



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.55434>

ENTENDER CON PALABRAS
O CON LA EXPERIENCIA
¿ES POSIBLE UN ABORDAJE
EXPERIENCIAL DE LA ANALOGÍA
BEUCHOTIANA?



UNDERSTANDING THROUGH WORDS
OR THROUGH EXPERIENCE
IS AN EXPERIENTIAL APPROACH TO
BEUCHOT'S ANALOGY POSSIBLE?

JOSÉ BARRIENTOS-RASTROJO*
Universidad de Sevilla - Sevilla - España

.....
Artículo recibido el 28 de enero de 2016; aprobado el 13 de abril de 2016.

* barrientos@us.es

Cómo citar este artículo:

MLA: Barrientos-Rastrojo, J. "Entender con palabras o con la experiencia. ¿Es posible un abordaje experiencial de la analogía beuchotiana?" *Ideas y Valores* 66.165 (2017): 267-296.

APA: Barrientos-Rastrojo, J. (2017). Entender con palabras o con la experiencia. ¿Es posible un abordaje experiencial de la analogía beuchotiana? *Ideas y Valores*, 66 (165), 267-296.

CHICAGO: José Barrientos Rastrojo. "Entender con palabras o con la experiencia. ¿Es posible un abordaje experiencial de la analogía beuchotiana?" *Ideas y Valores* 66, n.º 165 (2017): 267-296.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El artículo estudia la epistemología o los fundamentos de la interpretación. Tradicionalmente se han enfrentado dos: las que interpretan analíticamente usando conceptos, ideas y palabras, y las que lo hacen desde la vida y señalan que la palabra limita la comprensión de ciertas realidades. Mauricio Beuchot defiende un punto intermedio a partir de la analogía. Sin embargo, se argumenta que esta interpretación se encuentra en del marco analítico y, más allá de ella, es posible realizar un abordaje experiencial de la analogía. Esta aproximación inaugura un modelo de interpretación que integra las dos concepciones de la epistemología mencionadas.

Palabras clave: M. Beuchot, analogía, experiencia, hermenéutica, interpretación.

ABSTRACT

The article discusses the epistemology or grounds of interpretation. Traditionally, there has been a debate between those who interpret analytically, using concepts, ideas, and words, and those who do so on the basis of life and hold that words limit the understanding of certain realities. Mauricio Beuchot defends an intermediate point of view based on analogy. The article argues that this interpretation remains within the analytical framework, and that it is possible to go beyond that and adopt an experiential approach to the analogy. This approach constitutes a new model of interpretation that combines the two above-mentioned epistemological conceptions.

Keywords: M. Beuchot, analogy, experience, hermeneutics, interpretation.

El dilema

Mauricio Beuchot ha fundado una de las últimas corrientes de la hermenéutica, la analógica. Su teoría se compone de un conjunto de sistemas triádicos que crecen de la raíz del esquema “univocismo-equivocismo-analogía”.¹

La *analogía*, heraldo beuchotiano, escapa de dos peligros comprensivos. Por una parte, se opone a la reducción *unívoca* de las teorías determinadas por una visión única, es decir, las que realizan una conexión directa entre un objeto y un significante exclusivo y exclusivista, entre un fenómeno y una teoría, entre una realidad y una interpretación singular a la que tendrían que plegarse el resto. Este fenómeno es inherente a las tendencias científico-positivistas y a las aproximaciones analíticas de la realidad:² el científico captura la complejidad de lo real dentro de *una* definición, o explica un proceso desde *una* visión mecanicista que se alza como válida frente a otras de cariz narrativo, poético, simbólico, religioso, místico o de otro tipo (cf. Beuchot 2011c 84-85). Por otra parte, la analogía evita el peligro *equivocista*: aquel que, en primer lugar, acepta de forma indiscriminada y sin criterios que a un ente le correspondan decenas de significados y que, además, no dispone de criterio alguno para determinar cuál es más válido entre todos ellos. Esto acontece en los abordajes posmodernos y en los de corte romántico o subjetivistas (cf. 2002 24-25). Concretamente, se atestigua en las cromáticas interpretaciones que diversos espectadores ofrecen de una escultura, que acaban en un subjetivismo sin criterios para determinar cuál de ellas es más válida, pues cada una cobra legitimidad sobre la base de criterios individualistas y emocionales, que no permiten un contraste entre ellas. Entre el *univocismo* y el *equivocismo* se yergue la analogía, que determina que un fenómeno o un objeto es apto para: a) recibir diversas interpretaciones lícitas, si bien b) todas conforman un sistema jerarquizado defendiéndose del riesgo *equivocista* (cf. Beuchot 2000 56).

Estos fundamentos hermenéuticos se han aplicado a campos como la psicología, el derecho, la educación, la historia o la ética, entre otros. Sin embargo, se han conectado, de forma especial, con el símbolo y con sus áreas afines –los ritos o la mística, entre otros–, puesto que el símbolo es el ente que más necesita ser interpretado por razones diversas: su vinculación extrema con la móvil, fluida y volátil vida, apta

- 1 Los términos “equivocismo” y “univocismo” son usados literalmente por Mauricio Beuchot.
- 2 Ha de entenderse el concepto “analítico” en Beuchot desde las aproximaciones iniciales, cronológicamente hablando, como las de Gottlob Frege, y no desde aquellas más contemporáneas, como las de Hillary Putnam. Las segundas son más abiertas, y han perdido la vocación unívoca restrictiva que el pensador mexicano atribuye a lo analítico.

a diversas aperturas comprensivas, la conexión entre una totalidad unívoca y una pluralidad individual, o por la posesión de un significado ambiguo y múltiple, que no siempre es manifiesto en su superficie (cf. Beuchot 2011 43).

La interpretación simbólica a partir de la analogía destaca un problema de calado profundo en el esquema beuchotiano, que nos hace dudar de que se afirme como un elemento metodológico oportuno para el descifrado simbólico:

La analogía [...] actúa con respecto al símbolo y a la realidad toda como una *tiniebla luminosa* [...] nos conduce a un desvelamiento y epifanía de nuevas relacionalidades, pero algo de ese significado siempre permanecerá oculto en el primer significado [...]. Nos debemos contentar con una metafísica que ilumina el ser, ocultándolo con la tiniebla. (Álvarez 2000 18)

Gran parte de esta ambigüedad se erige sobre la clásica disquisición wittgensteiniana entre el decir y el mostrar: “Ciertamente, el decir es unívoco, y no siempre se alcanza; pero el mostrar puede padecer equivocidad, y cuando se da, se corre el riesgo de no tener criterios claros de lo que se está mostrando” (Beuchot 2011d 7). La analogía serviría para romper las limitaciones de ambas líneas, aunque sus resultados son limitados, en la medida en que la analogía padece de adherencias analíticas, como veremos, que la incapacitan para una comprensión apegada a la realidad.

El dilema wittgensteiniano aparece en distintas disciplinas, por ejemplo, el seminal *Tratado de hermenéutica analógica* apuntaba a “dos tipos de argumentación”: una mostrativa y otra que se escancia en palabras, sin caer en el decir analítico (cf. Beuchot 2000 81). Asimismo, la ética del mexicano abre la disquisición en el campo moral en los siguientes términos:

De acuerdo con Wittgenstein, la ética solo se puede mostrar, no decir, y así, sería una ética de paradigmas y de búsqueda de asemejarse a esos paradigmas, esto es, una ética plenamente de virtudes. Pero una ética analógica trata de conjuntar, al menos un poco, el mostrar y el decir; tratar de decir el mostrar y de mostrar el decir. (Beuchot 2004a 90-91)

Metáforas de nuestra vida suma a los ejemplos dobles la circunstancia en el campo de la estética (cf. Beuchot 2011d 7), y *Hermenéutica en la encrucijada* sitúa el mostrar en lo místico indecible, mientras que el decir pertenecería al campo de lo científico (cf. Beuchot y Arenas-Dolz 2008 54-55).

La salvación vendría de una analogía que capturaría un sentido plural sin necesidad de tener que ceder al equivocista mostrar (cf. Beuchot

y Arenas-Dolz 2008 88). Beuchot le critica a Wittgenstein que tenga que recurrir al mostrar o a la vivencia directa para descifrar el sentido auténtico en estos casos, pues este los considera equívocos, al depender de una vivencia que no siempre se puede comunicar en palabras o conceptos.

Entre los antagonistas de Beuchot, destaca Raimon Panikkar, quien llegó a escribir un capítulo de su libro, *Iconos del misterio*, para desarticular el analogismo beuchotiano en este punto. De acuerdo con Panikkar, la analogía no aprehende el auténtico (o completo) sentido de ciertos fenómenos como Dios. El capítulo séptimo de su libro reza: “[El discurso sobre Dios] es un discurso polisémico que no puede ser ni siquiera analógico” (Panikkar 1999 38). Beuchot reitera su posición en varios lugares de sus escritos:

Algunos, como Raimon Panikkar, dicen que el símbolo no se puede interpretar, que solo se puede vivir. (Beuchot 2004b 37)

Algunos han dicho que los símbolos solo pueden vivirse, no interpretarse; que, en el momento en que se interpretan, desaparecen como símbolos y pasan a ser otra cosa, algo muerto. Pero, gracias a la noción de hermenéutica analógica, se puede hablar de una interpretación del símbolo [...] que evita que la captación del símbolo se vuelva una especie de teología o mística del puro silencio. (Beuchot 2004b 12)

Aunque la respuesta del mexicano es tan cordial como su propuesta hermenéutica, no se disuelve la disquisición. Por el contrario, se afianzan dos posturas, el analogismo beuchotiano y la vivencia panikkeriana, que, a nuestro entender, son válidas y complementarias, situadas cada una en marcos comprensivos propios, el analítico frente al experiencial, como hemos explicado en un trabajo precedente (cf. Barrientos-Rastrojo 2014), y como ampliaremos en este trabajo. De hecho, la analogía abre máximamente la comprensión desde el campo analítico, aunque es insuficiente cuando el acto de comprensión salta de las fronteras del concepto, de la palabra y del papel escrito en coordenadas analíticas.

La disyuntiva entre un modo de interpretar de cariz analógico y uno mostrativo no es baladí, ni se sitúa únicamente en un área especializada del conocimiento, sino que interesa al saber general, puesto que determina dos tendencias epistémicas que permean todo el conocimiento: el científico-positivista-analítico frente al poético-experiencial-intuitivo, el que define y objetiva la realidad frente al que se funde con ella.

Aunque la analogía puede escapar del primero, aquí sostenemos que los abordajes realizados por Beuchot le impiden desgajarse de él. Así, se puede asumir que “la analogía consiste en atrapar [...] algo que venga a ser suficiente” (Beuchot y Arenas-Dolz 2008 88), la comprensión analítica de un fenómeno en su incursión más libre, y a la vez se admite que “nunca es completa la comprensión [analógica], siempre hay una

pérdida, siempre es solo proporcional” (Beuchot 2004b 36), puesto que la distancia impide una conexión con lo real, que le roba una competencia para percibir rasgos que solo se capturan en la fusión con el objeto.

La analogía se produce en un medio lingüístico-explicativo, si bien permite escapar de las fronteras rígidas del concepto, al funcionar sobre la base alegórica del “como si”. De modo concreto, la experiencia del amor puede explicarse analógicamente como lo hace Midori, el personaje de *Tokyo Blues* de Haruki Murakami: a saber, el amor como lo que siente el joven que le lleva un regalo a su amada y ve que esta lo tira y, acto seguido, él se disculpa por no haberla satisfecho (cf. Murakami 2009) o, más analíticamente, desde la definición de Leibniz, esto es, amar es “deleitarse en la felicidad del otro” (1978 38-39). Cada interpretación es válida en el contexto analógico y no solo analítico –puesto que no son definiciones pautadas y cerradas, sino que implican a los sujetos que las especifican–; sin embargo, queda un vacío de sentido que se completa con nuevas analogías. Un abordaje experiencial, como veremos, accedería a una totalidad que aquí no se alcanza. No obstante, esa totalidad es aquí más perceptible que en una definición de diccionario, por la condición narrativa de muchas analogías.

Una hermenéutica mostrativa, donde el sujeto se abre integralmente al objeto y viceversa, no sería lícita para Beuchot, puesto que lesiona la autonomía identitaria del sujeto, es decir, este se disuelve en el objeto. Es más, los resultados de esa teoría no podrían comunicarse, puesto que –y en esto coinciden Beuchot y Panikkar– sus intelecciones no se concretarían en palabras –humanas, concretas y limitadas–, sino que dependen de otras formas de transmisión de contenidos mediadas por el silencio (cf. Panikkar 1999 40).

Nuestra tesis defenderá una hermenéutica mostrativa, pero no bajo los sonos reprobadores del sentido panikkeriano: no pretendemos desarticular la analogía, que, como hemos indicado en otros de nuestros escritos, nos parece un abordaje que lanza al campo analítico hasta sus fronteras más amplias; no obstante, proponemos materializar un abordaje ontológico y experiencial de la analogía.

La propuesta que sigue describirá la estructura analógica de la experiencialidad. Asimismo, consideraremos una vertebración experiencial de la analogía, introduciéndola en los límites ontológicos que le roban las aproximaciones excesivamente analíticas.

A partir de lo anterior, demostraremos que la analogía puede estar de lado del mostrar, del aparecer, de la vivencia y de la experiencia, sin que con ello se caiga en equivocismo. Por ende, se ampliarán los fundamentos de la hermenéutica creada por Beuchot más allá del contexto analítico. Finalmente, se intentará disolver el dilema entre una

comprensión analógica y una experiencial-mostrativa, pues ambas pueden enraizarse en un movimiento común.

Experiencia y *experiencialidad* como modelos comprensivos de lo real

La experiencia como contacto directo con la realidad

Kitaro Nishida, pensador japonés que vivió a caballo entre los siglos XIX y XX, realizó una original síntesis entre su originaria influencia budista y el pensamiento occidental de autores como Bergson, Wundt, James y Ernst Mach. Este maridaje se aprecia en su concepto nodal “experiencia pura”: “Experimentar significa conocer hechos, tales como estos son, conocer de conformidad con hechos, renunciando por completo a las propias elaboraciones” (Nishida 1995 41). La experiencia pura no posee “significación alguna; es simplemente conciencia de los hechos tales como ellos son” (*id.* 42); se trata de un contacto sin mediaciones con la realidad, previo a todo juicio o interpretación. Esta relación depende de un emplazamiento del sujeto que es previo a la separación sujeto/objeto o sentimiento/volición. En la experiencia pura, “solo existe una actividad pura, independiente, autosuficiente” (*id.* 90), esto es, antecede al juicio.

Para Nishida las experiencias saturan nuestras capacidades comprensivas, *e. g.* cuando el individuo se encuentra ante la inmensidad del océano o la grandiosidad de la montaña (*cf.* 1995 157). Esos instantes experienciales son los oportunos, según el japonés, para alcanzar un estado de conciencia auténtico –o como lo denomina él, el estado de “la realidad verdadera” (Nishida 1995 95)–. Esta concepción nos traslada desde la hermenéutica a la ontología.

La misma inspiración recorre la filosofía del creador de la inteligencia sentiente. Xavier Zubiri traza los contornos de la experiencia como “probación física de la realidad” (1984 95) o como “el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas” (López Aranguren *et al.* 966 30). Estas definiciones vuelven a enfatizar la necesidad de contacto inmediato entre el sujeto y lo real dentro de la experiencia; de hecho, parecen intentar evitar deformaciones intelectualistas y aferrarse a las cosas mismas desde un plano más profundo que la típica distancia científica.

Por otro lado, Zubiri ambiciona la vecindad entre la realidad y el espíritu antes que con la intelección cognitiva. Este interlocutor, el *Geist*, remite a la idea básica de las ciencias del espíritu que, a su vez, se vincula con la “vivencia” *Erlebnis* de Dilthey. Este último rescataba el concepto en *Das Erlebnis un die Dichtung* apelando a la vivencia –que aquí equiparamos a nuestro concepto experiencia– con la literatura

biográfica del romanticismo. Para Dilthey, este concepto se equipara a “lo que está dado de manera inmediata” (Gadamer 2001 98).

Gadamer, lector paciente y cuidadoso del autor de *La vida y la poesía*, añadirá que “*Erleben* significa [...] estar todavía en la vida cuando tiene lugar algo” (2001 96). Este autor utiliza a la estética como modelo para analizar la experiencia, tal como testimonia en *Verdad y método*. La historia de la filosofía da cuenta de esa lectura, pero a veces olvida que tal metodología ya se encontraba previamente en John Dewey. Para continuar con el tema central de este epígrafe, Dewey subraya –en *Arte como experiencia*– que la auténtica experiencia (estética) quiebra la “distinción del yo y del objeto, puesto que es estético en el grado en que el organismo y el ambiente cooperan para instituir una experiencia en que los dos se integran tan plenamente que desaparecen” (Dewey 2008 281).

La fusión de horizontes gadameriana no es ajena a cómo la historia (efectual) incide en la comprensión de la experiencia (cf. Gadamer 2001 370-377). No obstante, la percepción deweyana manifiesta cómo no solo la historia, sino que también movimientos profundos, inciden en la experiencia y percepción (estética en este caso). Esto signa el aprendizaje de los maestros:

La experiencia directa proviene de la naturaleza y del hombre en su interacción. En esta interacción la energía humana se reúne, se libera, se daña, se frustra o es victoriosa. Hay golpes rítmicos de deseo y satisfacción, pulsaciones de acción y de inacción. (Dewey 2008 18)

Los maestros mismos generalmente se sujetan a un aprendizaje, pero, cuando maduran, incorporan lo aprendido a su propia experiencia individual, visión y estilo. Son maestros precisamente porque no siguen ni modelos ni reglas, sino que subordinan ambas cosas para servir a la ampliación de su experiencia personal. (Dewey 2008 341)

En suma, una primera aproximación nos muestra la profunda vocación o necesidad de la experiencia de generar la fusión entre el sujeto y la realidad, de manera que se aborda aquello que para Kant constituía una quimera: la comprensión del *noúmeno*.

Antes del logos analítico

Diversos autores coinciden en afirmar que la experiencia es previa al logos crítico positivista, y que se relaciona más con las ciencias del espíritu que con las de la naturaleza. Según Panikkar, “es anterior a todo logos” (1999 19); Dewey apunta que “la experiencia no aparece en el ‘libro de contabilidad’, sino en la novela o en el drama” (2008 50), es decir, depende de la vivencia previa a la reflexión técnica, y Aranguren recalca que se emparenta más con “la prudencia o con la sabiduría” y “nada con la ‘ciencia’ o la técnica” (López Aranguren *et al.* 25). Esto

rompe las teorías que establecen pautas para acceder al saber de la experiencia: esta solo puede “nacer y crecer” en nosotros (*id.* 34), puesto que “es el saber adquirido viviendo” (*id.* 36) y “no puede ser provocada o anticipada” (*id.* 34), como sucedería en un conocimiento de física o de biología. Esta obligación moviliza nuevos modos de racionalidades que exceden las de tipo conceptual, de base argumental y analítica. El saber de la experiencia requiere formas de conquista diferentes a los de la ciencia positiva. Los esquemas estéticos de Dewey conforman ejemplos elocuentes en este sentido:

Pensar directamente en términos de colores, tonos, imágenes, es técnicamente una operación diferente de la de pensar con palabras. Sin embargo, solo la superstición sostendrá que, como el significado de las pinturas y las sinfonías no puede ser traducido en palabras, o al de poesía o prosa, el pensamiento está monopolizado por estas últimas. Hay valores y significados que solo pueden expresarse como cualidades inmediatamente visibles y audibles; y preguntar lo que significan, en el sentido de algo que puede ser puesto en palabras, es negar su existencia distintiva. (2008 84)

En primer lugar, las referencias a que ciertos significados se sitúan en el orbe de cualidades “inmediatamente visibles o audibles” rescata la metodología mostrativa wittgensteiniana. Además, el texto acentúa la incapacidad de ciertos modos comprensivos para lograr una cabal interpretación de fenómenos específicos: algunos objetos reclaman reinventar (o rescatar) modos de comprensión ajenos a las epistemologías modernistas. Este desafío requiere de viajeros, sujetos que asuman los riesgos existentes en la invención o en la escucha atenta de los entes que desean comprender. La experiencia se muestra como la herramienta más hábil que conocemos para alcanzar estos saberes de frontera, puesto que su epistemología se crea de acuerdo con (o se pliega a) el objeto por su propia naturaleza.

Ortega y Gasset nos recuerda que la raíz de ‘experiencia’ *per se* vincula con varios conceptos: *peira*, que se asocia con “prueba o ensayo” (*cf.* 1994 175) –lo que demuestra que el término “probación” utilizado por Zubiri en relación con la experiencia no era casual–, con *periculum*, peligro, con *portus*, puerta, y con “poros” o, en el símil orteguiano, “la salida que, caminando por la montaña, encontramos” (*id.* 175). La experiencia consistía en el acto de “caminar por el mundo cuando no había caminos, sino que todo era más o menos desconocido y peligroso” (*id.* 176). Por ello, el viajero transita hacia lugares inhóspitos, no recorridos antes por ningún ser humano. Como señala Gadamer, no se puede obviar el carácter de “aventura” en el que late la experiencia (*cf.* Gadamer 2001 106). La vida se nutre de experiencias, en la medida en que hay que construirla desde la nada y confrontarla con vivencias que ponen

en el límite al sujeto. Aun cuando los consejos de los otros sirvan para orientarse, el encauzamiento existencial depende de la propia determinación. Por consiguiente, no puede sernos ahorrada la experiencia de vivir, puesto que es un acto estrictamente particular.³

Esta comprensión provoca o se yergue sobre una transformación profunda del sujeto. Al igual que en una hermenéutica anagógica (cf. Antón 2010 168), el éxito de la comprensión de la experiencialidad reside en la transformación de la persona, esto es, en reubicarse en una atalaya desde la que se comprenda mejor lo que antes era incomprensible.

El viaje experiencial no tiene como meta el lugar al que se ansía llegar, sino “lo que dentro de él nos acontece” (Ortega y Gasset 1994 177); el destino es la excusa para una transformación dependiente de lo experimentado. Al producir una metamorfosis desde la raíz de la que se nutre el resto de las dimensiones personales, todo en el individuo se transforma. En palabras de Panikkar, “la experiencia es un acto que nos sucede y nos transforma” (1999 96); Dewey señala que hacer y padecer se confunden en la experiencia (cf. 2008 54), y Nishida apunta a la fusión de la voluntad y el conocimiento (cf. 1995 67) o del sentimiento y de la voluntad (*id.* 93). Además, Panikkar detectará tres tipos de comprensiones, de cuya fusión sistemática nacería la comprensión experiencial de Dios: la material (excita nuestros sentidos), la intelectual (que “pertenece al orden ideal”) y la mística (excede a los dos anteriores) (cf. 1999 18).

La unidad y la totalidad de la experiencia

¿Cuál es la naturaleza del saber al que accede la experiencia? ¿A dónde conduce el viaje o la aventura experiencial? ¿Cuál es el contorno de los objetos que obtiene? Las respuestas se dan en dos niveles, que remiten a una figura común. Por un lado, la experiencia genera *unidades* semánticas íntegras; por otro, esas unidades constituyen un mundo *totalizador* que se impone sobre quien las descubre.

Para Dilthey, el contenido de la experiencia alude a “unidades vivenciales” o a “formaciones de sentido” (Gadamer 2001 102). Esta respuesta se alinea con Dewey, quien apelaba como experiencia a unidades específicas, como “esa comida” (Dewey 2008 43) que se recuerda y distingue de otras. Nishida repite la misma configuración, y destaca que la unidad de la experiencia no ha de tener consistencia cronológica; es decir, la experiencia puede fraguarse desde diversas instancias separadas temporalmente, como la lectura de un libro a lo largo de varios días.

3 Sobre esta base, la hermenéutica del otro (de la alteridad) depende de un acto comprensivo inédito en todos los casos: la metodología la marca el interlocutor. Aún más, si la vida de ese interlocutor depende de experiencias que son diversas en cada individuo, y el acto de comprender esas vidas ha de ser acorde a ese ente, no queda más que una hermenéutica experiencial para lograr entender al otro.

Dewey coincide en este punto, puesto que –para él– la experiencia se da dentro de una corriente o sucesión de actos, si bien estos han de llegar a su cumplimiento total:

Tenemos *una* experiencia cuando el material experimentado sigue su curso hasta su cumplimiento. Entonces y solo entonces se distingue esta de otras experiencias, se integra dentro de la corriente general de la experiencia. Una parte del trabajo se termina de un modo satisfactorio; un problema recibe su solución, un juego se ejecuta completamente; una situación, ya sea la de comer, jugar una partida de ajedrez, llevar una conversación, escribir un libro, o tomar parte en una campaña política, queda de tal modo rematada, que su fin es una consumación, no un cese. (2008 41)

La experiencia adquiere tintes de interés cuando se descubren en su seno las relaciones con la totalidad, esto es, cuando la experiencia vivida en lo concreto conecta al individuo con entidades que conforman el sentido completo de lo real. Este sentido puede ser religioso –dios o una religión–,⁴ conceptual (el amor en el enamorado, la libertad de alguien que ha conectado su experiencia con una libertad trascendental), artístico –como veremos en los siguientes ejemplos– o de otra índole. Dewey recuerda que “la captación de la obra de arte primero se da como un todo. Luego la atención va vagando, y en ese vagar se profundiza en la unidad, y es dirigida por esa unidad” (2008 216-217). Gadamer evidencia que, “en la vivencia del arte, se actualiza una plenitud de significado que no tiene que ver tan solo con este o aquel contenido u objeto particular” (2001 107).

Esta circunstancia subraya dos elementos. Por una parte, solo una hermenéutica experiencial puede alcanzar una comprensión total de entidades universales. Las hermenéuticas dependientes de un sujeto quedan restringidas por las condiciones del vidente, por el espacio y el tiempo limitados de la persona. La comprensión total de significantes solo es posible cuando no existen tales condicionantes, esto es, desde el ojo de Dios o desde la negación de la limitación humana mediante una arqueología que se traslade más allá del discurso modernista subjetivista, cuando se supere un conocimiento basado en una epistemología que parta del sujeto.

Este último punto es de una relevancia crucial. Una gnoseología donde el conocimiento no es producido por el sujeto, sino que este se disuelve en el objeto para permitir que el último vea a través del primero –el objeto a través del sujeto–, permite hablar de “ver sin vidente” (Nishida 1995 36),

4 De hecho, Spranger sitúa el origen del concepto experiencia en el pietismo de los siglos XVII y XVIII (cf. 1949 48), y tanto Panikkar (1999) como la hermenéutica anagógica de Antón Pacheco (2010) se ubican en el área de conocimiento religiosa.

o de una visión que depende de dejar abierta a la persona para que se vea *a través* de ella y no *por medio* de ella. Esto último es la base de la teoría del genitivo subjetivo de Panikkar: la experiencia no es “*mi* experiencia de Dios, sino *la* experiencia de Dios –en mí y a través de mí” (1999 78). La comprensión de un ser que excede a nuestras restricciones humanas, como Dios, no puede ser aprehendido auténticamente a partir de una gnoseología que descansa en los poderes comprensivos limitados o circunscritos del ser humano. Por el contrario, su conocimiento depende de que la divinidad use al sujeto para que se implante en su seno, o de que el sujeto se disuelva en su totalidad. Si este proceso se genera con éxito, el individuo *tocará* a Dios con todo su ser, porque “Él se hace dueño de su ser” (Panikkar 1999 19). Así, el conocimiento se convierte en la aludida “probación física de la realidad” de Zubiri.

Este ejemplo puede trasladarse a otras categorías trascendentales. Entender el amor requiere dejarse embargar por este sentimiento, pues, en ese instante, se logrará una conciencia de la totalidad de esta categoría de modo experiencial.

A nivel epistémico, el conocimiento experiencial supone la adquisición de un nuevo ser y, por consiguiente, una nueva localización desde la que se comprenda el concepto. Quien vive la experiencia del amor, y por esto la comprende, es quien se ha transformado en el enamorado; quien comprende a Dios experiencialmente, vive en él, por él y para él. Esta reubicación conlleva la adquisición de nuevas herramientas hermenéuticas acordes con el objeto trascendental. Esto quiere decir que las categorías humanas limitadas son excedidas y, con ello, se entiende que el místico o el enamorado sean tildados de locos, pues ¿no es la enfermedad mental, en ocasiones, un tipo de racionalidad que excede a la lógico-argumental, a la humana?

Por último, la totalidad se conecta con una idea de Nishida que, traducida en términos culturales, nos recuerda a la antropología de Ernst Cassirer: “No hay experiencia porque exista un individuo, sino que existe un individuo porque hay experiencia” (Nishida 1995 34). En la medida en que el individuo se forja con base en sus experiencias, sin experiencia no habría individuo auténtico, sino mero hombre masa, o conformación ideológica que no se pertenece a sí misma. La persona experimentada adquiere un rostro definido; lo cual no obsta para caer en un dogmatismo cerrado, puesto que la madurez pasa por la conciencia de la limitación, o por la posibilidad de seguir aprendiendo de cada instante, es decir, por la adquisición de una apertura total (*cf.* Gadamer 2001 430).

La posible indefinición y ambigüedad que algunos hacen rendir a esta apertura encaja con los miedos equivocistas de Beuchot, relativos a no distinguir con claridad el contenido del amor o de Dios visto desde la perspectiva experiencial. La volatilidad de los discursos de los enamorados

o la de los místicos hace difícil manejarlos argumentalmente. Por eso, el pensador mexicano prefiere quedar en la figura retórica más afilada y maleable, y que vacuna contra la perdición equivocista: la analogía.

La analogía sería coherente, inicialmente, con un modo de comunicación nishideano. El filósofo japonés defendía que si es posible la comunicación, es porque “el contenido de nuestro pensamiento y sentimiento es general. Aun personas separadas por millares de años o millares de kilómetros pueden comunicar su pensamiento y sentimiento entre sí” (Nishida 1995 87).⁵ Sin embargo, profundizando en los textos del mexicano, el japonés no quedaría satisfecho por la limitación de la palabra y la prolijidad de sentidos que permite un silencio sonoro, o la nada, tan querida por Panikkar y por Nishida. La analogía podría ser útil para la comunicación experiencial, en la medida en que permite la transmisión de las experiencias particulares de los diversos sujetos. Por otro lado, la analogía sigue respondiendo a un esquema que respeta la dicotomía sujeto-objeto, y los rendimientos experienciales máximos son previos a esta.

Esclarecidos algunos nudos gordianos de la experiencia, nuestras pesquisas se abren en dos sentidos. Por un lado, ¿es posible una aproximación analógica a la experiencia?, es decir, ¿contiene la experiencia una base esquemática que respete los dictados analógicos adversos al univocismo y al equivocismo, o se despeña irremisiblemente en el equivocismo? Por otra parte, ¿sería posible realizar un abordaje experiencial de la analogía, esto es, sacar a la analogía del marco analítico-conceptual y llevarla al orbe experiencial? Si respondemos afirmativamente a esta segunda pregunta, quizás sea posible un diálogo entre Beuchot y los difuntos Panikkar y Nishida.

Experiencia y analogía

Una aproximación analógica a la experiencia

La experiencia frente al equivocismo, al subjetivismo caprichoso y la ausencia de criterios de jerarquización

Beuchot certifica que las hermenéuticas mostrativas no son unívocas, puesto que las interpretaciones que se derivan de ellas son plurales

5 Sobre esta intuición, Dewey defenderá que la mejor forma de comunicación es el arte: “El arte es un modo más universal de lenguaje que el habla, la cual existe en una multitud de formas mutuamente ininteligibles. El lenguaje del arte tiene que adquirirse, pero el lenguaje del arte resulta afectado por los accidentes de la historia que dejan su impresión en diferentes modos del habla humana. El poder de la música en particular, para fundir diferentes individualidades en un mismo abandono, fundir lealtad e inspiración, que puede ser utilizado tanto en la religión como en la guerra, es testimonio de la relativa universalidad del lenguaje del arte. Las diferencias entre el inglés, el francés y el alemán, crean barreras que se hunden cuando el arte habla” (Dewey 2008 379).

y cromáticas. Teme que se despeñen en el equívoco, esto es, que se precipiten a “la arbitrariedad y al caos” (Beuchot 2000 27), o que sean “muy abiertas e incluso emergentistas hasta el infinito” (*id.* 11; Beuchot y Arenas-Dolz 2008 56), que provoquen confusión y “renuncien a toda universalidad” (Beuchot 2006 108), debido a una embriaguez excesiva en lo concreto. Sin embargo, la *multivocidad* no siempre es equívoca, al igual que el relacionismo no se identifica con el relativismo.

La lectura analítica puede categorizar como equivocista a la experiencia, pues esta consiste en un fenómeno único expuesto diversamente por cada sujeto. Aun cuando la experiencia de contemplar los edificios bombardeados de Belgrado parte de un origen físico único, los significados creados son polifacéticos. Tanto *Hermenéutica en la encrucijada* como el *Tratado de hermenéutica analógica* critican el subjetivismo caprichoso que interpreta sin criterios, puesto que ancla el equivocismo y legitima todas las perspectivas sin ningún criterio de demarcación o de jerarquización.

Ahora bien, la comprensión experiencial no es equivocista por dos razones. En primer lugar, la comprensión experiencial no se origina en un sujeto que se adueña de la realidad, sino que constituye un acontecimiento ontológico –o si se quiere objetivo–, puesto que la realidad se impone sobre el sujeto para la aprehensión. No se trata de que el individuo entienda la “libertad”, sino que esta abre mundo en el sujeto convirtiéndolo en acto libre puro. El sujeto no se pone en camino para comprender, sino que la comprensión consistirá en que el sujeto se abra y sea penetrado por el objeto, disolviéndose aquel en este. Se trata del genitivo subjetivo aludido más arriba por Panikkar. Por tanto, no se puede hablar de subjetivismo sino del mayor de los objetivismos, puesto que el objeto toma las riendas en el acto hermenéutico. Asimismo, el individuo no solo comprende lo exterior porque eso hace parte del objeto, sino que esta acción le permite que se adueñe de sí mismo gracias a este acto que le dota de una nueva luz. Así, solo después de que el sujeto se convierta en creyente, comprenderá muchas realidades a las que se encontraba cegado, debido a que la dicotomía sujeto-objeto y su separación con el objeto le impedían verlas y, por otro lado, entenderá sus propias dimensiones religiosas. Después de que el individuo se enamore –deje que el amor tome las riendas de su vida–, no solo descubrirá belleza en la amada, y potencias y vigos inusitados en su existencia, sino que además encontrará sus propias aptitudes para amar, que previamente le eran desconocidas e inaccesibles. En suma, el subjetivismo se rompe, por lo que la justificación del equivocismo por este sendero se hace imposible.

Por otro lado, la quiebra del subjetivismo caprichoso destaca la existencia de una fuente clara y distinta que funciona como criterio de

gradación de las interpretaciones más y menos válidas y evita el caos equivocista. Ese criterio, marcado por la realidad, la categoría o el ente comprensible, lo determina la cercanía del sujeto al objeto, la potencia de intromisión de este en aquel o meramente la aptitud de disolución del sujeto en la realidad. Será más válida aquella interpretación experiencial que más se acerque a la realidad o aquella que posea aquel individuo más embargado por la realidad hermeneutizable. Con ello, sabe más sobre el duelo quien lo ha sufrido y se lamenta por la pérdida de un ser querido que quien conoce la teoría de forma distanciada –hacemos esta afirmación dentro de una consideración experiencial–. En este sentido, Aranguren subraya la profundidad como criterio determinante en la adquisición del saber de la experiencia, atesorado a lo largo del tiempo: “la profundidad con que se vive el tiempo, [antes] que con la cantidad de sucesos vividos” (Aranguren *et al.* 1966 40).

La unidad y la jerarquización

La experiencialidad precede a la distinción entre el sujeto y el objeto. Aunque se haya dado la impresión de destacar la importancia del objeto frente al sujeto en la experiencialidad, esto responde a fines clarificadores y propedéuticos, puesto que la disolución no determina el privilegio de uno frente al otro: ambos son realidad fusionada –aunque no con-fundida–.

Las formaciones de sentido de la experiencia aludida –esto es, la unidad de la vivencia experiencial de una comida o de una obra de arte– no dependen de un sujeto, sino que lo trascienden platónicamente al ser válidas para otros. Como indicamos, la persona no las crea sino que entra en su radio de influencia, lo que facilita su comprensión. Situados aquí, atestiguamos que el peligro de lo mostrativo-experiencial no es el equivocismo, sino su antagonista unívoco, debido al relieve que toma la realidad fontanal. A pesar de ello, tales consideraciones solo son posibles si la dicotomía sujeto-objeto se manifiesta, puesto que la interpretación única o múltiple depende de sujetos que la realicen. Ahora bien, nuestra posición no clausura esta duplicidad, sino que la abre a partir de la perspectiva de la otra parte del diálogo, de la realidad. Como la realidad es la que usa múltiples sujetos para *tomar cuerpo*, cada uno de estos permite una *ontificación*, una adquisición de realidad diversa, sin que con ello se vulnere su propia constitución como experiencia. Así, el amor adquiere caracteres propios en cada amante, cuyo más auténtico es el primero en cuanto el individuo deje que se exprese de la mejor forma por sí mismo –esto es, en cuanto el sujeto lo falsee menos poniéndose a sí mismo por encima de él–. Además, la obra de arte es más valiosa en cuanto aparezca menos el artista y más la fuente de la que esta emanó.

Por tanto, se mantiene el carácter analógico de la experiencia aunque es preciso que mude su dueño, puesto que la analogía no es antropológica sino ontológica, no depende del sujeto sino de la fuente de lo real, aquella que se enseña sobre los sujetos para tomar figura. El esquema heideggeriano de *Caminos del bosque* –con los ejemplos de las botas de la campesina y del metal, que se explican a partir de sí mismos y no de la visión utilitarista de un sujeto– circula en la base de estas consideraciones (cf. Heidegger 2001 23 y 217).

Alojados en esta provincia de pensamiento, se entiende que existe una jerarquía de interpretaciones cuyo criterio depende de un abandono del subjetivismo a favor de la realidad que se impone. Esto no solo conduce a que existan individuos con comprensiones más válidas que otras, sino que dos comprensiones de un sujeto realizadas en diversos momentos de su vida podrán organizarse. En general, será más válida experiencialmente la visión de padre sobre el concepto “paternidad” que la del hijo, puesto que esta condición se trasluce con mayor claridad en el primero que en el segundo, o se justifica que la sabiduría del maestro sea más autorizada en sus edades avanzadas que en las neófitas.

¿Cómo es posible detectar estas diferencias desde la perspectiva de la alteridad? ¿Cómo puede (re)conocer al otro, si la visión más válida es la del sabio, o distinguir entre un auténtico maestro y uno falso –aquel que afirma que *su* verdad es *la* verdad hablando por medio de él–? A tal fin, rescatamos la *subtilitas* beuchotiana; puesto que permite detectar qué interpretaciones son más válidas y cómo se jerarquizan. Nótese que esta habilidad no es técnica, sino que depende de una intelección ontológica y estética: se percibe desde la integridad del ser si algo es una (buena) obra de arte o un fraude.

Coincidimos con Beuchot en que las interpretaciones más válidas o verdaderas son las “más completas o más adecuadas”, las “más ricas y más abarcadoras” (Beuchot y Arenas-Dolz 2008 73). Ahora bien, se ha de ampliar ontológicamente su criterio: las comprensiones más ricas, completas y abarcadoras dependen de un acercamiento experiencial máximo a la realidad, y la aproximación analítica de la analogía posee fronteras a superar. Un abordaje ontológico de la analogía permite ir desde el “como si” conceptual a la experiencia; traslada de la explicación el fallecimiento de un ser querido *como si* una espada cruzase el pecho de parte a parte, a percibir no solo ese acero que parte por la mitad, sino la totalidad de los estados asociados que se viven en la experiencia de duelo. Frente a la ambigüedad (cf. Beuchot 2000 112) o a una creatividad desahogada (cf. Beuchot 2000 28), que conduzca a interpretaciones que no coincidan con el objeto propias del equivocismo, la experiencialidad incentiva un regreso a la fuente originaria hasta el punto de evitar más al sujeto (que tiende al equivocismo) que al objeto. La hermenéutica

experiencial da prioridad a la realidad, sin ser ingenua y negar al sujeto, puesto que es este el que conoce. Sin embargo, es consciente de que el camino o viaje depende de un descentramiento de sí mismo, o de una apertura, puesto que el punto de partida del saber no está en la soberbia de creerse con capacidad para comprender entidades que le superan.

La condición analógica de la experiencia

1. Inducción y deducción

El esquema triádico beuchotiano, con su preponderancia del punto medio analógico, se repite en otros triángulos conceptuales. La implementación de cada uno de ellos a la experiencia confirma la condición analógica de esta. Nos detenemos a continuación en algunos.

La deducción opera a partir de esquemas abstractos unívocos, al pasar de lo múltiple a lo uno, y la inducción realiza el trayecto inverso. Frente a ellos, Beuchot rescata la abducción de Peirce, quien la denomina conjetura. El razonamiento abductivo dimana de una hipótesis que se considera válida, cuya validez se verificará con un argumento posterior. En consecuencia, evita abatirse en la inducción unívoca o en la deducción equívoca (cf. Beuchot 2000 25).

El saber experiencial se consolida con base en procesos (ontológicos) abductivos. Cada experiencia ofrece respuestas, e incluso revelaciones y evidencias en el sentido orteguiano y zambrano (cf. Zambrano 1995a 67-68), más legítimas (más prudentes y sabias) que las anteriores. La abducción ontológica de la experiencia se funda en la humildad de la persona que suscita que a cada paso acepte correcciones procedentes de otros sujetos o experiencias, lo cual conforma la base de la estructura abductiva.

En un marco experiencial, la inducción corresponde a individuos con un saber unívoco, cerrado –es decir, encerrados en una experiencia deformada, individualista– que clausura la posibilidad de que lo real haga acopio de ellos. La deducción vulnera también la condición experiencial debido a su relativismo: como hemos señalado, la experiencia posee un foco que jerarquiza las interpretaciones mediante criterios ontológicos; será más lícita la interpretación experiencial-analógica más cercana a la experiencia nodal, aquella donde rutila con más claridad la voz de la realidad sobre la de un subjetivismo caprichoso.

2. Objetivismo y subjetivismo

Epistemología y hermenéutica analógica establece que la analogía se opone tanto a un “realismo objetivista ingenuo”, como a un “realismo subjetivista constructivista” (Beuchot 2011b 23). El primero concuerda con quien determina que la realidad es tributaria del objeto sin que este

imprima su carácter personal; el segundo corre el riesgo de impedir el conocimiento de lo que es con base en las limitaciones de acceder al carácter nouménico de lo real –las cuales descansan en los filtros kantianos o de otro tipo que impone el sujeto– y convierte el saber en una quimera dependiente de cada individuo. La propuesta de Beuchot es “partir de la interacción, del acto cognoscitivo en el que sujeto y objeto, mente y mundo interactúan, y cada uno pone lo suyo” (2011d 23).

El marco experiencial parte de los dos ejes del esquema. Si bien, la interacción muda en fusión o disolución –como explicaba Nishida–, esa fusión ha de entenderse regulativamente y no constitutivamente –salvo, quizás, en casos límite–. Sin embargo, aunque la dirección es común, analogía y experiencia recorren el camino por senderos contrarios: la analogía busca salir del univocismo sin caer en el equivocismo, y la experiencia parte de una totalidad y huye de las limitaciones analíticas. Si la analogía beuchotiana intenta escapar de la definición positivista del concepto mediante la plurivocidad jerarquizada, la experiencia escapa de la confusión en la medida en que la primera es producida en el seno de un sujeto –o grupo– diferenciado y distinguible. Aunque cada uno de los movimientos recorra sentidos contrarios, el perfil analógico de la experiencia se sostiene, en la medida en que ambos obvian los dos riesgos –por senderos opuestos–. Aun en el peor de los escenarios de desafección entre la analogía y la experiencia, no puede negarse que el aprendizaje experiencial comienza por afirmaciones analógicas antes que analíticas: el discípulo aprende de la experiencia del maestro, pero este le muestra el camino con analogías entre el camino a transitar y otros procesos. Ese es el caso de entender el camino como escalera ascendente, o de comprender que la virtud es análoga a la fuerza del junco que se mece sin romperse, que acepta y se adapta a lo dado sin oponerse frontalmente a ello, o como el agua del mar que desgasta la roca, aun cuando esta sea más dura que aquella.

3. *Filosofía y poesía*

Metáforas de la vida cotidiana plantea la relación entre filosofía y poesía de dos maneras. Por una parte, señala que no han de confundirse, puesto que fusionarse es un “peligro” (Beuchot 2011d 77). Inmediatamente después, hace una llamada al mestizaje: “Quizá la filosofía deba ser también mestiza, hallándose a sí misma cuando se cruza con la poesía” (*id.* 79).

La experiencia posee una clara vocación a la aleación poética, en la medida en que anhela la fusión con la realidad –o la entrada de esta en el propio ser–. El poeta, como señalaba María Zambrano (2001 33-34), es aquel que se encuentra en contacto directo, imbuido o sumergido en la realidad. Esto no quiere decir que la experiencia se desplome en un

equivocismo poético de naturaleza dionisíaca –al que se opone también la analogía–, puesto que es capaz de salir del éxtasis de lo real o mantenerse en una tensión vívida de lo experimentado. La exposición experiencial consiste en ser el contenido de la experiencia, pero, para ello, el sujeto no puede abandonarse como individuo. Si el pintor abandona su cuerpo, ¿qué mano realizará trazos en el lienzo? Si el poeta abandona la pluma, ¿quién escribirá los versos?

Por lo anterior, la apuesta de la experiencia por la poesía no se discute, en la medida en que constituye un medio de exposición de la experiencia. Ahora bien, esta incluye dos tipologías: una de ellas es claramente equívoca, comete *hybris*, abandona la corporalidad y es la razón de la expulsión platónica de los poetas de la ciudad; pero la otra es análoga y profundamente experiencial. Esta última atrae la experiencia y la hace emerger desde su propia legitimidad, desde su propio darse, y no desde el orbe impuesto por el sujeto.

4. De la identidad y diferencia a la ética

Precisamente Beuchot rescata una escisión platónica para destacar otro de sus esquemas trimembres. Frente a la identidad y la diferencia, el *Sofista*, en 254-259, destaca la analogía (cf. Beuchot y Arenas-Dolz 2008 17). La experiencia asume ambos opuestos para alzarse como punto aglutinador. Acepta que existe una identidad a la que aspiran los sujetos, que son las formaciones de sentido mencionadas, y admite que cada circunstancia defiende una aproximación a ella relacionada con la propia eventualidad. Distingue la libertad de quien sale de la cárcel después de veinte años entre rejas, de la experiencia de libertad del joven sobreprotegido que, por vez primera, sale de casa de viaje sin atenerse a las normas paternas.

En el plano ético, Beuchot abomina una ética de principios (unívoca) y una ética consecuencialista –rubricada como relativismo acriteriológico– (cf. Beuchot 2004a 76). La ética experiencial muestra más vecindad con principios experienciales unívocos; ahora bien, al partir de sujetos ubicados en un espacio y en un tiempo, en una circunstancia que implica consecuencias, realiza un recorrido hermenéutico que integra al sujeto y a la polifonía de las voces que la materializan. Una ética experiencial, si es que pudiera darse, se despegaría de una comprensión ontológica de lo concreto hacia una comprensión donde todos aquellos que realizan el bien se reconocen. Sin duda, se trataría de una ética de la virtud, antes que de una ética de la ley. Esa ética de la virtud muestra familiaridad en Beuchot con el equivocismo (cf. Beuchot 2004a 36). Sin embargo, la virtud resulta radicalmente análoga, puesto que nace de principios que se ubican en cada contexto de acuerdo con criterios. La ética de la virtud no cae en relativismo alguno gracias a que posee un

compromiso claro con una experiencia nodal (el acto virtuoso). La sutileza y la atención plena de cada circunstancia determinarán en cada caso si es más válida una jerarquía de valores u otra. Con ello, la ética se conforma al modo de una red móvil, que posee clara conciencia de la estructura del valor, pero no determina una jerarquía inamovible. Esta axiología reticular fue desarrollada por Ramón Queralto, e implica un contextualismo que no se desmorona en relativismo equivocista, puesto que cada circunstancia demanda una virtud (o virtudes) específica como corona trascendental (cf. 2008 86-69).

5. *Lo natural y lo cultural*

Para nuestro pensador mexicano, lo natural es unívoco y lo cultural equívoco, arguyendo que lo natural no se puede modificar y lo cultural es intercambiable (cf. Beuchot y Arenas-Dolz 2008 44). Sin embargo, lo cultural puede ser análogo, puesto que hay bases fuertes que permiten jerarquizar la validez de cada producto cultural –por ejemplo, la historia–. Lo anacrónico es menos correcto que las expresiones culturales acordes a su época. Por ejemplo, una interpretación de la enfermedad mental en un contexto supersticioso *hoy* es menos cierta que una fundada en las ciencias médicas. Ahora bien, igual de ilícitas se consideraban las interpretaciones científicas en una cultura dominada por esquemas teocéntricos. Del mismo modo, es complicado defender lo natural como unívoco, en una época donde la naturaleza humana integra elementos nuevos respecto al pasado y elimina otros.

El equivocismo culturalista solo es admisible si se integra en un contexto universal, es decir, si se desea buscar una mayor validez de la cultura antigua frente a la contemporánea o viceversa. Después de las rupturas de naturaleza kuhniana, o tras los debates sobre la inconmensurabilidad de las épocas, es complicado realizar una jerarquización. No obstante, el problema se resuelve si se introducen criterios (particulares), pues permitirán tales ordenaciones.

Se podría añadir la cuestión: ¿qué sucede si se extrae el dilema entre culturas de cualquier tipo de marco, es decir, si se quiere saber si una cultura es mejor que otra *en general*? La respuesta es clara: se invalida la pregunta, en la medida en que se eliminan las condiciones de posibilidad, no solo de la pregunta, sino de la respuesta: todo ser humano habla a partir de ciertos marcos, historias efectuales o prejuicios en el sentido gadameriano. Solo a Dios o a un ángel se le podría hacer esa pregunta, porque ellos se encuentran más allá de las fronteras espacio-temporales. Responder por ellos no nos resulta legítimo ni posible.

Si Dilthey vinculaba lo cultural con el *Geist* y con el *Erlebnis* (cf. 1945), nosotros podemos extraer una visión experiencial de lo cultural. Los productos culturales –una pintura, una poesía, una escultura– son

la cristalización de experiencias. La auténtica obra de arte no es el producto (el lienzo), sino la activación o actualización de este en el sujeto (o en las sociedades), como señalaba Dewey. Esa activación coincide con la comprensión de la experiencia que mueve al artista a tomar los pinceles. El producto pictórico posee una parte unívoca, la obra de arte o el referente, y una equívoca, la interpretación del crítico de arte. La vivencia latente de la obra es experiencial y analógica. Ciertamente la experiencia estética puede desperdigarse y caer en un equivocismo febril, caprichoso y subjetivista, que es lo propio del crítico de arte que acaba desdibujando la obra para ponerse a sí mismo como centro, o *analogizarse*, provocando una profundización que, progresivamente, acerque a la citada experiencia original y originaria.

6. Otras categorías

Lo anterior es un rescate experiencial de categorías que Beuchot señala como equívocas, y que nosotros consideramos que poseen dos planos: uno equívoco y otro analógico. Las dimensiones de este trabajo solo permiten apuntar algunos datos, pero no agotar el análisis de cada concepto, ni entrar en todas y cada una de ellas. A pesar de ello, los mismos rescates podrían realizarse en relación con otras entidades equívocas como el Romanticismo (cf. Beuchot 2000 45-51), la metáfora (cf. Beuchot 2004b 100), el historicismo (cf. Beuchot 2004b 25) o la verdad epifánica heideggeriana (cf. Beuchot 2011b 50-51).

En síntesis, a pesar de la vertebración analógica de la experiencia, la diferencia crucial frente a la analogía es que recorre el camino inverso para sortearlos: la analogía se *aparta* de los dos y la experiencia los anula asumiéndolos en su seno, la analogía se centra en la *interacción* entre ambos, y la experiencia procura dar un paso atrás para anular la escisión. De esta forma, la experiencia no habría de explicar cómo se realiza el hermanamiento entre sujeto y objeto, puesto que la disyunción se disuelve. La analogía *resuelve* la disyuntiva y la experiencia la *disuelve*.

Queda por responder una segunda cuestión: ¿es posible generar una estructura experiencial en la analogía? El esqueleto analógico de la experiencia se ha descrito desde el análisis de la formalidad, desde la apertura de una teoría que ha integrado los tres elementos de la analogía. El esqueleto experiencial requerirá esclarecer una modalidad específica de la analogía. Hasta el momento, el modelo ha sido excesivamente analítico, como explicaremos, pero, ¿es posible ir a una tipología de la analogía experiencial? La respuesta será afirmativa, y vendrá de la mano de un modelo que intensificará ontológicamente la analogía.

*Una aproximación experiencial a la analogía
o el analogismo ontológico*

Límites de la analogía analítica

En repetidas ocasiones, Beuchot ha hecho eco de las limitaciones de su teoría. El *Manual de filosofía* advierte que la comprensión analógica nunca es completa, sino que hay pérdidas, pero es “suficiente” (cf. Beuchot 2011c 262) de acuerdo con la contingencia de la persona, puesto que alcanza a “conocer lo que humanamente podemos conocer”, pero manifiesta insuficiencias porque “nos gustaría conocer mucho más” (Beuchot 2000 119). Además,

es un tocar con cierta lejanía, o, en todo caso, cuando uno cree apresar aquel objeto que así le es presentado, en su realidad viva y palpitante, se nos desvanece, se escapa, nos deja con la sensación de que se nos quedó siendo mucho más. (Beuchot 2000 188)

Desde el plano epistemológico, la analogía no busca la verdad, sino la verosimilitud (cf. Beuchot 2011d 70), puesto que la verdad posee un fondo de misterio nouménico y de universalidad que corre el riesgo univocista. Esta coyuntura descubre el marco en que se inscribe la analogía: una analítica prudente y que evita la soberbia moderna de creer que puede alcanzar la verdad absoluta, y un esquema epistémico que guarece de la irreconciliabilidad e inconmensurabilidad entre el sujeto y el objeto. La citada tensión entre ambos, a pesar de la interacción que defiende Beuchot, impide la fusión y, por ende, siempre quedan resquicios que vetan un conocimiento total de la realidad. El ejemplo más palpable de esta incapacidad se da cuando aprehendemos entes que nos superan de modo infinito, como “Dios” (cf. Beuchot 2000 119).

Dos modelos gnoseológicos solventarían estos obstáculos. Por una parte, aquel que descentralice al sujeto, tal como hace Pannikar: el genitivo subjetivo implica que no es el individuo el que conoce, sino que es Dios el que conoce a través nuestro y, por medio de ese acto, permite que su instrumento, la persona, aprehenda realidades que le superan. Lo mismo podría decirse de un concepto inteligido a partir de su trascendentalidad: en lugar de crear una hermenéutica donde el sujeto conozca el amor, podemos definir una donde alcanza una visión del amor porque se encuentra embargado por él; al vivir en él, por él y desde él, se alcanza una comprensión del amor que no pertenece de modo individual, sino que se entra en relación con él, por lo cual toma él privilegio. El segundo modelo implica sacar la analogía del esquema analítico y hacerla más densa, ofreciéndole más peso ontológico, con

esquemas como la experiencia. Ocioso es indicar que ambos esquemas ofrecen un diálogo fructífero.

La experiencia beuchotiana que toca la realidad

La ontologización de la analogía aumenta la densidad de sus características, dotándola de peso específico vivencial. A partir de la analogía analítica son plausibles varias interpretaciones jerarquizadas de un mismo fenómeno –por ejemplo, un comportamiento repetido puede analizarse desde la perspectiva psicológica– e indicar que consiste en un tic nervioso; o desde la sociología, que lo explicaría como un patrón de comportamiento en una sociedad; o desde los estudios culturales, que lo describiría sobre la base de sus vínculos con los fenómenos artísticos en que se incardina. Esas perspectivas se yerguen sobre explicaciones conceptuales y argumentales y sobre la palabra instrumental. Sin embargo, en el campo experiencial, un fenómeno puede interpretarse sin usar la palabra, sino medios expresivos no argumentales: el amor se puede explicar/exponer a partir de *El beso* de Klimt, de *Romeo y Julieta* de Shakespeare, de la estatua de Eros y Psique –es decir, a partir de *El amor de Psique* realizado por Antonio Canova–, o a partir del abrazo encendido del amante a su pareja o del acontecimiento en que cada atardecer el sol besa el horizonte del mar para acabar embebido en sus aguas.

Añádase el dato de que la experiencia “resemantiza” ontológicamente categorías que Beuchot considera equívocas, y las capacita para reinstalarse en la analogía. En *Epistemología y hermenéutica analógica* sitúa la verdad epifánica o por desvelamiento, según Heidegger, en el orbe equívoco (cf. Beuchot 2011b 50-51). No obstante, podemos asumirla como analógica, en la medida en que se eleva desde una verdad única –abierta sin duda– a las cromáticas vivencias de cada sujeto y a los grados aproximativos que estos mantienen con aquella.

La ontologización experiencial de la analogía es coherente con diversos textos del mexicano. Una muestra se atestigua en *Hermenéutica en la encrucijada*, pues sugiere que el aprendizaje del acto comprensivo depende de la experiencia (con el maestro) antes que de la memorización y la actualización de una técnica. Hace acopio, para materializar la teoría, de la metáfora del aprendizaje discipular: “Al taller entramos como aprendices, para trabajar con un maestro y aprender de él y de los demás alumnos el arte del que se trata” (Beuchot y Arenas-Dolz 2008 80), es decir, la formación se forja a partir de las experiencias vividas en ese *trabajo* con el maestro y de los alumnos, de sus propios errores y de las destrezas conseguidas para superarlos. Apela no solo al estudio, sino “al estudio compartido dentro de una comunidad o escuela” (Beuchot

y Arenas-Dolz 2008 80), lugar óptimo para la aparición de las citadas experiencias comunes.

El taller es proclive a la aparición de las evidencias o revelaciones citadas. Estas resultan de un desbordamiento del aprendizaje experiencial poseído, que no solo transforma las ideas, sino las creencias y los asideros existenciales sobre los que se sustenta la vida personal. Beuchot describe la comprensión de los símbolos usando términos como “sinapsis”, o apelando a la idea de la iluminación –que concilian con la evidencia de la experiencia–:

Una luz que se prende porque se ha atinado a pulsar el botón que la enciende. Como una sinapsis. Es cuando se ilumina nuestra capacidad de comprender, cuando las voces que resuenan cobran sentido. Es cuando se siente una extraña comunión con los demás, [...] produce la solidaridad, el compromiso con los demás, la responsabilidad en el cuidado de la vida, la vida que se manifiesta en los demás. (2000 191)

El relato contiene datos claves de la experiencia: la conexión con la totalidad, la fusión de la voluntad y el intelecto de la experiencia pura *nishideana*, o la disolución de la escisión sujeto y objeto *panikkeriana*.

Aun cuando *Metáforas de la vida* crea litigios entre la filosofía y la poesía, sobre la base de que la primera se vincula con la razón y la voluntad y la segunda con la imaginación y el sentimiento, Beuchot realiza una afirmación conciliadora y *zambraniana* al observar que “pensamos con todo el hombre que somos” (Beuchot 2011d 77).

Poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía, al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don. Hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método. (Zambrano 2001 13)

Esta apreciación debería concretarse en la obra *beuchotiana* en la promoción de formas de conocimiento y de explicación que excedan las interpretaciones construidas sobre la palabra, tales como el pensamiento “directamente en términos de colores, tonos, imágenes” de Dewey citado anteriormente. Conocer desde todo nuestro *ser* implica interpretar no desde *cada una* de nuestras densidades, sino desde una instancia previa que las constituya, desde el ser; no quedar en lo cognitivo o analítico, sino trascender al holismo totalizador de lo que somos. La apuesta experiencial exige que la analogía sea también ontológica, es decir, que se realice desde “todo nuestro ser”.

Una forma de aproximarnos a esa forma de pensar se encuentra en el intelecto, equiparable al *nous* platónico. Como declara el *Tratado de hermenéutica analógica*, se trata de una “intuición directa” de lo dado (cf. Beuchot 2000 60). Beuchot rescata la escolástica para distinguir entre razonamiento e intuición, y mantiene la tensión en su apuesta comprensiva porque “el hombre no es intelecto puro” (*ibid.*). Esto vuelve a introducirlo en categorías analíticas; de hecho, más adelante añade que “es preponderantemente raciocinio, por eso se define como racional y no como intelectual” (*ibid.*). Aunque concordamos en que la aproximación analítica es una apertura cognoscitiva humana legítima, subrayamos las otras formas de conocimiento donde la soberbia subjetivista es apartada, tal como hemos visto.

El holismo en la analogía experiencial y su comunicación

La capacidad icónica de la analogía realiza el trasvase de lo metonímico a lo metafórico, de la parte al todo, de lo particular a lo global (cf. Beuchot 2013 49). El ícono funciona como medio de transporte que evita el univocismo de lo abstracto y el equivocismo pluralista de lo particular múltiple: “la iconicidad es la capacidad de reflejar en sí mismo el todo, como en un fragmento. Y esta es la cualidad metonímica de la iconicidad, es decir, hacernos pasar de la parte al todo, del fragmento a la totalidad” (Beuchot 2004a 100).

La condición icónica de la analogía la obliga a alcanzar la totalidad; sin embargo, su incardinación analítica la encadena a la definición (concreta) y a inteligir parcialmente la totalidad, pues la analogía se ejerce sobre plexos e intereses particulares. La experiencia, por el contrario, accede a totalidades. Su comprensión no está fragmentada desde perspectivas específicas; de ahí su dificultad para ser introducida en una malla que establezca contornos definidos y delimitados frente al resto. La experiencia, en la medida en que supone la implantación del sujeto en un cosmos del que se acaba formando parte, facilita una comprensión totalizadora del propio ser con todo el cosmos, con la consiguiente superación de la dicotomía entre el sujeto y el objeto.

Las vinculaciones de la analogía con la totalidad harán dudar a alguno de que sea posible la aprehensión: ¿cómo puede un sujeto limitado entender algo que excede sus límites? En este sentido, hay que subrayar que hemos explicado más arriba que no se trata de una intelección subjetiva, sino de una basada en el genitivo subjetivo panikkariano. Además, podríamos intentar pensar en una configuración diferente del sujeto, generar uno que no dependa de la concepción cartesiana y kantiana modernista. El sujeto en el shintoísmo, o el de la teología medieval, florece como resplandor de la naturaleza o de Dios. Su propia iridiscencia

no se basaba en la autoposición de sí mismo o de su ley interior, *autónoma*, sino en la capacidad para escapar hacia un orbe trascendente. Su vocación y destino huye a su propia composición limitante y limitada. Ese nuevo sujeto es tanto más sí mismo, cuanto menos poder tiene sobre sí. Recordemos cómo Nishida señalaba que no era el hombre el que creaba la experiencia, sino que esta era la que creaba al sujeto. Sin la experiencia, el sujeto queda recluido en una condición exigua, roma y *excesivamente* humana. Lo que distingue a este ser humano es su capacidad para excederse a sí mismo una y otra vez, para convertirse en un exiliado de su ayer y cambiar la piel –como glosó María Zambrano (cf. 1995b 13-14)– para, en última instancia, dirigirse a la totalidad –o al menos, a totalidades–.

En este punto se abre otra pregunta: ¿cómo es posible la transmisión del conocimiento experiencial? Desde la perspectiva analítica, el lenguaje cifra en palabras la información obtenida de la realidad, lo cual genera un medio transferible entre los sujetos. Pero, ¿cómo trasladar la totalidad captada experiencialmente, si el lenguaje conceptual no es capaz de integrarla?

En primer lugar, hay un tipo de lenguaje que, en lugar de explicar un fenómeno o experiencia, pretende exponer (y trasladar) el sujeto a un acontecimiento. Este lenguaje es la poesía (y la prosa narrativa). La comunicación poética no carece de la claridad del lenguaje utilitarista o del conceptual-analítico, sino que es más efectiva a partir del criterio de dar acceso a la totalidad. Si el acceso conceptual a la comprensión de la totalidad no es factible desde el contexto analítico, quizá no se trate de transmitir información, sino de transportar el sujeto al espacio donde este ha de comprender, y que, más tarde, sea el primero que entienda en el contexto del orbe en el que le han introducido.

En segundo lugar, la comunicación experiencial no depende de que una persona entregue a otra sus conocimientos concretos, sino de que ambos caminen a la fuente de la que parte esa información. No se trata de que *el otro nos entienda*, sino de que *los dos comprendamos* una entidad que excede cualquier sujeto. El primer caso conllevaría acceder a *mi* perspectiva de la realidad; el segundo, a entrar en contacto con la realidad sin que yo obstaculice ese acceso al ser un mediador. En la medida en que le quitamos potencia al sujeto para dotar de valor al objeto, este último despliega sus capacidades mediadoras, y la información no será una razón para el litigio –como en una discusión– sino una oportunidad para hermanar a sujetos y grupos en búsqueda de una verdad.

Esta comunicación, que rompe la intersubjetividad, no quiebra la posibilidad de mirar al otro, esto es, no impide que se abran cauces para descubrir lo que el otro sabe. Esta acción se consigue cuando la comunicación se convierte en comun(icac)ión o comunión. Aquí descansa la

idea de que la transmisión de conocimientos experienciales depende de generar comunidades, o de crear comunión con el otro. Esa comunión es la que se crea entre dos madres que han criado hijos frente a la que aún no ha parido; las primeras acceden a conocimientos experienciales inaccesibles para la segunda. Un tribunal de cirujanos con más de veinte años de carrera puede distinguir si un recién graduado colega de profesión posee pericia suficiente para operar mediante la observación de sus decisiones, la selección del tipo de respuestas, o por medio de datos nimios que otros no captaríamos por *falta de experiencia*.

La instrucción experiencial implica todas las densidades del sujeto, sin obviar las más conceptuales o las argumentales. Por tanto, la transmisión del saber puede comenzar usando el discurso y continuar con la comunicación no verbal, con la contemplación de las decisiones del otro, con su disposición frente a ciertos entes o su modo de tomar decisiones. Esto se vincula con el modo de aprendizaje que Beuchot incardinaba dentro del taller.

El conocimiento experiencial será básico para el conocimiento profundo de ciertos entes como los símbolos. *Tratado de hermenéutica analógica* señala que hay que dirigirse al símbolo como a un templo (cf. Beuchot 2000 191). Todo templo requiere una disposición para ponerse en sintonía con la sacralidad que lo constituye, una apertura plena y no solo de tipo cognitiva, y una conciencia de que la comprensión depende del contacto del propio ser íntegro con la totalidad que lo rodea, esto es, una conexión ontológica. Hemos justificado en otro escrito que es posible inteligir al símbolo a partir de una analogía analítica, pero el rendimiento de esta es mayor si se produce a partir de una analogía de carácter ontológico y experiencial.

Conclusión: ¿es posible un abordaje experiencial de la analogía?

La primera conclusión de este estudio es prometedora para nuestra hipótesis de partida: la relación entre la analogía y la experiencia no solo es *factible*, sino *deseable* con vistas a una ampliación de la teoría de Beuchot.

El esqueleto formal de la experiencia se puede leer analógicamente si se usan las múltiples categorías de nuestro pensador. No hemos pretendido demostrar que la lectura experiencial de la analogía sea la única, sino que es una más posible al lado de otras. De hecho, hemos defendido que la visión actual de los estudios de hermenéutica analógica se encuentra más cercana del orbe analítico que del ontológico o experiencial, que no pretende invalidarlo sino ampliarlo. El punto de vista experiencial no desea *explicar* la realidad sino *trasladar* a las atalayas de la vivencia, lo cual convierte el acto comprensivo de la analogía

analítica en una topología o traslado ontológico del sujeto propio del universo experiencial.

La *deseabilidad* del abordaje experiencial es inevitable en la medida en que la analogía posee una vocación hermenéutica comprometida con la indagación en todas aquellas formas que permitan hacerse cargo, más y mejor, de la realidad. Beuchot ha sabido ver las limitaciones de su versión analítica de la analogía y ha empezado a incursionar en visiones ontológicas. Sin embargo, su miedo a desplomarse en el equivocismo es grande, y la ausencia de otros marcos claros que eviten la materialización de ese miedo le obliga a situarse más allá de las hermenéuticas mostrativas. A pesar de ello, la experiencia está vacunada contra el equivocismo al poseer criterios de jerarquización de sus verdades. Serán mejores aquellas ópticas que se sumerjan más en la experiencia, que partan de sujetos más abiertos a nuevas interpretaciones, de individuos que no intenten imponer su visión de modo unívoco, sino que permanezcan sedientos de otras perspectivas que los conduzcan a la fuente experiencial, aquellas engendradas por sujetos más centrados, menos alterados y más equilibrados, aquellas que manifiesten que el agente que las percibió ha desarrollado una profunda intuición contemplativa del fenómeno al quitar velos para comprender la profundidad de la experiencia, respetando su legitimidad en lugar de imponer un marco propio; entonces serán más válidas. En trabajos anteriores nos hemos detenido en las características necesarias para adquirir el saber de la experiencia, por lo que remitimos al paciente lector aún no satisfecho a incursionar en ellas (cf. Barrientos-Rastrojo 2010; 2011).

La *urgencia* que la analogía manifiesta respecto al abordaje experiencial surge de la necesidad de dotarla de un poder nuevo, ausente en su aproximación analítica: ver la totalidad evitando las limitaciones subjetivistas. Pues la tensión nunca abandona al sujeto, con el peligro de que ese sujeto siempre enturbie la visión del objeto.

En la medida en que la hermenéutica analógica ha realizado hasta el momento una aproximación analítica, se han criticado ciertas categorías ontológicas, tildándolas de equivocistas; por ejemplo, la vivencia, la verdad epifánica heideggeriana (cf. Beuchot 2011a 50-51), la poesía (cf. Beuchot 2011a 78), el Romanticismo (cf. Beuchot 2000 45-51), la metáfora (cf. Beuchot 2004a 100, 2011a 50-52 y 2011b 100; Beuchot y Arenas-Dolz 2008 44), el relato de ficción (cf. Beuchot 2011a 58-59), lo cultural (cf. Beuchot 2002 41) o el Barroco (cf. Beuchot 2011c 75). Con ello, se las ha expulsado del paraíso analógico hacia el infierno equivocista. Sin embargo, una aproximación experiencial y ontológica a la analogía permite rescatarlas para la analogía, puesto que manifiestan una urdimbre tan analógica como la que hemos defendido en este trabajo respecto al mostrar. El problema no es que tales categorías sean

en sí mismas equívocas, sino que adquieren esa adjetivación cuando la hermenéutica analógica se lee en el marco analítico. Una interpretación de la analogía que exceda ese esquema las rescatará.

Le corresponderán a trabajos posteriores la citada tarea. Esto significará usar a Beuchot –desde una interpretación experiencial– contra Beuchot –aquel limitado por el universo analítico–. También, supondría un ensanche de la teoría de este autor. La tarea implicaría visitar cada tríada beuchotiana y analizarla desde el molde experiencial-ontológico. En alguna medida, lo anterior ha comenzado la labor, pero seduce la tarea de continuarla.

Bibliografía

- Álvarez Colín, L. *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*. Ciudad de México: Torres, 2000.
- Antón Pacheco, J. A. *El ser y los símbolos*. Madrid: Mandala, 2010.
- Barrientos-Rastrojo, J. “El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambra-niana.” *Endoxa* 25 (2010): 279-314.
- Barrientos-Rastrojo, J. “La fisiología del saber de la experiencia y los frutos de su posesión.” *Themata* 44 (2011): 79-96.
- Barrientos-Rastrojo, J. “¿En qué sentido el raciopoetismo sirve como modelo de comprensión intensiva de la hermenéutica analógica?” *Logos. Anales del seminario de metafísica* 47 (2014): 11-35. http://dx.doi.org/10.5209/rev_ASEM.2014.v47.45800
- Beuchot, M. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Ciudad de México: Ítaca, 2000.
- Beuchot, M. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. Ciudad de México: UNAM, 2002.
- Beuchot, M. *Ética*. Ciudad de México: Torres, 2004a.
- Beuchot, M. *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Querétaro: Herder, 2004b.
- Beuchot, M. *Política*. Ciudad de México: Torres, 2006.
- Beuchot, M. *El hombre y el símbolo desde el personalismo analógico-icónico*. Ciudad de México: Demeter, 2011a.
- Beuchot, M. *Epistemología y hermenéutica analógica*. San Luís Potosí: Universidad San Luís Potosí, 2011b.
- Beuchot, M. *Manual de filosofía*. Ciudad de México: Ediciones Paulinas, 2011c.
- Beuchot, M. *Metáforas de nuestra vida. Antropología e interpretación*. Huelva: Hergué, 2011d.
- Beuchot, M. *Las dos caras del símbolo*. Puebla: BUAP, 2013.
- Beuchot, M., y Arenas-Dolz, F. *Hermenéuticas en la encrucijada*. Barcelona: Anthropos, 2008.
- Dewey, J. *El arte como experiencia*. Trad. Jordi Claramonte. Barcelona: Paidós, 2008.

- Gadamer, H.G. *Verdad y método*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael del Agapito. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Heidegger, M. *Caminos del bosque*. Trad. Arturo Leyte Coello y Helena Cortés Ganaudán. Alianza, 2001.
- Leibniz, G. *La profesión de fe del filósofo*. Trad. Francisco de P. Samaranch Kirner. Madrid: Aguilar, 1978.
- López Aranguren, J. L., Azorín, Laín, P., Marías, J., y Menéndez, R. *Experiencia de la vida*. Madrid: Alianza, 1966.
- Murakami, H. *Tokyo Blues: Norwegian Wood*. Trad. Lourdes Porta. Barcelona: Tusquets, 2009.
- Nishida, K. *Indagación del bien*. Trad. Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Ortega y Gasset, J. *Obras completas*, t. VIII. Madrid: Alianza, 1994.
- Panikkar, R. *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona: Península, 1999.
- Queraltó, R. *La estrategia de Ulises o ética para una sociedad tecnológica*. Sevilla: DOSS, 2008.
- Spranger, E. *La experiencia de la vida*. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires: Realidad, 1949.
- Zambrano, M. *La confesión: género literario*. Madrid: Siruela, 1995a.
- Zambrano, M. *Las palabras del regreso*. Salamanca: Amorrortu, 1995b.
- Zambrano, M. *Filosofía y poesía*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Zubiri, X. *El hombre y dios*. Madrid: Alianza, 1984.