegórica, como herencia de los padres victorinos, y en Santo Tomás predominaba la exégesis literal, pero sin renunciar al gozo poético de la alegoría y el símbolo. Era una hermenéutica analógica, que ponía en la justa proporción (que es lo que significa *analogía*) al sentido literal y al sentido alegórico, según el texto del que se tratara.

Pero en el Renacimiento, con el Humanismo, puerta de la modernidad, se relegó la hermenéutica alegórica, por su peligro de ambigüedad, y como búsqueda del ideal univocista, ya sea en la exégesis bíblica, con el olvido del sentido simbólico por parte de los reformados, ya sea en la filología, que nacía como ciencia, y que buscaba el sentido literal en los autores clásicos: lo que verdaderamente habían dicho, con la objetividad de ciencia nueva. Mas surge como reacción un tiempo equivocista, el Barroco, al menos con el peligro de la equivocidad, por la proliferación de alegorías, símbolos, emblemas, estudio de los mitos, ahora de varias religiones, jeroglíficos y enigmas, como en el célebre Kircher, jesuita iluminado y ocultista a la vez, hermético o hermetista, muy cercano al espíritu hermenéutico. Ya de hecho en el Barroco hubo una gran búsqueda de la analogicidad, tanto en los jesuitas, a los que se les atribuye el Barroco, por la Contrarreforma, por ejemplo en Suárez, con un tipo especial de analogicidad; como en los dominicos, que también contribuyeron, como en Francisco de Araújo, defensor del Cardenal Cayetano frente a los suarecianos, y en Juan de Santo Tomás, el gran semiótico. Y tal vez, aunque de una manera extraña, se encuentra en Juan Bautista Vico, que trató de hacer una nueva síntesis de literalidad y alegoría en su ciencia nueva, la historia y la filología, cabezas de las humanidades, frente a la otra ciencia nueva, la de Galileo, la físico-matemática, que también surgía. Contra Descartes y la crítica, Vico propone la retórica. La retórica era la hermenéutica, pues, como ya había hecho conciencia San Agustín, lo mismo que servía para expresar servía para leer, o, como diríamos ahora, lo mismo que sirve para encodificar sirve para decodificar, para interpretar. Tiempo de analogía, pero que duró poco, que fue efímero.

Y surge la Ilustración, que propone la ciencia, con su racionalismo y su empirismo, a veces irreconciliables, tanto como lo analítico y lo sintético, las verdades de razón y las verdades de hecho, tan separadas como el cuerpo y el alma de Descartes. Pero se iban a conectar por la glándula pineal, donde la sangre se hace delgada y los espíritus vitales se hacen sutiles. En efecto, la Ilustración tuvo dos hijos, hijos gemelos, pero contrarios; nacidos casi por los mismos años, o uno un poco

después que el otro: el romanticismo y el positivismo. Hijos de un mismo padre, fueron, sin embargo, enemigos. El romanticismo propició una hermenéutica equivocista. Curiosamente, fue el romanticismo cuando resurgió la hermenéutica, sofocada por la modernidad y la Ilustración. Resurge sobre todo con Schleiermacher, aquel genial filósofo y teólogo romántico que interpretaba a los griegos y la Biblia (como si fuera un medieval). En su interpretación usaba como instrumento el sentimiento: el *Gefühl*, como él decía, y mediante él se zambullía en el texto, hacía inmersión empática en el mundo del autor, y decía conocerlo mejor de lo que ese autor podía conocerse a sí mismo. Pero en sus exégesis bíblicas fue cayendo en un relativismo cada vez más grande. Primero decía que todas las confesiones cristianas eran lo mismo, tenían la misma intención de comprender y vivir las palabras de Jesús; pero al final de su vida todas las religiones valían exactamente lo mismo, todas eran igualmente buenas y daban la misma salvación. Como se ve, la hermenéutica romántica es de un equivocismo muy extremo. A ella se opone lo que, como una caricatura, se podría llamar la hermenéutica positivista, pues de hecho no es hermenéutica, ya que ésta tiene lugar sólo donde hay polisemia, plurivocidad, y no donde sólo cabe un único sentido, como en la univocidad. Ellos exacerbaron el ideal de claridad, de exactitud, y sólo admitían una sola lectura, una sola interpretación. Me parece que el paradigma de ello es John Stuart Mill, en su obra *A System of Logic*, donde pide con insistencia efectuar definiciones exactas de las palabras que usamos y ofrecer argumentaciones rigurosas de nuestras tesis, de modo que no quede ambigüedad alguna.⁸

Algo semejante vemos en el siglo XX. A una corriente univocista ha seguido otra equivocista. El positivismo atravesó todo el siglo XIX y llegó a los principios del XX más fuerte y recrudescido. Hacia los años 30, en una de las etapas de la filosofía analítica, adquirió el nombre de neopositivismo o positivismo lógico. Fue allí la eclosión del ideal de pureza epistemológica, ya que se buscaba, mediante la lógica matemática, como método perfecto, lo que se llamaba la mejor teoría, es decir, la mejor interpretación; pero no convivía con otras, sino que tenía que ser única, era la sola interpretación válida, desbancaba a todas las demás. Aquí el univocismo, según puede verse, alcanzaba grados muy altos, con la pretensión de un lenguaje lógico perfecto y el

⁸ Tanto para la hermenéutica "romántica" de Schleiermacher, como para la hermenéutica "positivista" de Mill, cf. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM, 1997, pp. 27-46.

ideal de la ciencia unificada.⁹ Algo parecido encontramos en el estructuralismo, que, habiendo comenzado con una pretensión muy grande de científicidad, fue poco a poco cayendo en un relativismo y un subjetivismo muy grandes también. Pero, como reacción a esas pretensiones de univocidad de la analítica y del estructuralismo, en el propio seno de esas corrientes comenzaron a surgir pensadores rebeldes que ahora son conocidos como posmodernos, o vinculados con el movimiento de la posmodernidad. Autores que atacan esa pretensión de una única verdad, de una ciencia exacta o estricta, y minan el conocimiento al punto de decirnos que no hay verdad, que todo es relativo y que no hay nada universal ni necesario. Inclusive han apoyado al estructuralismo en su destrucción del sujeto, en su hacer desaparecer al hombre en las mismas ciencias humanas, como lo hizo Michel Foucault. O han atacado la fenomenología a la par que al estructuralismo, como Jacques Derrida, quien acusa de *logofonocentrismo* al Occidente, y propone la *gramatología*, esto es, la escritura como anterior a la voz, pero casi sin sentido, como una mera traza que se pierde. Otros, como Vattimo, retoman a Nietzsche y al segundo Heidegger, y nos hablan de una metafísica débil, infectada de nihilismo, que acompaña al ser en su muerte lenta y poco a poco va a desaparecer. En la misma filosofía analítica, alguien que ya se llama post-analítico o neo-pragmático, como Richard Rorty, sostiene un particularismo y un contingentismo muy fuertes, de modo que no cabe metafísica alguna, sino solamente la mera lingüisticidad, el giro lingüístico de la filosofía.¹⁰

De hecho la hermenéutica reciente ha querido asesinar a la metafísica, devorarla, en aras de una relativización y particularización en la que no cabe nada universal, ni esencias ni principios, porque son violentos y no permiten la diferencia, que es lo que ahora defienden todos, hasta casi desear la muerte de toda identidad o mismidad. Es cuando hace falta una hermenéutica analógica. En el estira y afloja de la lucha de esos univocismos y equivocismos a ultranza, hace falta algo que conduzca a cierto orden, que lleve a algún equilibrio, y esto le toca al pensamiento de la proporción, de la proporcionalidad o equidad, cual es el pensamiento analógico.

Ya ha habido intentos en ese sentido. A mí me ha gustado mucho la empresa intelectual de Paul Ricoeur, pero me parece que se

⁹ Cf. J. J. Acero, *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid: Cincel, 1985, pp. 127 ss.

¹⁰ Cf. M. Beuchot, *Hermenéutica, posmodernidad y analogía*, México: Universidad Intercontinental - Miguel Ángel Porrúa, 1996.

queda corto.¹¹ Sin embargo, marca un camino, a pesar de que no se da cuenta de que, al no avanzar, está permitiendo cierta desviación. Ricoeur llega, en sus profundos estudios sobre la hermenéutica de Dilthey, Heidegger y Gadamer, a la captación de que la metáfora es lo más difícil de interpretar, y por ello es la cruz y aun el núcleo de una teoría de la interpretación. Pone como paradigma hermenéutico la interpretación de la metáfora, el acto interpretativo más complejo, en el que se juega y hasta se lucha por rescatar el sentido metafórico más allá del sentido literal. La interpretación metafórica vive de la dialéctica o pelea a muerte entre el sentido literal y el sentido metafórico. Es muy hermosa la propuesta de Ricoeur. Pero hay un peligro, y es que la metáfora es, ciertamente, una forma de la analogía, pero la más cercana a la equivocidad; la que, si no se tiene mucho cuidado, nos puede hacer caer en una hermenéutica equivocista como la del romanticismo, por huir de la hermenéutica literal del positivismo, condenada a la univocidad.

Debido a eso, busqué algo que me hiciera escapar del peligro equivocista de una hermenéutica que tenía como modelo la metáfora, la interpretación tan compleja de lo metafórico. Además de la metáfora había que contar con la metonimia. Así como la metáfora, que es transformación de sentido, es la raíz de la poesía, así la metonimia, que es pasar del efecto a la causa y de la parte al todo, o sea, es explicar y universalizar, nos provee las bases de la ciencia. Y ambas, metáfora y metonimia, a pesar de que son dos figuras poéticas y retóricas, fundan nuestro discurso humano.

Metáfora y metonimia como aspectos de la analogía

Pues bien, había que recuperar la metonimia, para que anduviera con su hermana, la metáfora. No bastaba la hermenéutica ricoeuriana, pues se centraba demasiado en la metáfora y dejaba fuera la metonimia. Pero, como ya habíamos visto, la metáfora es una parte de la analogía, la de proporcionalidad impropia o metafórica, sólo una parte de ella. Y se nos mostró allí que, precisamente, la analogía de proporcionalidad propia y, mucho más, la de atribución, cumplen funciones metonímicas en el pensamiento, son la parte de metonimia que necesitábamos adjuntar a la metáfora, para no quedarnos en un pensamiento tan débil. Como todos sabemos, fue Nietzsche el que adjudicó a la metáfora el

¹¹ Expongo el pensamiento de Paul Ricoeur en M. Beuchot, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla (México): Universidad Autónoma de Puebla, 1989.

origen de toda lengua; Heidegger insistió en ello en su segunda etapa, en sus estudios sobre este autor y sobre el poeta Hölderlin; y el culmen llega con Derrida, para el cual no sólo todo lenguaje es metafórico, sino que no hay la posibilidad de una metafórica o disciplina que nos haga entender la estructura y función de las metáforas.

La posmodernidad, muy influida por Nietzsche y Heidegger, es, en efecto, una eclosión de lo metafórico. Pero tenemos que salvaguardar algo de la metonimia, de la metonimicidad que permita al pensamiento superar el conocimiento y lenguaje subjetivos para remontarse a lo universal y explicativo. De otra manera no saldremos del marasmo actual del relativismo, del subjetivismo y del nihilismo. Necesitamos una hermenéutica distinta, que evite el univocismo de los científicos y el equivocismo de los avatares de la posmodernidad. Una hermenéutica analógica. Una que recupere ese instrumento maravilloso que encontraron los pitagóricos, la *analogía* o proporción, y la descubrieron precisamente cuando chocaron con los números irracionales, para domeñarlos o domesticarlos sólo de manera indirecta, aproximativa, titubeante y firme a la vez. La analogía que Aristóteles usa para hablar del ente, que se dice de muchas maneras, que se aplica en todos los ámbitos según proporción, al igual que la de los pitagóricos, hace lo inconmensurable un poco más conmensurable. Y, participando de este vértigo, Santo Tomás lo aplica no sólo al ente, sino al ser, al *actus essendi* como raíz de las cosas, y también al conocimiento de Dios, tanto por proporcionalidad como por atribución. E incluso por proporcionalidad impropia o metafórica, pues dedica un artículo, al comienzo de la *Suma Teológica*, para demostrar que de Dios es posible y a veces necesario hablar con metáforas. El maestro Eckhart privilegiará la analogía de atribución, por la visión jerarquizante y neoplatónica que tiene; pero era la analogía, en ese uso particular, la que evitaba que pudiera tachársele de panteísmo, o de cualquier herejía; quienes lo acusaron no supieron oírlo ni leerlo. Y el Cardenal Cayetano llevó la doctrina de la analogía, tan útil para la metafísica, a sus esquemas lógicos tan precisos, gran lógico formal, casi formalista, en el cuadro que más manejamos: analogía de desigualdad, analogía de atribución, de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia o metafórica. Pero, como se ve, en esa formalización de la analogía, juegan la ciencia y la poesía, lo metonímico y lo metafórico, lo ontológico y lo hermenéutico.

Más que un acto de interpretación metafórica, como quiere Ricoeur, la hermenéutica necesita un acto de interpretación analógica, que trascienda la metafísica y permita la intervención de la metonimia. La metáfora privilegia el sentido alegórico; la metonimia privilegia el

sentido literal en la interpretación de los textos. Es el ideal de Santo Tomás en su exégesis. Aplicada en la actualidad a la hermenéutica, superaríamos la pugna entre Umberto Eco y Richard Rorty, el primero defendiendo a ultranza el sentido literal, en la línea de la pragmática analítica, y el segundo sosteniendo que toda lectura es alegórica, en la línea de un neo-pragmatismo post-analítico, y de hecho post-moderno, pues llega a decir que los textos no se interpretan, se usan.¹² Es decir, los leemos subjetivamente y los acomodamos a lo que nos interesa. Y ya habla como Derrida, deconstruye los textos, sin darse cuenta de que lo que verdaderamente deconstruye la univocidad no es quedarse en la equivocidad, sino, mediante el paso por la equivocidad desde la univocidad, alcanzar la analogía.

Analogía e iconicidad

Y ahora unas breves palabras sobre la iconicidad, para que se vea por qué y cómo embona la analogía con el ícono, de modo que pueda hablarse de una hermenéutica analógico-icónica. Estamos en la época de la imagen, del ícono. Pero se nos olvida que el ícono es lo análogo. Así se lo presenta en la semiótica, sobre todo en la del genial Charles Sanders Peirce.¹³ La iconicidad es la analogía para él, y lo análogo tiene la potencia cognoscitiva de lo icónico. El signo icónico, en efecto, es el que más hace conocer, el que más da a comprender, en comparación con los demás signos, porque no tiene la simplicidad del conocimiento inmediato, con lo cual sería de escasa información, pero tampoco tiene la diseminación o disgregación de lo que se escapa hasta el infinito. Ocupa un lugar intermedio, cual compete a lo análogo, entre la univocidad y la equivocidad.

En efecto, recordemos que Peirce adjudica al signo, como primera clasificación, la que lo divide en índice, ícono y símbolo. El índice es el signo inmediato, el signo natural, unívoco, porque tiene una relación directa o causal con el significado; por ejemplo, un grito en la calle designa que hay alguien que lo profirió, el humo designa el fuego, las nubes el agua y la huella en el barro el paso del animal. En cambio,

¹² Cf. R. Rorty, "El progreso del pragmatista", en U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 112 ss.

¹³ Cf. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931-1966, 2.299 y 2.247-9; T. A. Sebeok, *Signos: una introducción a la semiótica*, Barcelona: Paidós, 1996, p. 44.

en el polo opuesto, está el símbolo, que Peirce entiende en el sentido original que le daban los griegos, especialmente Aristóteles, de signo arbitrario y convencional, y por lo tanto equivoco, cuyo ejemplo más típico es el lenguaje. No lo ve, pues, en el sentido que dan al símbolo autores como Cassirer o como Ricoeur, que lo ven como el signo más rico. Este sentido enriquecido del símbolo compete, según Peirce, al ícono, que es algo intermedio, no tiene la univocidad del índice, pero tampoco la equivocidad del símbolo, sino que está entre ellos, es análogo, analógico.

Y precisamente esta analogicidad o carácter análogo del ícono se ve en la división del mismo que hace el propio Peirce, pues lo divide en imagen, diagrama y metáfora. Los tres son formas del ícono, y los tres son análogos. La imagen es analógica, porque nunca es copia, duplicado perfecto, aunque es lo que tiende más a la univocidad. En cambio, el tipo de ícono o de análogo que más tiende a la equivocidad es la metáfora, como todos lo sabemos, pues es la que más corre peligro de ambigüedad. Y el diagrama sería el ícono más ícono, el ícono más análogo, el análogo más propio, porque la misma analogía es análoga, se predica de sí misma sin paradoja ni falsedad. El diagrama tiene algo de misterioso, y puede ser desde un esquema hasta una fórmula, pero siempre contiene *in nuce*, como virtualmente, la realidad que designa o significa.

Pero, sobre todo, como nos dice Peirce, el ícono es el signo del que, viendo un fragmento, vemos el todo. Al ver una parte suya, un detalle, nos lleva como de la mano y nos hace ver la totalidad que lo conforma. Es decir, tiene un carácter metonímico o, como él decía, abductivo, que nos hace pasar de la parte al todo, del elemento al sistema, de lo particular a lo universal. Y ahora estamos en la época del fragmento, pues a esta posmodernidad se la llama el tiempo de la fragmentación, del archipiélago de pequeñas islas dispersas, como si fueran a la deriva, como si no tuvieran integración posible en orden alguno. Ahora es cuando más se necesita esta analogía de la iconicidad, para congregarse lo disperso, para reunir lo disgregado, para dar ciertos perfiles a lo difuso.

Características de la hermenéutica analógico-icónica

Y, como hemos visto que la iconicidad es la analogía, al hablar de una hermenéutica analógico-icónica, lo que en realidad de lo que estamos hablando es de una hermenéutica analógica sin más. Por eso pasaremos ahora, acercándonos ya al final de nuestro discurso, a señalar algunas características de dicha hermenéutica en concreto, aunque

todavía de modo muy programático, a establecer con mayor precisión, pero que mientras tanto nos dirán algo de ella y nos indicarán cómo ha de funcionar.

Una hermenéutica analógica, poniendo en ejercicio un acto analógico de interpretación, no sólo equilibra el sentido alegórico o simbólico con el literal, en su justa medida o proporción, sino que evita tanto el absolutismo como el relativismo en la interpretación. Evita el absolutismo unívoco de la interpretación analítica, para la que sólo hay una interpretación posible como válida, sin caer, como muchos posmodernos, en el relativismo equivocista de que todas o casi todas las interpretaciones son válidas, porque son diferentes e inconmensurables, todas complementarias unas de las otras. Una hermenéutica analógica, con su idea de la analogía de atribución, que es jerarquizante o gradual, permite varias interpretaciones posibles como válidas, pero según una jerarquía, de modo que se pueda evaluar a unas como más cercanas a la verdad textual, y a otras como alejándose de ella, hasta un punto a partir del cual se van hundiendo en la incorrección y la falsedad. Nos permite abrir el abanico de la verdad, de las interpretaciones verdaderas, sin caer en la interpretación infinita, que no cesa, pero que no lleva a una riqueza interpretativa, sino al caos. Nos permite criticar, decidir cuándo estamos frente a una interpretación correcta y cuándo frente a una que no lo es.

Finalmente, una hermenéutica analógica nos permite superar el relativismo extremo de hoy en día y salvaguardar algo de universalidad, de modo que se recupere y aun se renueve la ontología o metafísica.¹⁴ En efecto, ahora se habla mucho del relativismo como inconmensurabilidad. Las culturas son inconmensurables, los códigos axiológicos o éticos son inconmensurables, casi hasta los individuos entre sí llegan a serlo. Cada quien lo suyo, y nada se le puede decir ni criticar. Pero precisamente el origen de la analogía, en los pitagóricos, según lo vimos, fue para hacer mínimamente conmensurable lo que se mostraba como inconmensurable, lo irracional. La analogía es el método adecuado para reducir la inconmensurabilidad, para reducir la irracionalidad. Lo hace estableciendo, como sabemos, universales más abiertos, menos rígidos, por lo que el Cardenal Cayetano, en su célebre opúsculo *Sobre la analogía de los nombres*, los llamaba universales imperfectos, porque tenían que atender a las particularidades y a las diferencias. Universales análogos, contruidos *a posteriori* y no tanto *a priori*, como una imposición de lo claro y lo distinto.

Una hermenéutica analógica resquebraja el relativismo, y nos

¹⁴ Cf. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, ed. cit., pp. 71-90.

asegura una conmensuración alcanzable para reunir lo disperso y congrega lo fragmentado, ahora que vivimos en la época del fragmento. Integra respetando diferencias, permite interpretaciones de los textos con riqueza de matices, discierne la exactitud frente a lo ambiguo y crea un recinto para lo objetivo, aun cuando no sea completo. Además, esa suficiencia en la objetividad se alcanza y se comprueba en la intersubjetividad, sin que se reduzca a ella. Se necesita el diálogo para establecer y probar el uso adecuado de la analogía. Mas no es el diálogo solo, entendido como mero acuerdo o convención que lleva a la verdad, sino el diálogo en su referencia a la realidad, a los hechos, a las cosas que señala el texto. Nuestra interpretación de los textos, nuestro acto de habla y de lectura hermenéutico-analógica no será verdadero porque nos ponemos de acuerdo, sino que nos ponemos de acuerdo porque es verdadero, ese consenso es mero índice de haber alcanzado la verdad textual lo más que se pueda, de una manera, pues, no sólo coherentista ni pragmática, sino de manera semántica o correspondentista, como cumple al aristotelismo-tomismo.

Conclusión

En conclusión, en esta época hermenéutica, de giro lingüístico, tanto analítico como posmoderno, es necesario explorar un modelo analógico de interpretación. Más allá de los modelos univocistas y equivocistas, e incluso más allá del modelo metafórico de Ricoeur. Para ello tenemos la teoría de la analogía, que viene en nuestra tradición, desde los pitagóricos, pasando por Aristóteles, por Santo Tomás, por Cayetano, hasta llegar a nuestros días. En México, uno de los que más usó la noción de analogía fue Octavio Paz. Ciertamente lo aplicaba a la poesía, pero nos indica la necesidad que de ella existe hoy. El dice en un célebre verso suyo, que apunta a nuestra caótica situación cultural presente, en la que los hechos son aplastados por las interpretaciones:

...reposan a la sombra de sus nombres
las cosas.¹⁵

Pero, como necesitan revivir, me gustaría añadir lo siguiente: llega el hombre, las toca con la analogía, y ellas despiertan.

¹⁵ O. Paz, "Entre irse y quedarse", en *Cuadernos de Literatura*, México, 1 (1976), p. 16.

Interculturalidad y globalización

Dina V. Picotti

Universidad Nacional de La Matanza

Deseo referirme bajo este título al aporte, digno de mención, de dos planteos filosóficos interculturales, que ahondan en la exploración y configuración de un pensar que se propone asumir las diferentes formas de vida o culturas, presentándose como alternativa en el actual contexto globalizado.

Uno de ellos, cuyo título asumo para este comentario, pertenece a la obra de Raúl Forner Betancourt, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, IKO/Edit.Dei, Frankfurt 2000, quien además es director de la serie "Tradiciones pensantes en diálogo", en la que se insertan las dos publicaciones. Reúne doce trabajos que si bien fueron escritos en tiempos y ocasiones diversas, como lo menciona el Prólogo, responden sin embargo a la misma preocupación de contribuir al despliegue del planteo de la filosofía intercultural, en la doble y complementaria perspectiva de un perfil teórico propio y definido, como también de un movimiento crítico práctico capaz de orientar en la tarea de hacerse cargo de la realidad histórica y de proponer alternativas posibles frente a la mayor fuerza que actualmente incide en el mundo, cual es la política neoliberal y sus estrategias de globalización. Y tal como lo indica el subtítulo, se trata de ejercicios en el pensar y hacer interculturales, en tres frentes de desafío global:

Uno primero es el desafío a las culturas, con la propuesta de un diálogo filosóficamente fundado, como perspectiva de respuesta. Se trata de poner en práctica un pensar, que estando al nivel de las exigencias reales del diálogo de las culturas, transforme la filosofía desde esta experiencia de interfecundación recíproca, para responder mejor a los desafíos actuales y contribuir a planificar un mundo transformado interculturalmente. Tiene por lo tanto en cuenta el marco histórico en el que se lleva a cabo, determinado por el proceso que suele llamarse de "globalización", resultante de una política que se expande como única opción civilizadora, único proyecto, que no tolera por lo tanto diferencias culturales con planes alternativos ni en Occidente ni en otras regiones del mundo, sino reduce a una única cultura del mercado y el consumo; una ideología totalitaria que sustrae el eje estructural básico para cualquier desarrollo propio, el punto de vista desde el cual el tiempo y el espacio cobran sentido; una hegemonía de poder que procede desde lo económico a lo militar, pasando por el control de los organismos internacionales, y se expande con una fuerza uniformadora de tal potencia que está marcando un proceso de colonización sin precedentes. Cuestión previa será la