

Hermenéutica analógica y religión*

MAURICIO BEUCHOT, O.P.**

RESUMEN



Este artículo se inscribe en la filosofía de la religión y trata de aplicar la hermenéutica. Concretamente, una hermenéutica analógica, que ya ha sido elaborada durante varios años por el autor y que ha encontrado diversas aplicaciones por otros investigadores. Enfocar así el fenómeno religioso conduce a buscar el sentido que la religión puede brindar al hombre de hoy. Sobre todo, se toman en cuenta la filosofía analítica, que exige referencia y demostración, y la filosofía posmoderna, que va hacia la hermenéutica y el sentido; pero mientras que la analítica ha tenido una hermenéutica unívoca, la posmoderna ha tenido una hermenéutica equívoca, y hace falta ya una perspectiva analógica que conjunte sentido y referencia.

Palabras clave: Religión, hermenéutica, filosofía analítica, posmodernidad, analogía

* Artículo de reflexión producto de la investigación a la que el autor se dedica en un proyecto sobre Filosofía de la Religión. Fecha de recibo: 1 de agosto de 2009. Fecha de evaluación: 8 de febrero de 2010. Fecha de aprobación: 16 de marzo de 2010.

** Licenciado en Filosofía por el Instituto Superior de Occidente, Guadalajara, México; Maestro y Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México, D.F.; Magister in Sacra Theologia por la Orden de Predicadores; docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México; investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas de dicha universidad, de cuyo Seminario de Hermenéutica es coordinador. Correo electrónico: mbeuchot50@gmail.com

ANALOGICAL HERMENEUTICS AND RELIGION

Abstract

This article has its basis on the philosophy of religion and intends to practically use hermeneutics. Specifically, we refer to an analogical hermeneutics, which has already been elaborated by the author for several years and also by other researchers in diverse fields. To focus on the religious phenomenon following this approach leads to a search for the meaning religion can offer to the current humanity. Above all, Analytical Philosophy is regarded, which demands reference and demonstration, and also postmodern Philosophy, which leads to hermeneutics and meaning; but, while Analytical Philosophy has resorted to an univocal hermeneutics, the postmodern one has resorted to an equivocal hermeneutics, and there is a need now for an analogical perspective that combines meaning and reference.

Key words: Religion, Hermeneutics, Analytical Philosophy, Postmodernism, Analogy

A HERMENÊUTICA ANALÓGICA E A RELIGIÃO

Resumo

O artigo inscreve-se na filosofia da religião e pretende aplicar a hermenêutica. Uma hermenêutica analógica, que tem sido feita durante muito tempo pelo escritor, e tem encontrado diferentes aplicações por outros pesquisadores. Este artigo procura então o sentido da religião e o que esta pode dar ao homem de hoje, sobretudo faz uma ênfase na filosofia analítica, que exige a referência e a demonstração junto a teoria pós-moderna que tem uma tendência pela hermenêutica e o sentido; porém a filosofia analítica tem sido uma hermenêutica unívoca, e a pós-moderna uma hermenêutica confusa, onde faz falta uma perspectiva analógica que reúna o sentido e a referência.

Palavras chave: Religião, hermenêutica, filosofia analítica, pós-modernidade, analogia

INTRODUCCIÓN

En este escrito pretendo aplicar la hermenéutica analógica a la teología.¹ La hermenéutica es la disciplina (ciencia y arte) de la interpretación de textos. Hablo de una hermenéutica analógica porque en nuestros tiempos la interpretación está distendida entre las hermenéuticas unívocas, que pretenden alcanzar el significado de una manera clara y distinta, completamente idéntica, y las hermenéuticas equívocas, que se abandonan al significado oscuro y confuso, completamente diferente. En cambio, la hermenéutica analógica trata de ubicarse en medio; consciente de que no alcanza el significado unívoco, no por ello se derrumba en las tinieblas de la equivocidad. Es una interpretación de tipo claroscuro.

La teología es el estudio de Dios, en sí mismo y en sus relaciones con todas las cosas. Se basa en la Sagrada Escritura y en el saber humano; entrega la Palabra de Dios a la gente de su tiempo, y por eso, además de conocer el mensaje revelado, tiene que conocer el pensamiento de la época en la que habla. Para este conocimiento de la cultura y el pensamiento de la época resulta de gran ayuda la hermenéutica, y más una hermenéutica analógica. La aplicación tendrá aquí el sentido que le da Gadamer²: no tanto de ser un método que se aplica a un objeto de conocimiento, cuanto una auto-interpretación realizada al interpretar ese mensaje que nos interpela. Eso es lo que provoca en nosotros un cambio. Es poder decir que, después de interpretar cierto texto, hemos cambiado, nos hemos vuelto diferentes.

Esto será lo que busquemos en la hermenéutica para ser aplicado a la teología. Pero tendrá que ser –como veremos– una hermenéutica analógica, ya que las hermenéuticas actuales pugnan entre la univocidad y la equivocidad entre la interpretación demasiado rígida y la por demás flexible y escurridiza.

¹ Sobre esta propuesta, puede verse Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, 64ss. Para una aplicación más detallada, véase Beuchot, *Hermenéutica analógico-icónica y teología*, 33ss.

² Esta noción de aplicación es central en la hermenéutica gadameriana, de la cual se puede encontrar una exposición en Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 378ss.

Se debe buscar una hermenéutica diferente, intermedia entre las otras dos, que será la hermenéutica analógica, la de la analogicidad.

LA SITUACIÓN HERMENÉUTICA DEL PENSAMIENTO ACTUAL COMO RETO PARA LA TEOLOGÍA

Hemos dicho que la teología presenta el mensaje revelado a la gente de hoy. Pero la gente de hoy tiene su cultura peculiar, su pensamiento propio. Esto se manifiesta de manera especial en la filosofía, en el pensamiento filosófico del momento. Y, en nuestro momento, vivimos la tensión de dos corrientes opuestas, que se disputan la primacía cultural: una es la filosofía analítica; la otra es la filosofía posmoderna. Una tiene como avatares a Frege y a Wittgenstein; la otra, a Nietzsche y a Heidegger.

La filosofía analítica es típicamente moderna, sobre todo, en su vertiente neopositivista o positivista lógica, pues ahora se ha dado un giro pragmático o pragmatista que la ha enarcado incluso a la posmoderna. La filosofía analítica usual (positivista) procura el rigor y la objetividad, se concibe como filosofía científica. Está muy centrada en la lógica formal, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la ciencia o epistemología. Exige controles empíricos y a veces formalización lógica. Oscila entre el positivismo lógico y el pragmatismo, que es su giro más reciente, pero seguido por pocos todavía.³

Es verdad que la filosofía analítica ha dejado de ser propiamente positivista, y que la mayor parte de sus cultores se han pasado a la pragmática o al pragmatismo, pero aún conserva mucho de su rigorismo positivista. Un filósofo analítico reciente, como Ernst Tugendhat, checo de familia judía –que a causa del nazismo pasó algunos años en Venezuela y Estados Unidos, pero que ahora vive en Alemania–, es, igual que su amigo Habermas, pragmatista; y, sin embargo, todavía conserva criterios demasiado positivistas.

Por ejemplo, recientemente se ha centrado mucho en la filosofía del hombre o antropología filosófica, pero da el peso más fuerte del discurso a las pruebas que provengan de la biología, no de la cultura. Lo cultural o simbólico es poco en comparación con lo científico o biológico. Incluso la creencia religiosa la quiere explicar por la biología, aludiendo al desamparo físico y psí-

³ Puede verse expuesto este desenvolvimiento en Nubiola, "Neopositivismo y filosofía analítica: balance de un siglo", 216ss., e Idem, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, 26ss.

quico que padece la especie humana comparada con otras especies animales, mejor dotadas para la sobrevivencia. Sigue siendo el reduccionismo positivista, que no acaba de retirarse de la filosofía analítica, por más que haya dado ese giro pragmatista recientemente. Pero esto nos hace ver que sigue habiendo, en esta línea filosófica, una hermenéutica unívoca o univocista, como podemos llamarla por su apego a una objetividad reduccionista, demasiado cerrada.

La filosofía posmoderna es el polo opuesto de la analítica, por ser contraria a la modernidad.⁴ A veces, se opone muy directamente al pensamiento moderno, como en el caso de los posmodernos antimodernos, que son la mayoría de los filósofos de la posmodernidad; allí se sitúan, por ejemplo, Foucault (aunque no le gustaba la denominación de “posmoderno”) y Deleuze; otro que suele ubicarse en ese rubro, que es Savater, prefiere llamarse “neoilustrado”, pero todos coinciden en su crítica a los valores de la modernidad, como la verdad y el valor absolutos. Van mucho en seguimiento de Nietzsche y de Heidegger, sobre todo, el de la segunda época.

Otras veces los pensadores posmodernos tratan de recuperar pensamientos antiguos, como en el caso de los neoaristotélicos: por ejemplo, McIntyre; o de los comunitaristas inspirados en Hegel: por ejemplo, Taylor. Esta filosofía posmoderna está muy orientada hacia la hermenéutica, a veces conectándola con la pragmática (como en Davidson y Rorty), a veces con una hermenéutica muy subjetivista o relativista (como en Derrida y Vattimo).

De hecho, la posmodernidad ha tenido a la hermenéutica como instrumento conceptual. Según Vattimo, la hermenéutica es la nueva koiné en el mundo filosófico, después de que lo fueran el estructuralismo y el marxismo.⁵ Ahora esas corrientes han sido desplazadas y la hermenéutica se ha colocado como la característica del pensamiento posmoderno.

Incluso puede decirse que la hermenéutica ha entroncado con la filosofía analítica, como se ve en Davidson, que era analítico y tenía una teoría de la interpretación (tal se ve en su obra *Truth and Interpretation*, de 1984), y en Rorty, quien se decía posanalítico y que dejaba la epistemología por la hermenéutica (según lo expone en *The Philosophy and the Mirror of Nature*, de 1977). Pero la hermenéutica contemporánea se encuentra distendida por el univocismo o

⁴Trato de señalar esa crítica a la modernidad, que abarca múltiples niveles, en Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, 7ss.

⁵Un desarrollo de esto se encuentra en Vattimo, *Ética de la interpretación*, 35.

el cientificismo de muchos filósofos analíticos y el equivocismo o relativismo de muchos filósofos posmodernos.

Sobre todo, lo que disgusta de estos posmodernos antimodernos consiste en que no siempre guardan la coherencia de su oposición a la modernidad, y siguen exigiendo parámetros científicos como los de la modernidad. Otros, que rechazan lo científico, por modernizante, se van al otro extremo de los positivistas, y se hunden en un equivocismo tan fuerte que hacen imposible cualquier objetividad y adoptan una racionalidad tan amplia que todo cabe. Sobre todo, se dan al relativismo, un relativismo tan extremo que todo depende de cada quién, y todo da lo mismo. No hay posibilidad de universalizar, sólo queda el particularismo de las culturas e incluso de los individuos.

En tal relativismo sólo cabe una hermenéutica equívoca o equivocista, a la cual podemos llamar así por su apertura desmedida, que hace que una cosa se pueda aceptar por sola emotividad, sin importar si es verdadera o falsa. Es cierto que los analíticos se van hacia la referencia, y buscan explicación y demostración, y que los posmodernos prefieren el sentido, y buscan la comprensión y la vivencia, pero son extremos peligrosos.

Por eso, algunos filósofos han buscado un terreno intermedio, en una especie de pragmático-hermenéutica, que difícilmente logra el equilibrio entre el objetivismo y el subjetivismo o relativismo. Tal es el caso de hermeneutas que pasaron a la pragmática, como Apel y Habermas, y el de analíticos del giro pragmático, como Putnam y Cavell. Pero, en todo caso, sigue haciendo falta una postura que supere la rigidez de la analítica positivista y la volatilidad de la posmodernidad antimoderna.

A veces, uno encuentra esa mediación en hermeneutas geniales como Gadamer y Ricoeur, quienes tuvieron muy presente la analogía, el pensamiento analógico, el primero en su noción de *phrónesis*, basada en la proporción y, por lo mismo, en la analogía, y el segundo, en un uso explícito de la analogía, por ejemplo, al hablar del sujeto, del poder y de la acción.⁶

Es en esta intersección, en este intersticio o lugar que dejan las posturas extremas, donde podemos plantear una hermenéutica analógica, a la cual

⁶ El lugar clásico para encontrar esa comparación de la *phrónesis* con la hermenéutica está en Gadamer, *Verdad y método*, 387. La *phrónesis* está muy conectada con la analogía, según se ve en Aristóteles, *Eth. Nic.*, lib. VI, y se encuentra una utilización de la analogía en Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 334ss.

podemos llamar así porque trata de evitar tanto la pretensión de una interpretación unívoca, clara y distinta, como el desgano de sólo llegar a una interpretación equívoca, irremediablemente oscura y confusa, totalmente incommensurable. Esta hermenéutica analógica podrá sacarnos de ese *impasse* que sentimos hoy en día en el diálogo filosófico entre univocistas y equivocistas, del cual la comunidad filosófica actual ya da muestras de cansancio; igualmente, podrá llevarnos a un terreno más fructífero.

Por eso, abrigo la convicción de que nos hemos enredado en una pugna estéril y sin salida entre hermenéuticas unívocas de la modernidad y hermenéuticas equívocas de la posmodernidad, y que ya es tiempo de buscar una salida, es decir, un modelo hermenéutico diferente, que pueda sortear el Escila del univocismo inalcanzable y el Caribdis del equivocismo destructor, en una postura intermedia y mediadora que sería la de una hermenéutica analógica. Es la mediación que necesitamos en esta lucha dialéctica de las hermenéuticas, en el conflicto de las interpretaciones.

Como veremos más adelante, por su aplicación, el estudio del fenómeno religioso (tan saturado, en términos de Marion) requiere superar esa antinomia de corrientes y llevar a éstas a una especie de coincidencia de los opuestos, que sólo puede dar el concepto de analogía, una concordia o armonía frágil pero suficiente. La analogía, que se dio en griegos y medievales, coincide con la iconicidad de Peirce, el signo icónico; por eso también se la puede llamar hermenéutica analógico-icónica.

Por lo demás, esta hermenéutica analógico-icónica ya ha encontrado aplicaciones en varias disciplinas, en las que ha evitado la polarización entre la pretensión de la interpretación reduccionista (unívoca) y la interpretación irreductible (equívoca), y saca a una interpretación que procura ser abierta pero con límite (un límite analógico, que he discutido con Eugenio Trías, que profesa una filosofía del límite).

Tales aplicaciones han sido, por supuesto, en las ciencias humanas y sociales, como la filosofía, la literatura, la historia, el derecho, la pedagogía y la psicología. En esta última, han sido sobre todo los psicoanalistas quienes la han utilizado, pero también ha comenzado a aplicarse en la teología, por ejemplo, en exégesis.⁷ Veremos, pues, cómo puede aplicarse en teología, de

⁷Un ejemplo es el trabajo de Jaime Ruiz Noé, *Una interpretación de la kénosis de Dios desde la hermenéutica analógica*, que primero fue una tesis y luego se publicó como libro.

acuerdo con las corrientes filosóficas, ante la religión, para tratar de responder a ellas de manera más conveniente.

RELACIÓN DE ESTAS CORRIENTES CON LA RELIGIOSIDAD

Dado el carácter de estas corrientes, que ya hemos descrito, la relación de cada una con la religión es diferente. La filosofía analítica tiene toda una filosofía de la religión como asignatura explícita; y es muy fuerte: libros, revistas, toda una línea de investigación. Es, por supuesto, una filosofía de la religión muy estricta, en parte coincidente con lo que antes era la teodicea, pues trata el tema de lo religioso en su aspecto lógico-lingüístico y epistemológico; es decir, se preocupa por la cientificidad que pueda tener el conocimiento religioso, examina las pruebas de la existencia de Dios, su relación con el mal, etc., y aborda el problema del lenguaje sobre Dios.

Inclusive, hay una teología que puede llamarse analítica, de corte anglosajón, que discurre por estos cauces, y usa la lógica y la semántica para exponer el mensaje revelado (John Hick, Robert M. Adams, Alvin Plantinga, Walter Redmond).

La filosofía analítica ya ha renunciado al verificacionismo que se daba en el positivismo lógico, según el cual había que verificar la misma existencia de Dios, si se podía empíricamente, o al menos dar pruebas deductivas que tuvieran como resultado la demostración de algo más allá de lo físico. Ahora más bien se ocupa el falsacionismo de Popper, quien sostuvo que no es posible verificar las teorías científicas, por lo que, en lugar de procurar verificarlas, había que falsarlas, esto es, tener la posibilidad de encontrar su falsedad contrastándolas con la experiencia, aunque no cualquier contraejemplo bastaría para ello.⁸

Lo importante de esto era que los saberes que contaran con criterios de falsación serían científicos y los que no contaran con ellos no podían aspirar a cientificidad; pero nada más. Así, la religión sólo se excluía de las ciencias, pero no quedaba invalidada como falsa (que era lo que deseaban los positivistas). No se podía demostrar la verdad de la religión, pero tampoco su falsedad. Con ello se abría una perspectiva nueva, la que en la filosofía analítica han adoptado los pragmatistas, esto es, los que se colocan en el reciente giro pragmático de la filosofía analítica. Según estos, se puede adoptar la religión

⁸ La exposición se encuentra en Popper, *La lógica de la investigación científica*, 37ss.

si tiene algún provecho para nuestra existencia, es decir, si da sentido, como sostuvo Peirce, o si ayudaba a ser mejor, como pensaron James y Dewey.⁹

Todavía, sobre todo en nuestros medios latinoamericanos, los filósofos analíticos siguen pidiendo esa demostración empírica de la existencia de Dios. Esto se ve en un filósofo muy reciente al que hemos aludido, Ernst Tugendhat, quien no es positivista, sino pragmatista, pero quien llega a decir que ser religioso es o bien ingenuo o bien deshonesto, porque dada la ciencia que tenemos, sólo podemos creer en seres espacio-temporales, lo cual no se aplica a Dios.¹⁰

Y añade que debido a que las religiones invocan seres que no son susceptibles de nuestros criterios de existencia (corpórea), únicos que puede aceptar la física de hoy, no es posible dejar que los líderes religiosos participen en el diálogo sociopolítico que se encargan de promover los habermasianos. Eso cierra de nuevo las puertas en el positivismo, que tiene una epistemología objetivista, empirista y reduccionista, por lo cual se la puede considerar con una hermenéutica univocista.

La filosofía posmoderna también se ha ocupado bastante de lo religioso, aunque no sea toda una asignatura para ella, pero ha suscitado el interés de algunos de sus cultores, tales como Levinas, Derrida, Vattimo, Trías, e incluso Savater. Algunos de ellos –como Levinas y Vattimo– han asumido un pensamiento explícitamente religioso, y otros –como Derrida y Trías– han hecho ver que no podemos deshacernos de esa dimensión religiosa e incluso que tenemos que afrontarla filosóficamente.

Aquí se trata de una religiosidad que corre el peligro del relativismo. Ha producido teología: una que resalta mucho la diferencia, la otredad, hasta caer en un cierto relativismo y subjetivismo. Aunque critica y cuestiona al sujeto, se ocupa mucho de la formación de la subjetividad, y la conecta con el multiculturalismo y otros temas de la diferencia y la identidad.

Un ejemplo claro de esta teología posmoderna ha sido la de Jean-Luc Marion, quien ha evolucionado mucho, y después de tener un pensamiento teológico que se ubicaba fuertemente en la posmodernidad, en seguimiento de Lévinas y Derrida, se ha ido acercando más al pensamiento tradicional, por

⁹ Esto se ve muy claramente en Peirce, *Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios*, 67ss.

¹⁰ Afirma esto en Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica*, 176.

ejemplo, agustiniano y tomista, desde una perspectiva fenomenológica. Hubo un momento en que desechó completamente toda metafísica, pero ahora la ha recuperado, precisamente a través de la noción de analogía.¹¹

Considero que este autor, gracias al uso de la analogía, ha hecho notables aportaciones a la fenomenología, con su idea del fenómeno saturado y de la hermenéutica del ícono. Fenómeno saturado es el que tiene de suyo (*quoad se*) una gran evidencia, pero en cuanto a nosotros (*quoad nos*) se oculta. Un ejemplo de esto es el rostro del otro, al cual Marion llama ícono. Para el ícono, establece una hermenéutica infinita, pues tiene aspectos inabarcables, pero tiene que encontrar un límite, y esto lo hace gracias al intento de evitar la univocidad, que no se puede alcanzar en el fenómeno saturado, y la infinitud desordenada, que correspondería a la equivocidad. Busca una interpretación que en principio es infinita, pero que de hecho se ajusta a nuestra finitud, a la cual yo llamaría analógica.

En su etapa actual, yo consideraría a Marion como un hermeneuta analógico, por la hermenéutica que aplica a su noción de ícono. Contrapone la noción de ícono a la de ídolo. El ícono es aquello que nos conduce a Dios, como el rostro del prójimo; el ídolo, en cambio, es lo que nos desvía de Dios, lo que nos aparta de él.

De este modo, vemos cómo hay dos corrientes de pensamiento hegemónicas en la actualidad, que se disputan el cetro: la filosofía analítica y la filosofía posmoderna. Yo tuve la suerte, al menos en cierto sentido, de moverme en ambas: durante la década de los 80, en la filosofía analítica; y de los años 90 hacia acá, en la filosofía posmoderna, en la Universidad Nacional Autónoma de México. Son corrientes de pensamiento muy extremas, y ya han dañado mucho nuestra cultura. Lo cierto es que tenemos que atender a ellas y conocerlas, para poder darles una respuesta desde la teología.

SITUACIÓN CULTURAL RESULTANTE

Además de los filósofos, los sociólogos nos han hablado acerca de la situación cultural del hombre de hoy. Hay un fenómeno principal, del cual todos parten,

¹¹ Sobre el rechazo de Jean Luc Marion hacia la metafísica, habla Gaboriau, "Sur l'ontologie grisonnante", 87; pero en la última edición de su obra *Dieu sans l'être*, 279-332, Marion incluye un apéndice sobre cómo la noción de analogía ayudó a Santo Tomás a no incurrir en la onto-teología, de la que acusa Heidegger a toda la metafísica occidental.

el de la globalización.¹² Ésta ha universalizado y homogeneizado en medidas notables los movimientos sociales y económicos. Algunos, burlándose, hasta han dicho que ha mundializado la pobreza y la opresión. Pero sí podemos decir que ha mundializado algunas cosas relativas al imaginario, a la sensibilidad, a la actitud de nuestros coetáneos.

Una de las cosas que la globalización ha mundializado es la sociedad de consumo, según lo han dicho autores como Baudrillard y Lipovetski.¹³ Este consumismo recrudece incluso el neoliberalismo o neocapitalismo, y llega a excesos como pensar que todo se puede vender o comprar, hasta las personas. Sobre todo, es notable que al consumismo lo acompaña, como antropología filosófica, un hedonismo extremo, un materialismo de objetos, que va muy bien de la mano de la búsqueda del placer.

Aquí podemos hablar de un nihilismo que aqueja a la sociedad y a la cultura de nuestros días. Incluso podemos hablar de un mal nihilismo, como el que señalaba Nietzsche, en el sentido de decadentismo, de oposición a lo establecido, sin ningún propósito de cambio, sin una idea clara de lo que se va a hacer o a lograr; un nihilismo pasivo, de mero hedonismo, que se queda en la sola promoción del egoísmo y del narcisismo. Se trata de una sociedad narcisista, o líquida, como la llama Bauman, para la que sólo se busca el propio bienestar, el bien como placer.¹⁴ Incluso se habla de sociedades posmorales o del posdeber, en las que ya ni siquiera se va a plantear el problema de la acción buena o mala éticamente.

Todo esto interpela y cuestiona a la teología, ya que ella está situada en un contexto cultural, y vemos cómo los valores que se han propagado se muestran muy adversos al mensaje evangélico. Por eso, la teología debe atender a estas corrientes de pensamiento, que están impregnando las sociedades actuales, sin dejar intocados a nuestros países latinoamericanos, dada la rapidez con la que los medios de comunicación difunden las ideas hoy en día. Sobre todo, en el mundo universitario, se vive esta difusión, la cual se re-

¹² Hay consideraciones muy agudas, desde una perspectiva sociológica, además de la filosófica y teológica, en Mardones, "El impacto de las nuevas tecnologías sobre la utopía", 67ss.

¹³ Atiendo a los análisis de los sociólogos de la posmodernidad en un capítulo de Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, 45ss.

¹⁴ Una buena exposición de esto en Bauman, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, 24.

fleja en los trabajos y las tesis que se elaboran, siguiendo a autores posmodernos, tanto en filosofía como en teología.

Nuestro reto, pues, es entablar diálogo con estas dos corrientes principales de la filosofía y de la cultura, ya que el pensamiento filosófico es de los que están más en el núcleo de la cultura. Este diálogo será diferente en cada una de esas dos corrientes, pero ya mucho será atender a una de ellas y poder tener comunicación. Esa capacidad comunicativa es lo que nos proporciona, o por lo menos refuerza, la hermenéutica.

TIPOS DE REFLEXIÓN RELIGIOSA (TEOLÓGICA) QUE SE SUSCITAN

También es diferente el tipo de respuesta religiosa o teológica que suscitan estas dos corrientes filosóficas a las que hemos aludido. Podríamos decir que la filosofía analítica está más orientada hacia la referencia de lo religioso, y que la filosofía posmoderna al sentido. Me explico. Si distinguimos en el significado un aspecto de sentido y un aspecto de referencia, como hace Frege, tendremos que el sentido es lo que comprendemos al escuchar o leer una expresión. La referencia es el objeto o el hecho que designa en la realidad. El sentido es previo a la referencia, en una situación normal, por lo que puede verse lo terrible del caso cuando estamos buscando apenas el sentido que puede tener el discurso religioso.

Digo que la filosofía analítica es más referencialista, porque se interesa más por la semántica del discurso religioso, más allá de la sintaxis y la pragmática del mismo. Es decir, se preocupa, después de la sintaxis lógica del lenguaje religioso, por ver si semánticamente designa algo en la realidad. Se afana por hacer compatible la existencia de Dios con los conocimientos científicos, por dar al conocimiento de lo trascendente un estatuto epistemológico aceptable, y por brindarle en lo posible parámetros empíricos que le den confiabilidad y objetividad. Tal es la filosofía de la religión que se ha desarrollado en esta corriente, a diferencia –por ejemplo– de la corriente fenomenológica, pues en la analítica más bien se ha hecho en la línea de lo que antes se llamaba teodicea o teología natural.¹⁵

¹⁵ Un buen planteamiento se encuentra en el manual de un dominico de Oxford: Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 1-15.

Incluso en el más reciente giro pragmatista de esta corriente no basta con ver la religión como una forma de vida en la cual se efectúa un juego del lenguaje sacro, sino que se vea su posible objetividad. Claro que encontramos los fideístas seguidores de Wittgenstein en su segunda época, pero está más extendida la exigencia de demostración y comprobación de lo religioso en los filósofos analíticos. Hasta puede decirse que la vertiente más fuerte en la actualidad es altamente referencialista, con un ideal de designación rígida y una relación fija entre el lenguaje y el mundo (Kripke, Wiggins, etc.).

A diferencia de la filosofía analítica, la posmoderna va al sentido, más que a la referencia. En ella se pregunta más por el sentido que puede dar a mi vida la creencia en Dios, que acerca de si Dios existe. Se alude a la falta de sentido que nos ha dejado la increencia. Derrida fue muy explícito al decir que la crisis de nuestro tiempo es un Apocalipsis¹⁶; y no porque se vayan a caer las estrellas del cielo, o porque los montes vayan a desplomarse en el mar, sino que se trata de algo peor: un Apocalipsis de sentido. Es el sentido el que se nos ha caído; estamos en un mundo de símbolos rotos.

Parodiando a Nietzsche, la posmodernidad habla del ocaso de los ídolos, de la caída de los dioses, de la ruptura de los paradigmas, de los símbolos, de los metarrelatos. La filosofía de la religión y la teología pertenecerían típicamente a esos metarrelatos que la posmodernidad ha derruido (eran, sobre todo, la metafísica y la filosofía de la historia). Ahora cabría hacer una teología que no fuera un metarrelato violento, sino un microrrelato, un relato mínimo, humilde y sencillo, sin grandes pretensiones.

La ética se ha querido convertir en estética. Ya que el arte es una de las cosas que menos reglas y parámetros tiene, la estética se ha vuelto el paradigma de la filosofía; lo que antes era la metafísica u ontología. Proliferan las estéticas, las más de las veces, excesivamente subjetivistas y relativistas (a veces ya no se puede distinguir una obra de arte de un bodrio). La ética se hace estética, se busca la construcción de una personalidad bella, y se cree que con eso es suficiente. La misma religión se hace estética, se estetiza, y se centra mucho en la liturgia, en el arte sacro y en teologías demasiado narratológicas y poéticas. No que esté mal la narratología ni la poesía; lo está el reducir a ellas la teología.

¹⁶Esta caída apocalíptica del sentido en la actualidad se encuentra narrada de manera sobresaliente en Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, 75-77.

TEOLOGÍA Y HERMENÉUTICA

Asumamos ya la reflexión sobre cómo sería una teología levantada a partir de la hermenéutica; pero antes reflexionemos un poco acerca de la hermenéutica actual. Ella se ha estructurado a partir de Gadamer, heredero de Dilthey y Heidegger. Son los continuadores de Gadamer quienes tironean la hermenéutica de hoy. Heidegger habló de la hermenéutica como un existenciario del hombre, como una propiedad “esencial” suya. Gadamer retomó eso de su maestro y le dio un carácter universal: universalizó la hermenéutica.

Así como se habló de hegelianos de izquierda y de derecha, ahora podemos hablar de gadamerianos de izquierda y de derecha, aunque sea muy poco apropiada la clasificación. Gadameriano de izquierda sería Vattimo, quien concibe la hermenéutica como un saber débil, que viene a derrumbar las pretensiones de saber fuerte de la modernidad, sobre todo, del marxismo y la analítica. Tiene una ontología débil, demasiado débil para mi gusto, pues dice no admitir estructuras rígidas como esencias y causas, y con ello también lleva a una ética débil y a una religión débil también.

Grondin ha sido visto por algunos como gadameriano de derecha, por querer quitar a la hermenéutica esa acusación de subjetivismo y relativismo. En lugar de la verdad como *alétheia*, de Heidegger, plantea la fusión de horizontes, de Gadamer, como otra forma de la *adequatio rei et intellectus* de Aristóteles.¹⁷ También pide un regreso a la ontología, a la metafísica; por cierto, a una metafísica mucho más fuerte que la de Vattimo. Tal vez por influjo de la analítica Grondin se ve más polarizado hacia la referencia, pues da por garantizado el sentido (tiene un libro sobre el sentido de la vida), mientras que Vattimo, más posmoderno en todo caso, se ve polarizado hacia la búsqueda del sentido, en esta sociedad que llama transparente, de mucho vacío.

Creo que podemos sortear esta pugna de posturas hermenéuticas, que se dan por estar más del lado de la univocidad y de la equivocidad, mediando con una hermenéutica analógica, esto es, que esté vertebrada con la analogía. Los gadamerianos de derecha se inclinan al univocismo y los de izquierda al equivocismo; por eso, necesitamos ser gadamerianos de centro, para lograr esa mediación entre extremos, esa conjunción de opuestos, que nos haga tener un lugar desde el cual podamos construir o reconstruir la teología.

¹⁷ Esta interpretación realista del significado y la verdad en Gadamer se encuentra Grondin, “La fusion des horizons. La versión gadamérienne de l’*adequatio rei et intellectus?*”, 401ss.

EL CONFLICTO DE LAS HERMENÉUTICAS

Simplificando mucho, podemos llamar hermenéutica unívoca a la postura de la filosofía analítica, sobre todo, la que se acerca más al positivismo lógico, y hermenéutica equívoca a la posmoderna.¹⁸ De la pugna entre ambas se nos mostrará la necesidad de una hermenéutica analógica, que ha estado casi ausente, que apenas regresa.

En la hermenéutica unívoca, de la filosofía analítica, sobre todo, de aquella parte positivista lógica, se pretende una interpretación clara y distinta de los textos, completamente igual y uniforme para todos los intérpretes. Por eso, en ella sólo cabría en realidad una sola interpretación como válida, y todas las demás serían inválidas. Los parámetros y las exigencias de validez serían muy estrictos (sintácticos, semánticos y pragmáticos), todos en la línea del cientificismo al que pertenecen.

En la hermenéutica equívoca, de muchos ámbitos de la filosofía posmoderna, se proclama que hay prácticamente infinitas interpretaciones, que todas las interpretaciones son válidas y enriquecedoras, y que no poseemos criterios ni límites para comprobar su validez. Nunca podremos alcanzar el significado, por lo que no debemos preocuparnos por su validación.

En una hermenéutica analógica, se trata de abrir el abanico de las interpretaciones, más allá de la hermenéutica unívoca, que es muy rígida, y considerar varias interpretaciones como válidas (no sólo una), pero a diferencia de la hermenéutica equívoca, un conjunto finito y ordenado de ellas (no infinito ni homogéneo), en el que se pueda distinguir cuáles son mejores que otras, con parámetros no rígidos, pero serios, como el haber trabajado en las condiciones del lenguaje, haber estudiado la época del autor, para tener el contexto adecuado.¹⁹

Tenemos, con eso, una comprensión más profunda y una apreciación mejor de la hermenéutica analógica. Ella se quiere colocar entre la hermenéutica unívoca, conformada por todas las que pretenden un rigor extremo, y la hermenéutica equívoca, conformada por todas las que se abandonan a la excesiva fragmentación y debilidad; será una que trate de aprovechar lo que

¹⁸ La tensión entre hermenéuticas unívocas y equívocas se detalla en Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, 38ss.

¹⁹ *Ibid.*, 45ss.

de bueno tiene cada una de las anteriores, pero evitando sus inconvenientes. Es una manera de hacer que dos opuestos coincidan, y si no se armonizan del todo, por lo menos se apoyan mutuamente; no sólo se dejan coexistir, sino que colaboran el uno con el otro.

Por otra parte, la hermenéutica analógica ayuda a balancear el sentido literal y el sentido alegórico de los textos. El primero tiende hacia la univocidad, pero es inalcanzable, las más de las veces; el segundo tiende hacia la equívocidad, pero corre el peligro de una interpretación subjetivista o relativista. En cambio, en la hermenéutica analógica se busca el equilibrio proporcional entre ambos.

Igualmente, una hermenéutica analógica es capaz de oscilar entre la metonimia y la metáfora. La metonimia es proclive a la univocidad, y en cualquier descuido se abalanza hacia ella; la metáfora se inclina peligrosamente a la equívocidad, y si cae en ella deja de ser comprensible. No hay metáforas equívocas; han de ser analógicas para que podamos comprenderlas. En cambio, una interpretación analógica puede dar a cada texto la porción o proporción de metonimia y de metáfora que le es debida, según el carácter del texto (habrá textos científicos a los que les acomodará una lectura con más carga metonímica, y textos literarios con mayor carga metafórica).

Una hermenéutica analógica, además, puede oscilar entre la lectura sintagmática y la paradigmática, utilizadas en el estructuralismo, pero donde la sintagmática (horizontal y superficial) fue privilegiada, y la paradigmática (vertical y que va en profundidad) fue relegada. Y, sin embargo, en muchas ocasiones (por ejemplo, en el símbolo y la metáfora) se requiere una lectura paradigmática que cale hondo, y que, aun cuando parezca asociativa y reiterativa, tiene siempre algo novedoso.²⁰

TEOLOGÍA Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Pasemos, finalmente, a la conexión entre teología y hermenéutica analógica, que es lo que más nos interesa. El acto de interpretación analógica evita tanto la univocidad o el absolutismo como la equívocidad o el relativismo. Oscila entre dos extremos, intenta conciliar ambos opuestos. Puede hablarse, así, de

²⁰ Este tipo de lecturas o interpretaciones se exponen con más detalle en Beuchot y Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, 50-60.

cierta dialéctica en la analogía, que Scannone ha llamado –con Lakebrink– analéctica.²¹ Pero es una dialéctica extraña, no hegeliana, pues no llega a una síntesis de los opuestos, sino a su conciliación efímera y frágil, débil en todo caso. Es una dialéctica débil, de la diferencia (como la de Kierkegaard y Nietzsche).

Una hermenéutica analógica llevaría a la teología a responder mejor a las exigencias de la filosofía analítica, que es pos-positivista y pragmatista, pero sin caer en los excesos de la filosofía posmodernista y neopragmatista, que no quiere saber nada de rigor científico, sino de sentido para vivir. San Pablo decía que los griegos piden ciencia y los judíos milagros (*signa et sapientia*, dice la Vulgata, 1Co 1,22). Ahora esto se repite, y los griegos son los analíticos, que piden la reducción del discurso religioso a los parámetros de la ciencia, y los judíos son los posmodernos, que exigen el milagro del sentido de la vida.

Sentido y referencia son los dos polos de la interpretación, jalonados hasta sangrar, exigidos por los unos y los otros. Ahora podrán unirse, en el límite y al límite, es decir, en un ideal regulativo que los haga acercarse, vivir de la tensión, sin perder sus características propias, incluso antitéticas. Son como Apolo y Dioniso, lo luminoso y lo oscuro, los dos hermanos contrarios, aprendiendo a convivir, a coexistir pacíficamente, sin destruirse, viviendo de su misma tensión.

Una hermenéutica analógica sería capaz de jugar con el sentido literal y el sentido alegórico en la interpretación de las Sagradas Escrituras. Ahora se ha avanzado mucho en la exégesis literal, con métodos bastante científicos, pero se ha dejado de lado el sentido alegórico, simbólico o espiritual, como también se lo llamaba. Debemos hacer que se topen, en el límite, el sentido literal, necesario para evitar las herejías, y el sentido espiritual, a veces escu- rridizo, pero necesario para vivir.

También era San Pablo quien decía que la letra mata y el espíritu da vida. Es decir, que el sentido literal mata; solo, es muerte; no sólo es un sentido muerto, letra muerta, sino que a la postre mata al hombre, lo acerca a la univocidad, que es muerte por homeostasis, vacío de vida. Necesita unirse al

²¹ Una primera exposición de la idea de analéctica se encuentra en Scannone, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, 107ss.

sentido espiritual, alegórico y simbólico, que da vida, que alimenta nuestra vida interior y le da sentido. La referencia, que viene del lado literalista, es necesaria; pero lo que le da sentido es precisamente el alegorismo o simbolismo espiritual, que es el que pide, el que suplica, este tiempo tardomoderno o posmoderno, horror de significación, casi perdido.

Y nos dará una lectura de la Biblia no sólo sintagmática, sino también paradigmática, como se decía en el estructuralismo. Esto es, no sólo nos dará una lectura lineal, horizontal, de superficie y que avanza por oposición, sino además una lectura vertical, que ahonda, que cala en profundidad, que avanza por asociación, incluso por repetición, combinando y conectando significados. Esta lectura asociativa y reiterativa, es decir, paradigmática, es importante reencontrarla, porque es la del afecto, la que llega hasta el corazón del hombre.

Según el gran semiólogo y lingüista Jakobson, la analogía tiene dos caras: la metáfora y la metonimia.²² El eje metonímico tiende a la univocidad, a la literalidad, es lo propio del discurso científico; en cambio, el eje metafórico se desliza peligrosamente hacia la equívocidad, con riesgo de caer en ella; tiende a la alegoricidad y es lo propio del lenguaje poético. Por eso, la hermenéutica analógica puede oscilar entre la metáfora y la metonimia, y a veces aprovechar la una y a veces la otra, sin caer en el unilateralismo de una de ellas.

Esto dará a las verdades reveladas una cara metonímica, de cientificidad y referencia, y otra cara metafórica, de poesía y sentido, para hacer una teología más viva. Se aprovechará a las metáforas en funciones metonímicas, según la idea del epistemólogo analítico Max Black, de que los mejores modelos científicos han sido metáforas afortunadas.²³

Las nociones de metáfora y metonimia se unen en el signo icónico, que es el análogo. La iconicidad, que es analogía, tiene una fuerza metafórica, pero también una fuerza metonímica, con la cual pasa del efecto a la causa, lo cual es explicar, y de la parte al todo, lo cual es universalizar; pero son una explicación y una universalización distintas, diferentes. El ícono puede ser una

²² Los célebres análisis de Jakobson sobre metáfora y metonimia se hallan en su trabajo "Lingüística y poética", recogido en su obra *Ensayos de lingüística general*, 389ss.

²³ Uno de los mejores estudios sobre el ícono y su aspecto metafórico, siguiendo a Ch. S. Peirce y a otros, está en Black, *Modelos y metáforas*, 218ss.

metáfora en labores de metonimia, que hace pasar del fragmento al todo, del trozo a la totalidad. Y esto es lo que más necesitamos para la teología de la historia. Recuerdo el subtítulo que a la suya proponía Von Balthasar: *Die Ganze in Fragment*, el todo en el fragmento. Esto es, la capacidad de percibir la totalidad, que es la gloria de Dios, en ese fragmento de tiempo, de la historia, que es cada acontecimiento.

También es la capacidad de ver en cada acción o gesto de Jesús toda su misión, y de ver en cada expresión del Evangelio todo el mensaje de salvación. En especial, en la cristología, pero también en la antropología teológica, Jesús es el ícono, el análogo. Es la imagen del Padre, y la Iglesia es la imagen de Jesús, y así debe serlo el cristiano para sus hermanos, creyentes o no. Esta iconicidad es importante en teología moral, pues es la que prepara las virtudes, esto es, las actitudes que producen los actos moralmente buenos. También se ve el poder de la iconicidad en la espiritualidad y la dirección espiritual.²⁴

CONCLUSIÓN

Vemos, así, la fecundidad que puede tener una hermenéutica analógica para la teología. Le ayuda tanto en su dimensión epistemológica, de construcción del saber, como en su dimensión ontológica, de realización de un mensaje de salvación. En el lado teórico, le brinda solidez, y en el lado práctico, le brinda ductilidad, para ser más significativa para el hombre; porque hemos hecho a veces teología poco significativa para el ser humano, y más nos vale hacerla más significativa para él.

Y eso es lo que necesitamos: una teología significativa para el hombre; significativa por su capacidad simbólica, esto es, que sirva para iluminar la fe, para orientar la esperanza, y mover la caridad; significativa por tener iconicidad, esto es, capacidad de decir y de mostrar; sobre todo, de decir lo que sólo se podría mostrar (según Wittgenstein), en lo cual reside el carácter paradigmático o modélico del cristiano, que es un ícono de Cristo, sobre todo el teólogo.

²⁴ Una aplicación de la hermenéutica analógica a la psicoterapia y la dirección espiritual se encuentra en un filósofo, teólogo y psicoanalista que ha hecho exploraciones en este sentido: Blanco, "Imagen e ícono en la tradición judeo-cristiana. Una visión analógica-hermenéutica desde el psicoanálisis", 261-274.

Y es que, en verdad, el teólogo es un ícono, no un ídolo. Es un símbolo bueno, un ícono, que conduce hacia el misterio; no un símbolo malo, ídolo o diábolo, que desvía y a la postre extravía, pierde. Es, en definitiva, un análogo, como Cristo y como Hermes, los dos hermeneutas, los dos intérpretes, conductores, mediadores entre Dios y los hombres. Tanto Hermes como Cristo son análogos, en parte divinos y en parte humanos, mestizos connotados, significativos, y por lo mismo, hermeneutas y análogos.

Por eso, requerimos la hermenéutica analógica: para que realice la mediación, para que ilumine un poco, casi en claroscuro, donde parece que ya no hay camino.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. A. Gómez Robledo. México: UNAM, 1956.
- Bauman, Zigmunt. *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets, 2007.
- Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica analógico-icónica y teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- _____. *Historia de la filosofía en la posmodernidad* (2a. ed.). México: Ed. Torres Asociados, S.A., 2009.
- _____. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- _____. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación* (4a. ed.). México: UNAM-Itaca, 2009.
- Beuchot, Mauricio, y Arenas-Dolz, Francisco. *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Ánthropos, 2008.
- Black, Max. *Modelos y metáforas*. Madrid: Tecnos, 1964.
- Blanco, Ricardo. "Imagen e icono en la tradición judeo-cristiana. Una visión analógica-hermenéutica desde el psicoanálisis." En *Imagen, signo y símbolo*, por María Noel Lapoujade y otros, 261-274. Puebla: FFyL-BUAP, 2000.
- Davies, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1987 (reimpr.).

- Derrida, Jacques. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México: Siglo XXI Editores, 1994.
- Gaboriau, Florent. "Sur l'ontologie grisonnante." *Catholica* 66 (1999-2000): 87-95.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Grondin, Jean. "La fusion des horizons. La versión gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus*?" *Archives de philosophie* 62 (2005): 401-418.
- Jakobson, Roman. *Ensayos de lingüística general*. México: Origen-Planeta, 1986.
- Mardones, José María. "El impacto de las nuevas tecnologías sobre la utopía." En *Utopía y posmodernidad*, por María Teresa Aubach y otros, 67-100. Salamanca: UPS, 1986.
- Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être* (2a. ed.). Paris: PUF, Quadrigue, 2002.
- Nubiola, Jaime. *La renovación pragmatista de la filosofía analítica* (2a. ed.). Pamplona: Eunsa, 1996.
- _____. "Neopositivismo y filosofía analítica: balance de un siglo." *Acta Philosophica* 8/2 (1999): 197-222.
- Peirce, Charles S. *Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996.
- Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1974.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro* (2a. ed.). México: Siglo XXI Editores, 2003.
- Ruiz Noé, Jaime. *Una interpretación de la kénosis de Dios desde la hermenéutica analógica*, México: Número especial de *Analogía*, 25, 2009.
- Scannone, Juan Carlos. "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador." *Stromata* 27 (1972): 107-129.
- Tugendhat, Ernst. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.

