

EL CAMINO DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Una conversación con Mauricio Beuchot

RESUMEN

Mauricio Beuchot, creador de la hermenéutica analógica, una nueva disciplina filosófica, es entrevistado por el autor. Desde el campo de la filosofía latinoamericana, la nueva disciplina ha mostrado su rendimiento al ser capaz de dialogar con diferentes posiciones y abrir nuevos caminos de investigación. El artículo se centra en este intento de crear un nuevo método.

Palabras clave: hermenéutica analógica, filosofía latinoamericana.

ABSTRACT

Mauricio Beuchot, creator of analogical hermeneutics, a new philosophical discipline, is interviewed by the author. Within Latin American philosophy, this new discipline has proved to be able to understand different positions, while providing new research paths.

The article follows his attempt to create a new method.

Key Words: analogical hermeneutics, Latin American philosophy.

1. Comprender, explicar, comprender

El trayecto en una de las cinco líneas de transporte interno de la universidad es una imagen de México: mucha gente en un paisaje de lava sobre el que crecen plantas y edificios, con vigor tropical. Mauricio Beuchot nos recibe en su despacho de la UNAM.

¿Qué hace aquí, desde hace 25 años? Dialoga. Su intento de hacerse otro con el logos del otro lo ha llevado a enriquecerse con los aportes de varias escuelas y proponer el suyo propio: la hermenéutica analógica. En ella se centra nuestra conversación.

LB: ¿Te parece que los pasos de la hermenéutica analógica se pueden expresar como comprender, explicar, comprender?

Comprender

MB: Si el camino es ese, el primer comprender se puede iluminar desde la ἐπαγωγή –inducción– aristotélica. Santo Tomás usa la palabra *inchoative* para describir el cómo de este momento; para él, *intellectus est rationis principium ac terminus*. Este paso, *Verstehen*, se relaciona con el νοῦς, de Aristóteles.

LB: De Platón, agregaría yo.

Explicar

MB: El explicar, ἐπιστήμη, *ratio*, es el punto fuerte de la filosofía de la ciencia actual, y de la filosofía analítica en general. Esto se ve claro no sólo aquí, en México, sino en todo el mundo.

Wittgenstein distingue decir de mostrar; este paso corresponde al decir. Aparece al final del *Tractatus*.

Comprender

El comprender, como resultado (aunque pueda dar lugar a otros caminos), es lo que Wittgenstein llama mostrar.

Es el momento de un νοῦς o *intellectus* más desplegado, más penetrante que el primero, que, como decíamos, era incoativo.

En esta línea se ubican, además de los autores clásicos, los posestructuralistas, por ejemplo Ricoeur, por otra parte, intentó unir estos pasos.

2. El qué

LB: ¿Cuál es el lugar de la intuición en el comprender?

MB: Pienso que son lo mismo; hay que precisar, sin embargo, el sentido en que usamos la palabra intuición: no se trata de la intuición sensible (ni la excluye) ni de una intuición emocional como la que quiere Scheler.

LB: ¿La hermenéutica es un método?

MB: Gadamer piensa que no.

MB: Sólo aceptaría hablar de método poniéndolo muy entre comillas. Ricoeur es menos reacio que Gadamer a aceptarlo como método. En *Tiempo y Narración* habla de tres cuidados...

LB: Si un método se establece en función de su objeto, importa establecer, aunque sea de modo aproximativo, cuál es el objeto que se ha de interpretar.

MB: en general es un texto, como veremos luego.

LB: ¿es entonces un arte o un hábito?

MB: Dado que la hermenéutica, más que un método *a priori*, se parece a un hábito o arte, podemos aprovechar los criterios de formación de hábitos, por un lado, y los de aprendizaje de un arte, por otro.

MB: Me gustaría hablar, como hacen los analíticos, de virtud epistémica.

Hábito

LB: Desde Platón y Aristóteles, para no remontarnos más atrás, una ἕξις es, por supuesto, algo que se tiene, que se adquiere, como una cualidad.

MB: Todos los que trabajamos en educación, aunque sea en la propia, sabemos que se trata de procesos, no de alumbramientos instantáneos de la inteligencia ni de inclinaciones inmediatas de la voluntad. Si entonces un hábito toma tiempo, es porque implica el cuerpo: el tiempo es propio de lo corpóreo. Se podría pensar qué disposiciones del cuerpo lo pueden ayudar y cuáles pueden dificultarlo.

MB: En estos temas trabajó cierta fenomenología, como la de Merleau-Ponty o Marcel, no una fenomenología de corte positivista, que ya el Husserl de la *Krisis* vio que era inviable, por lo cual se propuso volver a una Fenomenología del conocimiento.

LB: Pero en la medida en que pone en juego la libertad, por ejemplo, un hábito no parece ser sólo del cuerpo: es propio de toda la persona, pese a que algunos tengan raíz en una potencia y otros en otra.

MB: Me parece que de aquí puede salir un artículo.

Arte

LB: La hermenéutica, como *ars interpretandi*, parece tener raíz en la inteligencia. Las artes, y también los oficios, ponen en juego a la persona toda. Requieren una aplicación, contracción, concentración de todas sus capacidades. Y no sólo se pone en juego el yo, sino el nosotros: es muy difícil poner en juego la creatividad de un arte cuando hay motivos de la comunidad que alteran al artista.

MB: ¿Cuáles?

LB: Por ejemplo una angustia en un miembro de la comunidad...

Estos motivos pueden afectar también al contemplador, intérprete o espectador de la obra, lo cual pone de manifiesto el carácter comunicativo del arte. A su vez, esto tiene lugar en el tiempo: el imaginario de Andrei Rubliev puede hoy producirnos espanto, lo mismo que algunos símbolos mexicas expuestos en el Templo Mayor (finalmente azteca) del Zócalo de México. Sin embargo, uno y otros permitían a los hombres de su época (y a quienes los comprenden) abrirse a otras dimensiones de la realidad.

MB: Las Casas, en su *Apologética histórica...* hizo una hermenéutica de las divinidades de los aborígenes desde lo que era conocido por él; determinado Dios se parece a Mercurio, el otro a tal santo, etc. Fue lo contrario de otros misioneros, que dijeron a los indios que sus dioses eran manifestaciones del diablo.

LB: Sobre esto habla, con distinta entonación crítica, pero valorando a Las Casas, Leopoldo Zea en *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*.

MB: Me parece que hoy la palabra arte designa las bellas artes, lo cual da lugar a confusiones. Aceptaría hablar de τέχνη, o *ars* en sentido clásico. Por eso dice Gadamer: "La hermenéutica, que designo como filosófica, no se presenta como un nuevo procedimiento de la interpretación. Hablando con propiedad ésta sólo describe lo que ocurre siempre allí donde la interpretación convence y se logra. De ninguna manera se trata, pues, de un arte de la interpretación *Kunstlehre*, que determina cómo tendría que ser la comprensión. Tenemos que reconocer lo que es, y

no podemos cambiar que, en nuestra comprensión, yacen siempre presu- puestos indemostrables. Quizás ni siquiera deberíamos intentar cambiarlo si pudiéramos. Comprender es precisamente más que la simple aplicación artística de un poder. Siempre es, asimismo, una ganancia de una más amplia y profunda autocomprensión. Sin embargo, eso quiere decir: la hermenéutica es filosofía, y la filosofía es filosofía práctica".¹

LB: ¿Quién trabaja en hermenéutica como comunicación?

MB: Aquí en México, entre otros, Mariflor Aguilar, quien escribe: "El diálogo, piedra de toque de la hermenéutica".²

"Intentar comprender es siempre reforzar los argumentos del otro, porque la dialéctica que opera en la hermenéutica consiste en encontrar la verdadera fuerza de lo dicho".³

Elementos de la hermenéutica

MB: Sintáctica, semántica, pragmática.⁴ De estos tres pasos semióticos el más importante y difícil es el de la pragmática. Ésta es la más importante de la semiótica. La sintáctica es muy simple, la semántica, aunque incluye la referencia –tema clave– es básica; pero la pragmática es más compleja. No se puede interpretar un dicho o un poema sin la pragmática: si dice "ella es una flor", con la sintáctica y la semántica no hay problema, pero hace falta la pragmática para lograr una interpretación que alcance al significado del hablante.

MB: La palabra más importante es diferencia.

En Santo Tomás, en la analogía, prima la diferencia sobre la semejanza.

LB: Entiendo que se trata del conocimiento de Dios.

MB: Él insiste en que no sólo hay una teología negativa, sino una afirmativa y analógica.

MB: El frente de Santo Tomás era el averroísmo.

Nicholas Reschke habla, desde la pragmática, de la lucha de los sistemas.

1. H.-G. GADAMER, "Hermenéutica como filosofía práctica", *Revista de Filosofía, Universidad Iberoamericana* 110 (2004) 24.

2. "Hermenéutica, ¿ver o escuchar" en M. BEUCHOT - A. VELASCO GÓMEZ, *Quintas Jornadas de Hermenéutica*, México, UNAM, 2003, 78.

3. *Ibidem*, 77.

4. *Tratado...* 138.

Para estudiar la pragmática, yo tomaría *Signos, Lenguaje y Conducta* de Morris.

Los estadounidenses la han complicado tanto a fuerza de buscar problemas, que Héctor Neri Castañeda, que hace allí una sociología de la F.Analítica, dice que se ha convertido en un saber parasitario.

Sobre Semiótica, un referente es Th. A. Sebeok, discípulo indirecto de Peirce. En *Semántica*, S. Kripke.

LB: Tu libro *Semiótica...* presenta la pragmática como la relación entre el signo y el intérprete, en cambio la semántica es la relación entre el signo y el significado.

MB: La noción de pragmática proviene de la filosofía analítica y tiene un significado distinto de praxis.

El sujeto: según Peirce, el interpretante “no es exactamente el intérprete, sino algo que ocurre en el intérprete”.⁵ El interpretante se puede tomar en tres sentidos conjuntos: 1) el concepto, la *species*; 2) el acto o hábito; 3) la conducta. Ch. Morris, el conductista discípulo de C. S. Peirce, se quedó con el 3).

En Bogotá, Germán Marquites es el difusor de Gadamer.

LB: ¿Qué clases de autor hay?⁶

MB: El autor es análogo.

LB: Me parece que eso es importante en el caso de los textos bíblicos.

MB: Claro, no se puede llegar a una univocidad.

El texto.⁷

MB: Me parece que es Aristóteles quien dice que es más sabia la diferencia que la semejanza: si uno pregunta en qué se parecen un sapo y un perro, la respuesta es simple: ambos son animales. Describir la diferencia, sin embargo, es mucho más complejo, y apunta a la diferencia específica.

5. *Op. cit.*, 110.

6. 143.

7. Cf. Gadamer: ¿Qué es un texto?, en VM.

Una pequeña historia

MB: Dice Foucault, en *Las palabras y las cosas*, que la analogía se pierde a partir del Renacimiento y la Modernidad: se pierde el vínculo palabras-cosas. Para él el Quijote es el último análogo. Y (MB) es barroco.

Hermenéutica como heurística

LB: Es una perspectiva que MB desarrolla en *Hermenéutica, analogía y símbolo*, que he reseñado aparte.

MB: Otra perspectiva puede ser tomar la hermenéutica como enseñar a vivir.⁸

LB: ¿Cómo expresar los fundamentos de la hermenéutica analógica?

MB: El ser como análogo y, dentro de la analogía, una revalorización de la diferencia.

Luego, la conciencia de la historia efectual; los contextos.

Además, la capacidad dialógica.

3. El cómo

Esta es una pregunta más personal, que apunta a tu generosa actitud de compartir tu experiencia de pensar y escribir. Yo, que tengo el gusto de escribir, estoy en un momento de la vida en que siento que ha llegado el tiempo de escribir, de compartir lo poco o mucho que veo, dado que el tiempo que tengo por delante, aunque no sé cuánto será, ciertamente no tiene la ilimitación que se siente en la juventud.

MB: Opina que me ha llegado el momento de escribir, sugiere que me haga tiempo.

LB: Comento cómo trabaja Martha Nussbaum: cinco o seis artículos hilados, un libro.

MB: Yo también lo hago. En vez de aceptar temas, propongo los míos.

MB: Lleva la conversación por el cauce del romanticismo, momento que se opone al iluminismo. La analogía es usada entre el hombre y la na-

8. *Ibidem*, 140.

turalidad: para que el hombre pueda habitar la natura, se la humaniza. De ahí pasamos al hombre como microcosmos. Luego al hombre como icono del cosmos; posteriormente, al hombre como icono de Dios. San Pablo y, creo, san Juan, hablan de Cristo como icono del Padre. La analogía se vale de la iconicidad, dice MB siguiendo a R. Jakobson, a quien considera un genio.

LB: Si la analogía se acerca más a la equivocidad que a la univocidad, entonces puedo aceptar al hombre como icono de Dios, como dice Tomás en el prólogo a I-IIae, porque de lo contrario me estanco en las miserias propias o ajenas.

MB: Insisto en el tema del paradigma de filosofía a quien uno sigue –Einstein, Popper, o quien sea– como criterio de ubicación. Para nosotros, es el Señor.

Un ejemplo es el proyecto de libro sobre Nietzsche; para mí (MB) hay en él un real pero insuficiente recurso a la analogía, en parte como oposición a la filología “científica” de su antagonista Wilamowitz. El renombrado nietzscheano, L. E. de Santiago Gerboz, confirmó mi hipótesis.

Establecer los pasos o actos de una hermenéutica filosófica que pueda servir para una hermenéutica teológica.

LB: Aquí parece útil el nexos con la ontología, porque ayuda a ubicarse en el conflicto de las interpretaciones.

MB: El símbolo tiene que tener una lectura ontológica. Él trabaja este tema desde las filosofías del lenguaje. No sólo metáfora, sino también metonimia.

LB: Es verdad lo que dices acerca de una ontología autista que en el libro llamas metarrelato *a priori*.

Tendré que repensar mi programa de ontología, principalmente el cómo.

MB: Debería ser una ontología pensada más desde lo dialogal, más atenta al lenguaje.

Después de haber estudiado doce años con los analíticos –desde 1971– he visto cómo, pese a que habían empezado como antimetafísicos, el estudio del lenguaje los llevó a la más pura metafísica. Porque si ellos aceptan la necesidad, tienen que aceptar las esencias.

Luis Villoro escribió sobre este tema en un número de *Diánoia* de los años sesenta; yo en *Filosofía e interpretación en la filosofía analítica*.

El arco que recorrió Wittgenstein fue desde la univocidad del *Tractatus* hasta la equivocidad de las *Investigaciones lógicas*. Él fue el padre de

los neopositivistas del Círculo de Viena, Carnap por ejemplo, quien terminó aceptando una ontología como sustento de su teoría; de lo contrario, la teoría se quedaba sin referencia, y él no quería que esto sucediera.

En Husserl veo el mismo arco: desde *La filosofía como ciencia estricta*, hasta *La crisis...*

En epistemología o filosofía de la ciencia, los pospopperianos están hoy del lado de una fuerte equivocidad: los seguidores de T. Kuhn; Lakatos, Feyerabend y Larry Laudan.

Me parece que es Michael Dummett o Strawson, otro de los analíticos que terminaron en una ontología, quienes dicen que uno puede hacer filosofía como Frege o como Wittgenstein.

En el caso de Frege, se trata de construir un discurso inexpugnable, y desde allí combatir a los demás; en el del segundo Wittgenstein, se trata de un pensamiento que va abriendo sus fronteras a medida que dialoga. Hubo tomistas de las dos clases.

Un problema del primer Wittgenstein fue la tajante separación entre el decir y el mostrar. Son *aut aut*. En el *Tractatus* es muy poco lo que se puede decir. El ámbito del mostrar (ética, estética y mística) son pura “teología negativa”. Por eso el segundo W. (en *Investigaciones filosóficas*) se abre a lo equívoco, a los paradigmas. Aunque leyó a san Agustín en las *Confesiones*, no parece haber leído *De magistro*, donde Agustín dice que no basta el mostrar.

El problema de los analíticos es que comprenden la existencia de modo unívoco, por eso no se puede predicar “existe” de diversas cosas.

LB: ¿Qué propuestas de método se podría hacer para una lectura hermenéutica del espíritu humano?

MB: Aquí el problema es que nadie quiere oír hablar de sustancia. Por eso, en algunos ambientes, hay que usar una estrategia discursiva, que antes se llamaba retórica, y evitar la palabra, pero no el concepto. Pasa lo mismo con temas de derechos humanos como el iusnaturalismo: si uno los presenta desde Dworkin, por ejemplo, nadie los objeta, y luego uno puede mostrar los paralelos con los clásicos.

LB: Te comento un texto de Ricoeur: “En esta ponencia, formulo la siguiente pregunta: ¿qué clase de discurso acerca de los humanos pueden usar los filósofos, que los científicos, como tales, no puedan usar?”.⁹

9. P. RICOEUR, “The human being as the subject matter of philosophy” en *The Narrative Path, the later works of Paul Ricoeur*, edited by T. Peter Kemp and David Rasmussen, Cambridge, Mass.-London, The MIT Press, 1989, 89.

LB: ¿Cuánto hay de conocimiento de sí en la hermenéutica? ¿Cómo juega el sujeto? ¿Cuánto de mayéutica hay en la hermenéutica?

MB: Gadamer dice que interpretación es autointerpretación, porque para interpretar tengo que tener en cuenta el sujeto.

¿Cuál es el lugar del sujeto en la HA? Sobre este tema estuvo trabajando Raúl Alcalá Campos desde su tesis. Él tiene una visión crítica de la HA.

LB: A mí me sorprende el lugar que le asignas al sujeto, al intérprete. No al sujeto angélico, unívoco y monádico de la modernidad racionalista, sino a uno que calificas de humilde. Y esto tiene un fundamento en el modo de conocer analógico de este sujeto, que es más cercano a la equivocidad que a la univocidad, por lo cual no puede ya pretender la univocidad a que el racionalismo aspiraba.

MB: Husserl y Freud tomaron la intencionalidad de su maestro Brentano. Freud la traduce como *Trieb*. Lacan, en cambio, la corta, con lo cual se acaba el sujeto, que es reemplazado por la estructura. Mi amigo Blanco se dedica a estudiar esto.

LB: Estás hablando de intencionalidad en un sentido más amplio que el cognoscitivo.

MB: Por supuesto; Santo Tomás habla de *desiderium essendi* como algo muy de fondo, que proviene de la forma.

Volviendo a Lacan, está siendo estudiado por Néstor Braunstein, psicólogo de esa orientación y pope aquí. Un analista lacaniano oye, no habla. También lo estudia el jesuita Richardson.

Mi amigo Blanco y yo pensamos que hay dos formas extremas de locura por no aceptar la analogicidad: la paranoia del unívoco y la esquizofrenia del que goza en la equivocidad, que tiene varias personalidades.

Me parece que Derrida, también judío, tiene esta influencia lacaniana, además de la de Levinas. Por eso es cabalístico: *Denegations*, cómo hablar sin hablar; no se puede hablar de Dios, en esa tradición del AT, el que ve a Dios, muere. ¿Qué dice Borges sobre la cábala?

MB recuerda un cuento jasídico de Buber sobre tres rabinos que habían visto a Dios...

Levinas, en cambio, es talmúdico.

LB: ¿Y el método trascendental?

Gadamer rompió con esa postura, que era de cierto Heidegger, pero Apel y Habermas la continuaron.

LB: ¿Y el lugar del silencio?

Sobre esto trabaja Mariflor Aguilar, sobre el lugar del silencio para la escucha.

Me parece que se podría ver este tema desde la filosofía del lenguaje del último Heidegger, ya que para él el silencio hace posible el habla.

Habría que ver en el libro de Gadamer sobre Heidegger, de Herder, si retoma el tema.

LB: ¿Puede haber un “nosotros” como sujeto de la H. A.?

MB: Yo escribí *La hermenéutica en la Edad Media* para contestar la tesis de Gadamer de que la hermenéutica había empezado con Lutero. Pese a que se hablaba de libre interpretación, se prohibió la exégesis alegórica.

Hay una larga tradición anterior en la que la Biblia es interpretada por el pueblo; cada monje tenía su propia interpretación del Cantar de los Cantares, pero sobre una base común.

LB: También se podrían ver las distintas, pero articuladas, historias efectuales del acontecimiento 1810, en el contexto de una modernidad latinoamericana distinta de la modernidad racionalista.

MB: Mi amigo Bolívar Echeverría, que trabaja en la Pedagógica, tiene un par de tesis un poco tajantes: él dice que la Independencia no fue producto de la Revolución Francesa, sino del Barroco, y que el Barroco novohispano es principal con respecto al europeo. En una línea parecida está Samuel Arriarán. Entre ellos no se pueden ver, pese a que trabajan los dos en la Pedagógica. Uno es boliviano y el otro colombiano.

Alejandro Martínez de la Rosa escribió *La H.A. y la emancipación de AL* con un capítulo escrito desde el análisis del discurso, que a mí, LB, me gustaría ampliar.

Yendo más atrás, se puede ver la obra de Fray Servando Teresa de Mier OP, quien fue predecesor de la Independencia, apoyándose en la obra de Vitoria y Las Casas. También está la Lógica y la Economía de Tomás de Mercado, traducidas o editadas por MB.

Oswaldo Robles tradujo en la Revista *Ábside* a Fray Alonso de la Vera Cruz, quien comenta el *De anima* en su *Physica speculativa*.

El Barroco mexicano llega hasta el XVIII; es otra modernidad.

Son modernidades alternativas, como el Romanticismo. Diría que son las corrientes que perdieron la batalla, y sin embargo...

Luis Villoro hizo su tesis sobre estos temas con Gaos, quien los incitaba a estudiar temas locales.

Acerca de la Compañía, los que fueron expulsados en 1767 murieron en los estados pontificios, lo cual interrumpió una tradición de estudios clásicos que ellos aportaban. Yendo al XVI, disponemos ahora de la obra de Antonio Rubio SJ en CD, que tiene un gran comentario al *De anima*.

En Morelia, estado de Morelos, e Hidalgo, hay muchos estudios sobre estos personajes.

El siglo XX mexicano tuvo un fuerte positivismo, del cual algunos salieron gracias a Bergson, por ejemplo Antonio Caso, quien terminó creyente. Su amigo Vasconcelos, también cristiano, autor de la frase “por mi raza hablará el espíritu”, fue acusado de fascista por ella y perseguido por los marxistas. Plotino cumplió también la función de abrir ventanas.

Luego hubo una fuerte presencia del marxismo en los ámbitos cultos, como se ve en los murales de Rivera. Más tarde, en los setenta y ochenta, todo era Marx. Los analíticos eran criticados por imperialistas y los demás, despreciados.

Un latinoamericanista fue Abelardo Villegas, quien murió en 2001.

El CCyDEL es el centro fundado por don L. Zea. Su esposa, María Elena, es argentina. Él tuvo una etapa liberacionista. Su adláter fue Horacio Cerutti G., argentino nacionalizado, quien comenzó la filosofía de la liberación con Dussel, Scannone y A. Roig, y luego se orientó hacia el marxismo-leninismo más radical.

Allí trabajan Mario Magallón y Elsa Cecilia Frost.

Uno de los colegios en que se divide la Facultad es de estudios latinoamericanos, no sólo filosóficos.

LB: Propuse en un trabajo desarrollar una relectura hermenéutica del *De causis* de Santo Tomás. Para esto también apelo a tu generosidad crítica.

MB: Me parece que Sto. Tomás se juega incorporando el neoplatonismo. Esa hermenéutica habría que destacarla.

Aparte de Geiger y Fabro, sería interesante ver la analogía en Przywara, en Balthasar y, según Emmanuel Thourpe, en Siewerth, a quien él estudia.

Hay tantas cosas, tantos mundos para ver; y se puede hacer bien haciéndolos ver...

LB: Bueno, muchas gracias, y hasta la próxima.

LUIS BALIÑA
20.07.06 / 15.08.06