

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA

FACULTAD DE ARQUITECTURA

MAESTRIA EN DISEÑO ARQUITECTÓNICO



LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO TÉCNICA DE ENSEÑANZA DEL DISEÑO ARQUITECTÓNICO

TESIS presentada por:

Arq. Martín Enrique Paniagua García

Para optar al grado de Maestro en Arquitectura.

Especialidad Diseño Arquitectónico.

Guatemala Noviembre de 2011.

ÍNDICE

Introducción

Antecedentes y generalidades.....	i
Justificación.....	ii
Planteamiento del problema a investigar.....	ii
Hipótesis.....	ii
Objetivos de la investigación.....	iii

Capítulo I

La analogía dentro de la Arquitectura Actual.....	1
Revestimiento de la expresión analógica.....	1
La analogía: una herramienta cognitiva o práctica en su naturaleza y sus géneros.....	1
La reflexión de la analogía.....	7
El orden analógico.....	9
Aplicaciones recientes.....	12
Efecto y epílogo: entre presencia y ausencia.....	14

Capítulo II

La hermenéutica arquitectónica y su naturaleza análoga.....	15
Hermenéutica.....	15
Hermenéutica y analogía: la hermenéutica analógica de Mauricio Bouchot.....	23
Las condiciones de la interpretación analógica.....	28
Un ejemplo: la analogía – iconicidad dentro de la retórica y su Condición hermenéutica pragmática.....	29
Monologicidad y dialogicidad en la hermenéutica analógica arquitectónica.....	30
Efecto.....	32

Capítulo III

Condensado histórico del pasaje hacia la seducción de la analogicidad de la hermenéutica relacionado con la arquitectura.....	33
Idea.....	33
Época antigua.....	34
Época medieval.....	37
Acontecimientos notables de la interpretación arquitectónica época medieval.....	46
Época moderna.....	48
Acontecimientos notables de la interpretación arquitectónica época moderna.....	49
Época contemporánea.....	51
Efecto.....	57

Capítulo IV

La interpretación arquitectónica, analogía e iconocidad.....	59
Idea.....	59
El signo icónico para Peirce.....	61
El ícono y la analogía.....	65
El ícono análogo como prototipo modelo de interpretación arquitectónica.....	66
Efecto.....	69

Capítulo V

La lección analógica: tendencia de los enfoques Hermenéutico y pragmático.....	71
Idea.....	71
Iconografía de dos haberes, el linaje de la hermenéutica y la pragmática.....	72
El conflicto de las facultades y las afinidades electivas.....	73
Asimilación con la hermenéutica medieval.....	74
La lectura como círculo de la hermenéutica y la pragmática.....	75
Consecuencia.....	76

Capítulo VI

La heurística propia del método hermenéutico analógico.....	77
Pensamiento.....	77
Definición conceptual y terminológica.....	77
Acontecimientos históricos de la heurística.....	77
La heurística de la hermenéutica.....	79
Heurística y método.....	82
Frutos.....	83

Capítulo VII

Hermenéutica, analogía, icono y símbolo.....	85
Esbozo.....	85
El ser del símbolo.....	85
El símbolo del ser.....	88
La vida simbólica.....	91
Efecto.....	92

Capítulo VIII

El vuelo de la razón simbólica o cómo remontar los límites del sentido en el fenómeno	
Arquitectónico.....	93
Idea.....	93
Límites.....	94
Ícono y símbolo.....	96
Los opuestos en el límite.....	98
Mestizaje.....	100
Metafísica del límite analógico.....	101
Resultados.....	102

Capítulo IX

Aplicación de la hermenéutica analógica al fenómeno arquitectónico.....	103
Acogimiento de la antropología íntimamente por la hermenéutica analógica.....	103
Enfoque arquitectónico hermenéutico analógico de la memoria.....	113
El uso de la hermenéutica analógica en comunidades de aprendizaje de la Enseñanza arquitectónica.....	114
Origen e importancia de la hermenéutica analógica dentro del aprendizaje del Diseño arquitectónico.....	115
El hombre simbólico.....	115
Hermenéutica analógica y metáfora arquitectónica.....	117
Derivación de una heurística didáctica basada en metáforas.....	117
Aplicación de una caso típico: la interacción arquitecto- estudiante.....	118
Comprobación de procedimiento para el quehacer docente en comunidades de Enseñanza de la arquitectura.....	120
 <i>Conclusión</i>	 121
 <i>Reflexión Final</i>	 122
 <i>Bibliografía</i>	 124

INTRODUCCIÓN

A. ANTECEDENTES Y GENERALIDADES:

Esta tesis intenta conjuntar varias cosas. Por una parte, servir como introducción a la hermenéutica que el docente de diseño arquitectónico debe conocer. Por otra, hacer una exposición de la propuesta de una hermenéutica medular a través de la noción de analogía. De ahí, la hermenéutica analógica.

De esta manera el documento desarrolla la introducción en la hermenéutica de la noción de icono o iconicidad, conectada con la de analogía. Abriendo el camino a una hermenéutica de los símbolos. Y, explicando, la aplicación que puede tener en la práctica de la enseñanza del diseño arquitectónico la hermenéutica analógica como texto de lenguaje por parte del docente.

El proceso de esta técnica de enseñanza, se inicia con la exposición de lo que se entiende por analogía en arquitectura, sobre todo en relación con la actualidad; luego, lo que se entiende por hermenéutica, de modo que se llegue a la atracción de lo que se conoce actualmente como la hermenéutica analógica. Para este proceso se aporta de forma rápida y sintetizada, el condensado histórico que se dio en la historia de la hermenéutica para llegar a la captación de su condición analógica, y vincular la analogía con la iconicidad, de modo que se pueda hablar de una hermenéutica (y aun de una pragmática) analógico-icónica.

En seguida, a través de la noción de lectura (que es el acto interpretativo por excelencia), se conectan la interpretación hermenéutica y la interpretación pragmática, que sólo difieren por el énfasis en la subjetividad o en la objetividad de la interpretación, y que confluyen de manera más clara aún por virtud de la noción misma de interpretación analógica, de lectura proporcional y equilibradora del sentido literal y del sentido alegórico o simbólico, lo que origina el esclarecimiento del método hermenéutico analógico, y el interés en su parte heurística o inventiva, dejando para después su aspecto argumentativo, posibilitando acceder al símbolo arquitectónico y sus relaciones con la hermenéutica.

A continuación, el documento presenta la aplicación de lo anterior al tema de la apertura que crea el pensamiento simbólico y la hermenéutica de los símbolos, hacia una filosofía del hombre y una ontología o metafísica más plenas y promisorias.

Para finalizar, se hace una propuesta al docente sobre la aplicación de la hermenéutica analógica a la enseñanza del diseño arquitectónico.

B. JUSTIFICACIÓN:

Los métodos de enseñanza actuales en el proceso del diseño arquitectónico, proponen la analogía arquitectónica como una herramienta de comparación de análisis, demasiado pobre de significado e interpretación y hasta cierto punto figurativo para el alumno.

La hermenéutica analógica pretende orientar al estudioso del diseño más allá de una simple significación o interpretación, sumergiendo la analogía en una experiencia de textos a descifrar e interpretar, escritos dentro de la obra consultada, que a su vez despierte la curiosidad del intérprete y por ende, genere la investigación.

C. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA A INVESTIGAR:

a. DEFINICIÓN DEL PROBLEMA:

Los alumnos de las asignaturas de Diseño Arquitectónico de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de San Carlos de Guatemala, no pueden interpretar correctamente las analogías desde el punto de vista figurativo.

b. ESPECIFICACIÓN DEL PROBLEMA:

El alumno pierde creatividad y poder de análisis y síntesis, cuando no interpreta las analogías de forma profunda.

D. HIPÓTESIS:

“Para que un docente de diseño arquitectónico de la FARUSAC, pueda guiar eficazmente al estudiante en el análisis e interpretación de las analogías, debe tener la noción de la Hermenéutica Analógica”.

D.1 UNIDAD DE ANÁLISIS:

- Docentes de diseño arquitectónico, FARUSAC.
- Alumnos de diseño arquitectónico, FARUSAC.
- Programas de asignaturas.

D.2 VARIABLES:

INDEPENDIENTE: falta de Enseñanza de la Hermenéutica Analógica como herramienta de texto, análisis y síntesis.

INTERVINIENTE: poco interés en la lectura e investigación.

DEPENDIENTE: poca capacidad de análisis y síntesis.

D.3 INDICADORES:

VARIABLE INDEPENDIENTE:

Escasa enseñanza sobre: Semántica, Semiótica, Semiología, Hermenéutica.

VARIABLE DEPENDIENTE:

Contenido de la investigación preliminar en el proceso de diseño.

VARIABLE INTERVINIENTE:

Baja calidad de respuesta en las comprobaciones de lectura.

E. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN:

E1. OBJETIVO GENERAL

Dar a conocer la hermenéutica analógica en el docente de diseño arquitectónico, al estudiar analogías e interpretar proyectos arquitectónicos.

E2. OBJETIVO ESPECÍFICO

Promover en los docentes de diseño arquitectónico, el uso de la hermenéutica analógica como herramienta de interpretación, análisis y síntesis.

Capítulo I

La Analogía dentro de La Arquitectura Actual

1. Revestimiento de la Expresión de Analogía

La analogía es una representación, una manera de deliberar, que se registra en el conocimiento arquitectónico, y que alcanza organizar una forma, una manera de pensamiento y hasta casi una coherencia en la que se trata de sostener las diferencias en el borde de cierto componente.

Las diferencias son lo principal, y la unidad es solamente proporcional; pero siempre es suficiente para el lenguaje arquitectónico.

“La analogía está vinculada con la distinción, y ésta se logra sobre todo en la discusión; por eso es dialógica también”.¹

2. La analogía: una herramienta cognitiva o práctica, en su naturaleza y sus géneros

Según Tomás de Vio (1469-1534), llamado "el Cayetano", por su ciudad de Gaeta, en Italia, el cual expuso en síntesis la tradición griega y medieval de la analogía en un célebre ensayo intitulado "De la analogía de los nombres", escrito en 1498, designa aquello que es uno o es algo de manera proporcional a otras cosas y que tiene tres clases principales, de la menos propia a la más propia: analogía de desigualdad, analogía de atribución (o de proporción simple) y analogía de proporcionalidad (o de proporción múltiple).

La más propia en arquitectura es la última, porque en toda analogía hay un nombre común a muchas cosas, pero la razón, noción o concepto significado por ese nombre se relaciona con ellas de modo diverso.

Analogía:
Relación de semejanza entre cosas distintas.

La analogía es un método porque es un instrumento lógico, ayuda a pensar ordenando las cosas en una comparación o sucesión, o por lo menos según la relación de proporción que guardan entre sí. Es relacional y ordenada, indaga estructurar las cosas por sus parecidos y diferencias, y por los grados de éstas, ayuda a distinguir para poder unir sin forzar las cosas.

¹ Mauricio Beuchot, hermenéutica, analogía y símbolo, Editorial Herder, México 2004.

Así la analogía manifiesta tres componentes: un nombre común a varias cosas, una razón o concepto significado por ese nombre, y unas relaciones que tienen las cosas analogadas con esa razón significada.

Y según esas relaciones, un tipo de analogía es más fuerte que otro. Así pues, por admitir esa jerarquización entre sus modos o clases, la misma analogía es análoga o analógica.

La analogía de desigualdad es la menos propia, y pertenece a "todas aquellas cosas cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es completamente la misma, pero desigualmente participada".²

Entonces la conciencia significada por el nombre no es diversa en cada uno de los analogados, sino solamente participada de manera desigual, según mayor o menor perfección en el significarla.

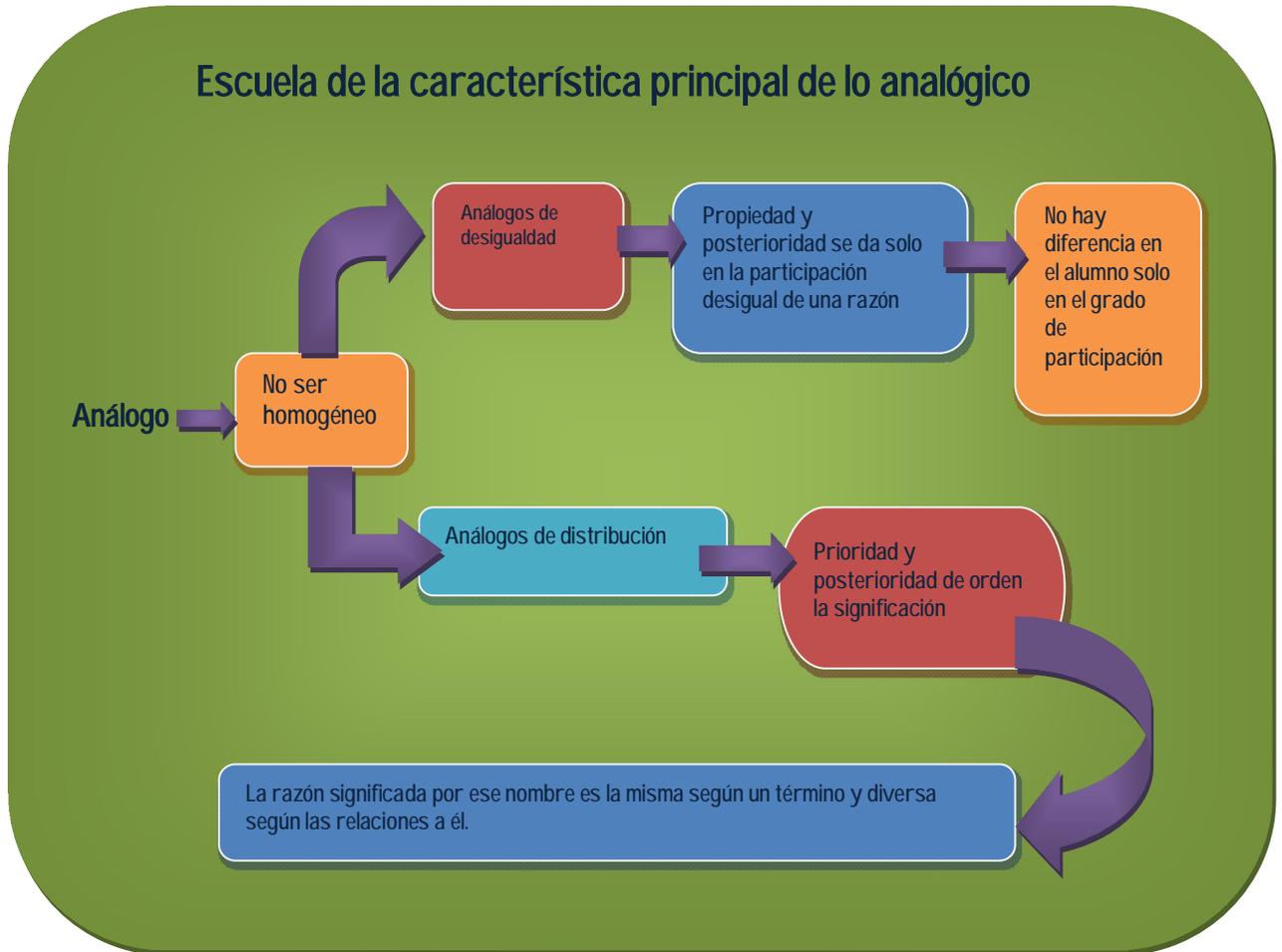
Por ejemplo, "cuerpo" es diferentemente participado por los cuerpos inferiores y los superiores, ya que estos últimos tienen mayor perfección que los primeros. Pero, a esta aplicación hecha por Aristóteles, Santo Tomás añadía que incluso entre los cuerpos inferiores hay esta desigualdad, ya que la corporeidad de la planta es más perfecta que la del mineral.

Así, aunque el metódico tiende a decir que se reduce a la univocidad, tiende a distinguirse analogía en las cosas, a decir que hay diferencias dentro de los mismos géneros; por lo que "todo género puede llamarse análogo de este modo (aunque se acostumbre llamar así a los más generales y a los más próximos a ellos), como aparece claro referirse a la cantidad y a la cualidad en los renombres, y el cuerpo, etc."

La analogía absorbe casi todas las disciplinas, de aquí que se pueda hablar de la innegable universalización de la analogía, pero una universalización disminuida, ella misma analógica, como no podía ser menos. Una analogicidad de la realidad y de los saberes, pero según grados y diferencias de acuerdo con los campos y órdenes en que se realiza.

² Texto de Cayetano, *De nominum analogía*, estudio introductorio y notas, de Vicente Igual Luis, *La analogía*, Barcelona: Publicaciones Promociones Universitarias, 1989, p. 94.

Gráfica N.1



Elaboración propia.

Ésta es, pues, la característica principal de lo análogo o analógico: no ser homogéneo, sino tener un orden en cierto modo jerárquico, según algo primero y algo posterior, o según algo principal y algo secundario.

Pero los análogos de desigualdad son análogos impropios, porque esa prioridad y esa posterioridad se da sólo en la participación desigual de una razón o noción que es en el fondo la misma para todos los analogados.

No hay diferencia en el elemento, sino sólo en el grado de su participación, por lo que son casi unívocos. Es la analogía que más se acerca a la univocidad.

En cambio, la analogía de atribución sí cumple con la prioridad y la posterioridad de orden en cuanto a la significación. En efecto, en ella el nombre es común, y "la razón significada por ese nombre es la misma según un término y diversa según las relaciones a él".

Esto quiere decir que la razón o noción significada por el nombre sirve de polo o término por relación con el cual los significados son diversos y guardan una jerarquía.

Por ejemplo, en el predicado "bello", la razón significada es la belleza o estética, y de acuerdo a su relación con ella se da la jerarquía de los demás significados concretos; así, "bello" se aplica de manera principal a la obra, ya que es el sujeto de la belleza; y se aplica de manera secundaria a la arquitectura, que es su causa eficiente, y también a la forma, que es su efecto o signo.

Esta analogía tiene cuatro clases, según las cuatro causas aristotélicas: final, eficiente, material y formal, "llamado por ahora dice Cayetano causa ejemplar a la causa formal", ya que la causa ejemplar o paradigma tiene un papel muy importante en la analogía, como se ve en los modelos analógicos.

El nombre o predicado que tiene esta analogía conviene formalmente (o por denominación intrínseca) al analogado principal, y con denominación extrínseca a los analogados secundarios.

Y el analogado principal está siempre presente en la noción de los otros.

Por ello el nombre análogo no tiene un significado completamente común a todos los analogados; y, "en consecuencia, tampoco tiene ni un concepto objetivo ni un concepto formal que abstraer de los conceptos de los analogados, sino que sólo tiene de común la palabra con la identidad del término en el que convergen las diversas relaciones".³

Esto quiere decir que no se puede hacer una abstracción perfecta en los análogos, porque siempre hay que tratar de atender a las diferencias de sus elementos contenidos. Hay, pues, en ellos una unidad sólo relacional, estructural, de orden. Y esta analogía puede manejarse tanto en las cosas físicas como en las sociales y aun en las metafísicas.

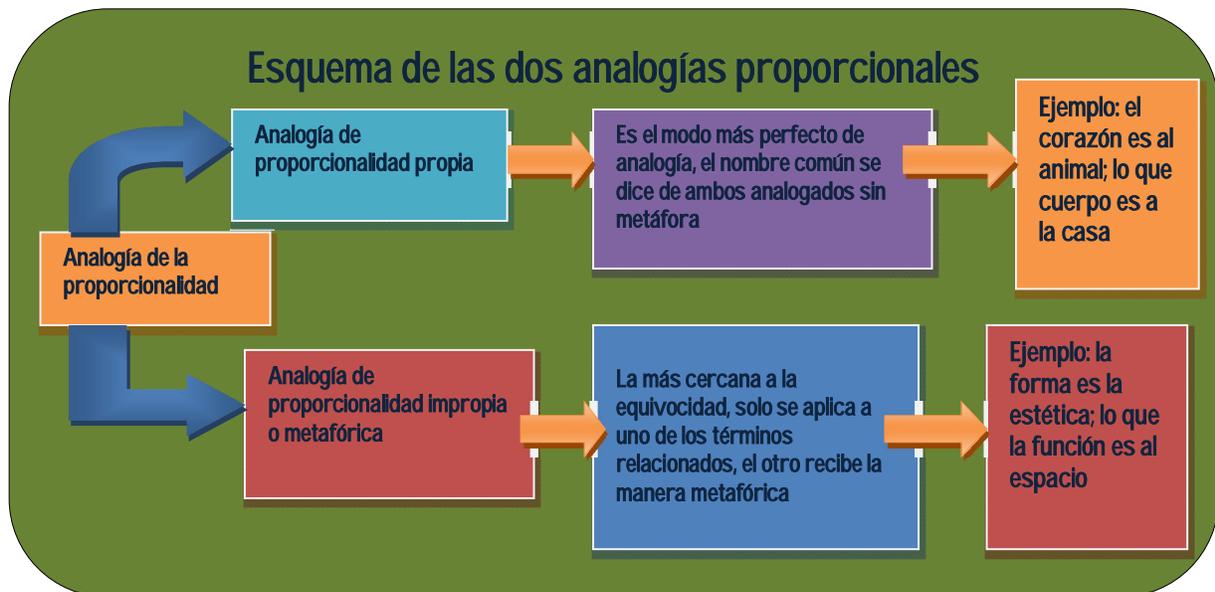
La analogía de proporcionalidad es la más propia. El nombre que se da en esta analogía es común, y la razón significada por ese nombre es sólo proporcionalmente la misma.

Es decir, los analogados se unifican porque proporcionalmente significan lo mismo, como la vista práctica de la obra y la intuición funcional, son proporcionalmente lo mismo. Es una semejanza de relaciones, y no tanto de cosas.

³ Idem. 2, p. 105,106-112.

Esta analogía se divide en dos: analogía de proporcionalidad propia y analogía de proporcionalidad impropia o metafórica.

Gráfica N.2



Elaboración propia.

Esta última es la más cercana a la equivocidad, y sólo se aplica a uno de los términos relacionados, pues sólo uno recibe la denominación o la predicación de manera literal, mientras que el otro la recibe de manera metafórica; como en "la forma es a la estética, lo que la función es al espacio", con fundamento en esa relación de proporción se puede decir metafóricamente "el espacio es la forma, en tendiéndolo por comparación con el hombre.

La analogía de proporcionalidad propia es el modo más perfecto de la analogía, pues en ella el nombre común se dice de ambos analogados sin metáfora, y respetando proporcionalmente las diferencias de uno y otro, como en "el corazón es al animal lo que el cimiento es a la casa".

Es la analogía más perfecta y principal porque se hace según la causa formal intrínseca (mientras que los otros modos lo hacen preponderantemente según la denominación extrínseca, ya que en la de atribución sólo el analogado principal tiene denominación intrínseca, y en esta de proporcionalidad propia la tienen todos los analogados).

Este último tipo de analogía, aun cuando es aplicable a las realidades naturales y a las sociales, es el que se da sobre todo en la metafísica.

Así, "según esta analogía se conocen las entidades, las verdades, etc. intrínsecas a las cosas, lo cual no se conoce por la anterior analogía.

De donde, sin el conocimiento de esta analogía, los procesos metafísicos se dice que están hechos sin arte.

Y a quienes ignoran estas cosas, les ocurre lo que a los antiguos que ignoraban la lógica, como se dice en los *Argumentos Sofísticos*, c. 16. Y tal vez desde los tiempos de Aristóteles no hubo calamidad tan peligrosa como esta que aflige: porque parece blasfemia el que alguien, hablando de términos análogos metafísicos, diga que son comunes según la proporcionalidad".⁴

Y sigue ocurriendo lo mismo, ya que por causa de la modernidad se perdió el sentido de la analogía y se buscó únicamente la univocidad: lo claro y distinto; y por causa de la postmodernidad da la impresión de que se va hacia lo equívoco, al menos por rechazo de lo unívoco.

Y, así, sigue sonando a blasfemia el tratar de buscar algo que no incurra en ninguno de esos dos extremos, sino que tenga una comunidad o universalidad proporcional.

Así, el concepto análogo no es simple; es, por lo menos, doble. Es decir, de las cosas análogas hay por lo menos doble concepto en la mente, uno perfecto y otro imperfecto. En realidad, hay tantos conceptos perfectos cuantos analogados, y al análogo (o paradigma) le corresponde el imperfecto (porque es lo que es realizado por los demás).

"La semejanza entre los análogos es proporcional, y lo mismo la diferencia entre ellos. Igualmente, la semejanza del análogo con los analogados es proporcional, y también su diferencia".⁵

La respuesta es que la abstracción del análogo no consiste en conocer una realidad sin conocer la otra o las otras, sino en conocer una sola realidad en cuanto proporcional a otra o a otras.

También es proporcional la predicabilidad o la predicación del análogo respecto de sus analogados. El predicado es aquí proporcionalmente superior a sus sujetos.

Se predica de ellos siendo en cierto modo idéntico y en cierto modo no-idéntico. "Y, porque predica algo que abstrae en cierto modo de sus analogados...; en consecuencia, se sigue el que se compare a sus analogados como el mayor a los menores o como el superior a los inferiores; aunque aquello que les impone no sea totalmente uno según la razón significada".⁶

Y, ya que esto implica que se predica algo en parte igual y en parte diferente o distinto, el predicado no es convertible con ninguno de los sujetos en particular, y en ese sentido es un predicado no-convertible.

Es decir, no es convertible o intercambiable con ninguno de los sujetos o analogados, porque no es coextensivo con ninguno de ellos.

Solamente se convierte proporcionalmente con cada uno de ellos. "Mediante lo anteriormente dicho queda de manifiesto que el análogo no es un concepto disjunto, ni un concepto preciso desigualmente participado, ni un concepto de orden; sino un concepto, uno que se dice y se predica según la proporción".⁷

⁴ Ibidem. 2, 1989, p. 112.

⁵ Ibidem. 2 1989, p. 112.

⁶ Ibidem. 2 p. 122.

⁷ Ibidem. 2 p. 126.

La definición de un análogo es proporcionalmente la del otro. No es la misma, sino sólo según proporción, pero puede aplicarse válidamente a los dos.

Es sabido que la conceptualización analógica no puede prescindir o abstraer perfectamente de los análogos o analogados a los que se aplica.

Lo mismo al aplicar la división a los análogos, debe tenerse en cuenta que la unidad que se divide es sólo proporcional. “Y, finalmente, hay ciencia de los análogos, es decir, el término análogo no invalida la inferencia ni la prueba, ya que esa unidad proporcional que tiene hace que no incurra en equivocación y puede ser usado en el razonamiento, incluso como término medio del mismo”.⁸

3. LA REFLEXIÓN DE LA ANALOGÍA

Así como es capaz de trascender lo particular y llegar a lo universal, la analogía también es susceptible de sensatez.

Aunque no sean unívocos, los términos análogos pueden figurar en el razonamiento lógico sin volverlo mentiroso.

Ciertamente lo unívoco es lo más propio de la lógica, pero siempre de forma ideal. Lo equívoco, en cambio, se sale de la lógica, engendra falacia, invalida la argumentación.

“Pero lo analógico es sujetable a la inferencia y a la argumentación, como ya lo había visto Aristóteles: el término análogo puede entrar en el silogismo sin que éste se vuelva paralogismo. Puede controlarse lógicamente y discursivamente”.⁹

“La analogía tiene semejanza con la admisión de grados en las cualidades de las cosas, que se ha introducido en un sector de la lógica consistente, como en la que hace Lorenzo Peña”.¹⁰

Pero esta lógica parece que cada vez se va debilitando más y se va haciendo más complicada.

Es mejor buscar un equilibrio, un tratamiento intermedio, que recupera la idea aristotélica y a su vez adopta elementos conceptuales de la nueva lógica.

El término análogo, es el que es intermedio entre la univocidad y la equivocidad, aunque se acerca más a esta última.

⁸ Ibidem. 2 p. 127 y 144.

⁹ I. M. Bochenski, “On Analogy”, en A. Menne(ed.), *Logico-Philosophical Studies*, Dordrecht: Reidel. 1962, pp. 96-117.

¹⁰ L. Peña, *Rudimentos de Lógica Matemática*, Madrid: CSIC, 1991, pp. 16-18, y el mismo, *Contradicciones y Paradigmas: un enfoque para concitante*, en M. Dascal (comp), *Relativismo cultural y filosofía*, México: UNAM, 1992, pp. 43-81.

Es en parte igual y en parte diferente; y, aunque en él predomina la diferencia, no pierde la igualdad a tal punto que no pueda usarse en el argumento. Puede ser metafórico, de atribución, de proporcionalidad o de desigualdad física.

Gráfica N. 3



Elaboración propia.

El juicio analógico es aquel en el que hay uno o más términos usados en sentidos análogos. Y puede dar una inferencia y una argumentación válidas.

La argumentación analógica puede abarcar desde lo metafórico, como se hacía en la Edad Media con la hermenéutica bíblica y en la poesía, pasando por la atribución metafísica de un primer analogado, y por la universalidad proporcional de la ética, hasta la analogía de desigualdad de la física, en la que se consideraba que el acercamiento a la univocidad era continuado a los grados de casualidad que se acercaban a la necesidad, es decir, lo que era eventual pero se daba las más de las veces.

Lo importante es que para el discurso ético se requiere una perspectiva analógica.

Las personas tienen algo de inconmensurable, pero también cierta conmensurabilidad. Se hacen conmensurables por analogía. Lo mismo los grupos y las culturas.

Se puede comunicar a través de la traducción analógica, ni completamente unívoca ni completamente equívoca.

La misma realización de la justicia exige la analogicidad, la proporcionalidad.

Una justicia unívoca es inconseguible o vana, y una justicia equívoca simplemente no es justicia. Mencionando a Kant, la ética sin bien común es vacía, pero sin analogía es ciega; porque el bien común es proporcional, analógico, tiene que dar cuenta de las diferencias de los individuos y de los grupos, sus necesidades y prioridades.

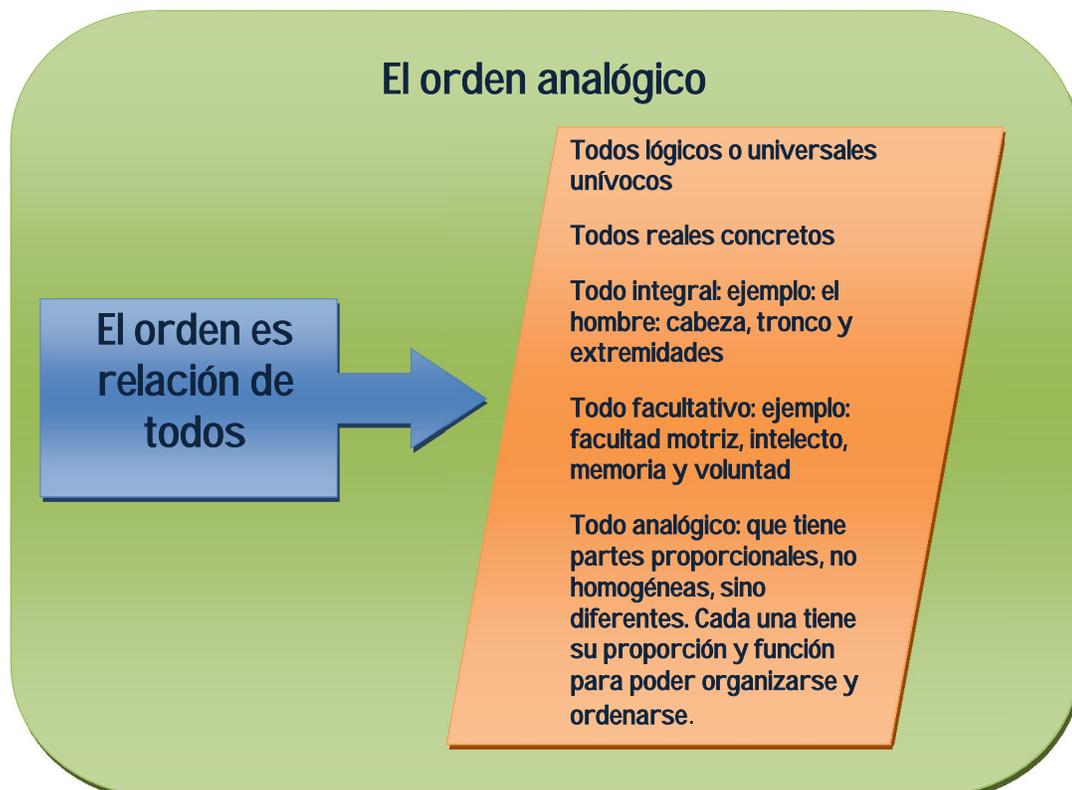
4. EL ORDEN ANALÓGICO

La analogía involucra un axiomático orden, aplicar la analogía es ordenar cosas que no se encuentran completamente organizadas (como son las cosas del mundo arquitectónico). No se puede ordenar un conjunto claramente unívoco, pues no lo necesita; ni uno puramente equívoco, porque es imposible de ordenar.

En efecto, el orden requiere multiplicidad y diversidad (lo uno e idéntico no es susceptible de orden, ya está ordenado). Pero el orden también requiere cierta disposición, ya sea jerárquica o relativa.

Se ha llegado a decir que la analogía exige un más y un menos, esto es, una jerarquización; pero también puede darse de manera más horizontal, sólo que marcando cierta proporción o relación.

Gráfica N. 4



Elaboración propia

En efecto, el orden es relación, relación ordenada entre las partes de un todo, por lo que la analogía es también cierta relación entre ella misma.

Y hay muchos tipos de todos (o de conjuntos). Unos son todos lógicos, o universales unívocos, como el hombre se divide en los hombres individuales.

Otros son todos reales, concretos. Uno es el todo integral, que tiene partes integrantes, como el hombre se divide en cabeza, tronco y extremidades.

Otro es el todo potestativo o facultativo, que se divide en partes potestativas o facultades, como el hombre en facultad motriz, intelecto, memoria y voluntad.

Otro es el todo analógico, que tiene partes proporcionales.

El todo analógico es el que no tiene partes homogéneas, sino diferentes, y tiene que tomarlas en cuenta a todas y cada una, según su proporción y su función, para poder ordenarlo y organizarlo.

El que más se acercó a la analogía en la hermenéutica fue Paul Ricoeur, pero no la alcanzó plenamente; es necesario recuperar y desarrollar sus intuiciones. Y, de hecho, lo que están buscando en el fondo Gadamer, Derrida y Vattimo es una perspectiva analógica que evite que caigan en la equivocidad relativista. Derrida necesita una distinción analógica que evite el predominio caótico y aniquilante de la deconstrucción de la metafísica.

Esta conciencia de lo finito dentro de la infinitud potencial, de los límites dentro de lo ilimitado posible, se ve muy a las claras en la doctrina de la analogía, tanto en el lenguaje metafórico como en el lenguaje directo y natural, que admite cierto margen de polisemia, y por eso hay que atender cuidadosamente al carácter analógico de su interpretación. Aristóteles tiene cuidado de señalar las virtudes de la analogía.

En varias partes estudia la significación de los términos, principalmente los unívocos y los equívocos (homónimos y sinónimos).

Así igualmente vio Peirce, cuando dijo que la lucha de la ciencia se da contra la vaguedad y ambigüedad de fondo de los fenómenos. Aristóteles alcanza a ver que son numerosísimos los términos que tienen esta vaguedad o campo variable de significación.

Fue algo que asimismo detectaron los escolásticos, algunos de los cuales llegaron a decir que todos los términos eran análogos (o incluso potencialmente equívocos), a saber, fuera de su contexto; lo importante es la polisemia radical que señala Aristóteles en el lenguaje (aunque no niega la univocidad).

En cuanto a la evasión de la analogía y la equivocidad en el lenguaje, los escolásticos (por ejemplo Tomás de Mercado) decían que prácticamente toda palabra podía ser equívoca (o análoga); así, "arquitectura" podía significar arquitectura construida o arquitectura dibujada en una presentación.

Aquí, en esta polisemia, es donde tiene su campo apropiado la hermenéutica o interpretación, donde hay expresiones con varios sentidos, es decir, no unívocas, porque éstas tienen un solo sentido y no necesitan ser interpretadas, ni tampoco equívocas, porque éstas no pueden tener interpretación. Tienen que ser algo intermedio: no unívocas, pero tampoco equívocas completas, sino análogas; por ejemplo, los análogos de proporción impropia, como son las metáforas, son lo más complejo de la teoría del lenguaje y de la interpretación, lo más notable explicativamente.

*Polisemia:
Pluralidad de significados de una palabra.*

Pero estos filósofos exigían para los términos un contexto, al menos un contexto proposicional, aunque también más amplio, ya que decían que los términos análogos tenían el significado más famoso, es decir, el más usual o el más aceptado, el que se debía a su acepción; además, decían que, en los términos análogos, "tales son los sujetos cuales lo permiten los predicados"; por ejemplo, "arquitectura dinámica, lo primero que puede pensarse es que se está usando la "arquitectura" en el sentido de la arquitectura con movimiento dinámico en sus funciones ergonómicas; solo en segunda instancia podrá pensarse que se referían a la arquitectura dibujada por el movimiento de sus formas y el apoyo de la expresión gráfica.

Si se desea usarlo en sentido figurado o restringido, pero no en el sentido usual, se tendrá que decir "la arquitectura es dinámica en sus formas y funciones", o bien "la arquitectura es dinámica en su lenguaje gráfico del plano (que lo representa).

Este último enunciado aún tendría cierta ambigüedad.

Más bien se le ayuda al aplicarle lo que los escolásticos del siglo XVI llamaban "alienación" o transferencia/ según la cual se detecta y explica el uso anormal del término en el enunciado.

5. APLICACIONES RECIENTES

La filosofía existente está requerida de la analogía, del discurso analógico. Por ejemplo, se dice que la filosofía tuvo un vuelco lingüístico, seguido de un volteo hermenéutico y de una rotación pragmática; pero precisamente en la filosofía analítica faltó una perspectiva analógica para evitar que su razón y su ontología se encerraran en la exigencia formal inmanente del univocismo.¹¹

Más la distinción que la diferencia. Ya que la analogía es predominantemente diferente, pero sin perder la mismidad, se tendría esa preservación de lo diferente que está buscando. Y entonces la metafísica podrá convivir con la deconstrucción, que será simplemente evitar que se considere unívoca, y permanezca siempre en el ámbito de la analogicidad.

La deconstrucción, ya que es conservación y protección de la diferencia, es destrucción de la univocidad; pero no necesita caerse en la equivocidad para ello, hay que permanecer en la analogía.

¹¹ Entre ellas, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México: Universidad Intercontinental - Miguel Ángel Poltúa, 1996; *Tratado de hermenéutica analógica*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1997; Y *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1998.

La analogía ayudaría mucho a su concepción dialógica de la racionalidad.

Falta llegar al diálogo analógico, a una racionalidad discursiva acorde con él. Más conscientemente Peirce, que fue tan buen conocedor de la escolástica, sobre todo en lógica.

Aborda la analogía a través de su noción de abducción, como el razonamiento analógico o por analogía que se recoge en la hipótesis.

Pero le faltó desarrollarlo, y sobre todo aplicarlo a los diversos campos que lo requerían.

Un ejemplo final. Más allá del univocismo y del equivocismo, es precisamente Fray Bartolomé de las Casas quien tuvo un reconocimiento analógico del indio, en el que respetó muchas diferencias, y buscó cierta uniformidad o comunidad o igualdad.

Reconoció el humanismo indígena, sin exigir que fuera como el europeo; le concedió diversidad.

Pero reconoció la igualdad del indio como hombre, como participante de la naturaleza humana, con derechos humanos comunes y con una exigencia de justicia que los unía a todos los hombres.

Su analogismo le hizo aceptar las creaciones culturales de los indios, a la vez que reprobar la antropofagia y los sacrificios humanos.

La apertura sin rechazo es tan esterilizante como la descalificación sin comprensión. Hay numerosa riqueza que obtener de la analogía.

Puede llegar a ser un valor agregado del texto arquitectónico que le dé el toque para calibrar la sutileza y la profundidad de una doctrina, tanto filosófica como científico-social.

6. EFECTO Y EPÍLOGO: ENTRE PRESENCIA Y AUSENCIA, NO *Diferencia*, SINO *Distinción*, POSIBILITADA POR LA ANALOGÍA.

Por naturaleza el hombre, busca la presencia de lo que se escapa.

Y, como no se puede tener la presencia plena, a veces actual, y tampoco se puede quedar con la ausencia, o presencia completamente ambigua, se tiene que quedar con una presencia sentida, a medias intuída, pero real.

*Es lo que Derrida, parodiando a Lacan, dice: que la *différance* (diferancia o diferencia) consiste en la presencia ontológica y la des construcción de dicha presencia.*

Pero falta añadir que esa presencia es sólo analógica; no unívoca, porque sería plena y total, y eso no se alcanza; pero tampoco es equívoca, porque sería impresencia, desencuentro; sino algo analógico, quedando siempre algo de insatisfacción, un encare (como diría Lacan), un todavía, insalvable, insuperable.

Gráfica N.5



Elaboración propia

Capítulo II

LA HERMENÉUTICA ARQUITECTÓNICA Y SU NATURALEZA ANALÓGICA

1. HERMENEUTICA

La hermenéutica es un saber de la interpretación. ¿Qué se interpreta? Textos. Pero la noción de texto ha sufrido varios cambios. Usualmente se entiende por "texto el documento escrito; así se acostumbra entender las más de las veces los textos, pero también pueden ser textos otras cosas. Por ejemplo, Gadamer amplía la noción de texto al diálogo".¹²

El texto escrito es cerrado, mientras que el diálogo es un texto en alguna medida abierto; no está circunscrito por el papel, y tiene cierta independencia. "Ricoeur añade como texto la acción significativa",¹³ tomando esto del psicoanálisis, pues el psicoanalista, más que interpretar las palabras que dice el paciente, interpreta la transferencia, que es una acción o, por lo menos, se manifiesta en ciertas acciones.

Además, hay otras cosas que se pueden tomar como texto: edificios, esculturas, etc. Inclusive, los medievales tomaban como texto al mundo.

Pero está sucediendo con la noción de texto en la hermenéutica lo que le sucedía a la noción de estructura en el estructuralismo: que se aplicaba a casi todo, a cualquier cosa, con tal que no estuviera completamente caótica o desordenada.

Aquí parece que todo lo que pueda significar algo podría ser tomado como un texto, y eso puede abarcar todo, cualquier cosa.

Para evitar tal ambigüedad por demasiada extensión, se tomaran los tres modelos de texto señalados al principio: el escrito, el hablado y el actuado, como predominantes, para la obra arquitectónica, que es el énfasis del diseñador hacia su agente perceptor de sensaciones tomado como texto.

La hermenéutica, que viene del verbo griego "*hermeneuein*" (el cual significa igualmente interpretar que comunicar), es la disciplina de la interpretación, y puede ser ciencia o arte, o ambas cosas, según se entiendan estos conceptos. Si se acepta que ciencia es un conjunto ordenado de conocimientos, aunque no llegue a tener una estructura axiomática, sino tan sólo la necesaria y suficiente para jerarquizar y disponer los conceptos y enunciados de que consta, entonces la hermenéutica es una ciencia. Y, si se acepta que arte es un conjunto de reglas de procedimiento para hacer bien algo, entonces la hermenéutica es también un arte, esto es, dispone sus conocimientos, los que tiene en cuanto ciencia, para que sirvan en la aplicación. Por ello es un saber a la vez teórico y práctico, al modo como la lógica tiene un aspecto de lógica pura o teórica y otro de lógica aplicada .

¹² H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, p.446.

¹³ P. Ricoeur, "The Model of the Text. Meaningful Action considered as a Text", en el mismo, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. and transl. by J. B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 197.

Comparando la hermenéutica con la semiótica, el texto es un signo, o fenómeno sígnico, y es emitido por un autor (arquitecto) y recibido por un intérprete (usuario).

Gráfica N.5



Elaboración propia

Son el escritor y el lector, que se relacionan mediante el texto (la obra arquitectónica). Mas, para que el lector pueda entender el texto, se requiere además un código, una competencia lingüística (o cultural) que haga posible captar la actuación lingüística del autor, que es precisamente el texto que fue obra suya (la conceptualización de la obra).

Así, mediante el código, el lector puede decodificar el texto que el autor en codificó.

Ya el texto mismo es un canal, tiene una corporeidad, en nuestro caso, gráfica, que se da sobre algún material que soporta y vehicula la escritura (desde el atrio, pasando por el vestíbulo, la gran sala y el balcón, hasta llegar inclusive a el acabado de la losa final). “Hay varias clases de texto (ideal, real, etc.)”,¹⁴ pero es mejor distinguir lo real y concreto que llega de un autor.

También hay varias clases de autor (ideal, real, etc.), pero igualmente es mejor referirse al real que dejó su escrito (obra arquitectónica).

¹⁴ U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992, pp. 126 Y 130.

Del mismo modo, hay varias clases de lector (ideal, real, etc.), pero asimismo es mejor el lector que con todas sus deficiencias de comprensión se acerca al texto.

Junto con el código que es necesario para interpretar, se tiene que tomar en cuenta el contexto del código: la cultura o tradición en la que se ubica.

Hay un horizonte de comprensión, configurado por esos presupuestos (pre-conceptos y pre-juicios) en los que se encuentra el autor y en los que se encuentra el lector.

Es decir, cada uno tiene su propio horizonte. La comprensión supone una fusión de horizontes; es la adecuación o compaginación del horizonte del lector con el del autor.

Por supuesto, nunca es completa la comprensión, siempre hay pérdida, siempre es sólo proporcional. Pero cuando es suficiente, puede darse una comprensión satisfactoria, y es que interpretar es poner un *texto* en su contexto.

Existe la intuición común de que un *texto* descontextualizado no puede comprenderse de manera adecuada.

Pero justamente poner un *texto* en su contexto es colocar algo particular en la cavidad de algo más general, lo individual en lo universal, lo momentáneo en la historia. En ese sentido, también comprender es, de alguna manera, explicar.

Pero, igualmente, aquí contextualizar o colocar lo particular en lo universal, el texto en el contexto, es una especie de vuelta: un círculo, el círculo hermenéutico. Pero puede resolverse esa circularidad tomándola como no-viciosa, incluso como virtuosa.¹⁵

El *texto arquitectónico* principal y más complejo es el símbolo y lo que tiene que ver con lo simbólico (el mito, el rito, la metáfora, etc.).

El símbolo como *texto*, o el *texto* simbólico, es algo central para la hermenéutica. Es donde la interpretación encuentra su mayor prueba y su principal aplicación.

Es donde cualquier hermenéutica manifiesta su rendimiento y su potencial cognoscitivo.

El símbolo siempre remite a otro significado distinto del que exhibe de manera superficial y aparente; lleva a un significado profundo, oculto, inclusive misterioso.

¹⁵ Sobre este círculo hermenéutico habla M. Heidegger (*Ser y tiempo*, México: FCE, 1971, 43 ed., pp. 166-172); pero, como para él, el comprender es un rasgo existencial del hombre, y la interpretación es el desarrollo de la comprensión, no es lo mismo comprender e interpretar, sino que esta última es el desarrollo de aquella, y la comprensión siempre parte de pre-comprensiones, por ello esa circularidad de la comprensión y de la interpretación es connatural a la comprensión, y por ello el círculo hermenéutico no puede ser un círculo vicioso.

Gráfica N.6



Elaboración propia

Algunos como "Raimon Panikkar dicen que el símbolo arquitectónico no se puede interpretar, que sólo se puede vivir (la experiencia arquitectónica)".¹⁶

Otros, al revés, tratan de traducir el símbolo a un discurso lógico de índole cientificista; pero hay otras posturas intermedias en las que el símbolo se puede interpretar, con la exigencia de cierta vivencia, y sabiendo que no se lo va a comprender enteramente, sin agotar su contenido.

Si se carga la interpretación hacia el lado del autor, se tendrá una hermenéutica objetivista; si se la carga hacia el lado del lector, se tendrá una hermenéutica subjetivista.

¹⁶ R. Panikkar, "Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo", en K. Kerényi et al., *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona: Anthropos, 1994, pp. 383-413.

Es evidente que no se puede tener una pretensión objetivista que se imagine que va a captar la intencionalidad del autor en toda su riqueza espacial; pero tampoco se puede profesar un subjetivismo que permita traicionar completamente al autor, dejar de lado sus intenciones comunicativas y solamente usar a nuestra conveniencia su texto.

Por ello, el texto mismo, que es la ligadura del autor y el lector, es el que puede dar una «verdad del texto» que resulte del encuentro de autor y lector, de modo que no se renuncie a la lucha por alcanzar la intención o el sentido del autor, pero se tenga conciencia de que siempre habrá una injerencia del lector subjetivista.

Por eso puede hablarse de una mediación entre autor y lector, de un límite analógico o proporcional constituido precisamente por el texto como punto de encuentro de la intencionalidad del autor hacia el lector.

Puede haber un conjunto de interpretaciones válidas de un texto, pero unas serán más válidas que otras, más cercanas o más lejanas de esa verdad textual; y, a partir de un punto, esa verdad decrece y caen en el equívoco, en el error.

Todo esto enseña que se debe pensar la hermenéutica en los fines de la analogía, esto es, madurarla como hermenéutica analógica.

En efecto, un ejemplo vivo de la hermenéutica actual es Gianni Vattimo, se ha caracterizado por impulsar la hermenéutica hacia un sentido clásico de la misma.

Como lo ha señalado repetidas veces la filosofía posmoderna, la modernidad sostuvo un concepto de razón monolítico, prepotente e impositivo.

Fue un concepto fuerte de razón, por lo cual ahora debe sostenerse un concepto débil de la misma. "Es por eso que la propuesta fundamental de Vattimo ha sido el pensamiento débil (*pensiero debole*)".¹⁷

Este pensamiento débil se opone a las cosificaciones que hizo la metafísica occidental, y busca solamente una metafísica débil, u ontología débil, que no se fundamenta en estructuras rígidas, tales como esencias, naturalezas ni causas.

Asimismo, no se puede postular una lectura unívoca, que pretenda comprender al autor de manera exhaustiva, como tampoco se puede permitir una lectura equívoca, que deforme al autor según los intereses y aun las conveniencias del lector; tiene que llegarse también a una mediación proporcional, a un límite analógico.

Toda obra arquitectónica merece el respeto lógico y el derecho de la duda. No es cierto que solamente puede haber una sola interpretación válida de un texto, pero tampoco pueden ser válidas todas las interpretaciones posibles del mismo; hay una gradación, una jerarquía, según la cual las interpretaciones en arquitectura se acercan o se alejan a la verdad textual, a la validez

¹⁷ Gianni Vattimo, "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", en el mismo y Pier Aldo Rovatti (OOs.), *El pensamiento débil*. Trad. Luis de Santiago, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 18-42.

“Las grandes influencias de Vattimo han sido Nietzsche, Heidegger y Gadamer. Ya ha conseguido un puesto de importancia como estudioso de Nietzsche y Heidegger, sobre todo de su última época”.¹⁸

En cuanto a Gadamer, fue alumno suyo y tradujo al italiano su gran obra *Verdad y método*.

Ha sido atento al llamado de estos tres autores hacia la estética, hacia el arte y la poesía, para desviarse un poco del camino de la metafísica. Vattimo resalta el que Nietzsche haya proclamado la necesidad de una « metafísica de artista », el que Heidegger haya renunciado a buscar el ser en la metafísica o la ontología, para buscarlo en la poesía, y el que Gadamer haya comenzado su gran libro con una ontología de la obra de arte.

El propio “ Vattimo se ha esforzado por conectar la ontología con la poesía, lo cual es una manera de realizar ese debilitamiento de la ontología o metafísica, aquí en aras de la estética, el arte y la poesía”.¹⁹ “Vattimo tiene un lugar connotado en los estudios nietzscheanos”.²⁰

Según Vattimo, se camina hacia la muerte del ser, por muerte lenta; estamos en el proceso de debilitación del ser, y por eso mismo la hermenéutica tiene que concebirse y comprenderse como una hermenéutica débil.

Esta hermenéutica consiste en la no pretensión de una verdad textual, es decir, no se engaña pensando que va a llegar a una interpretación "rigurosa", "estricta" u "objetiva" del texto. Más bien tiene la conciencia de que solamente se logra una aproximación débil a la verdad del texto; por eso la noción de verdad que se tiene en la hermenéutica clásica y débil no es de tipo correspondentista, basado en la adecuación, sino tomado de la noción heideggeriana de la verdad como desocultamiento, como desvelamiento de algo que estaba encubierto y ahora se presenta a la luz.

De ahí su convicción de que Nietzsche ha dejado a la hermenéutica una inyección de nihilismo, la ha dotado con una vocación nihilista. De allí, la hermenéutica se tiene que ir despojando de la metafísica u ontología, paulatinamente y siguiendo un proceso semejante al de la destrucción de la ontología que ya había señalado Heidegger.

¹⁸ *Introducción a Nietzsche*. Trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Eds. Península, 1996; el mismo, *Introducción a Heidegger*. Trad. Alfredo Báez, Barcelona, Gedisa, 1986.

¹⁹ *Poesía y ontología*. Trad. Antonio Cabrera, Valencia, Universidad de Valencia, 1993, p. 102.

²⁰ *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Trad. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 2002.

En cuanto al desocultamiento, la hermenéutica clásica es heredera de Nietzsche, que señalaba el ocultamiento que se hacía en la sociedad con las máscaras.

La labor de desocultar la realidad era quitarle las máscaras que se le habían puesto, incluso con el riesgo de descubrir que no hay realidad, que todo es máscara.

Esto fue aplicado sobre todo al concepto de "sujeto; era la mayor máscara y la más difícil de quitar, pues la mayor parte del pensamiento de la modernidad estaba apoyado en esta idea de la subjetividad".²¹

Ella era el fundamento, inclusive más que el ser, el cual fue quitado como fundamento por Heidegger. Entonces resulta, así, una hermenéutica que se desliga de todo fundamento metafísico, en este sentido es post-metafísica, o, de manera más propia, sólo puede sostener una metafísica débil. Una hermenéutica débil sólo podría aspirar, en todo caso, a una ontología débil.

Así, pues, el pensamiento débil de Vattimo es heredero de Nietzsche y Heidegger; del primero por su advertencia de que la hermenéutica lleva una carga de nihilismo que no debe abandonar, sino asumir; y del segundo, por su crítica, en su segunda época, a las pretensiones de la metafísica occidental, a su olvido de la distinción ontológica entre ente y ser, y, con ello a su olvido del ser mismo.

En consecuencia, una hermenéutica clásica y débil asume esa carga de nihilismo que lleva la hermenéutica, no sólo a cuestras, sino en el interior de si misma.

Y trata de superar la metafísica en el sentido del segundo Heidegger, no tanto desbancándola, que eso sería violento y fuerte, sino haciéndose a la idea de que nos acompañará siempre, como una vieja herida o una dolencia antigua a las que uno se acostumbra, sin hacerles ya mucho caso.

No se quita la enfermedad, pero pasa a segundo plano. Ya no nos preocupamos tanto por ella y, así, ya no molesta tanto.

Dada esta ausencia de fundamento, y esta desrigidización de la ontología, en el sentido de no admitir estructuras rígidas, tales como esencias, naturalezas ni causas (al menos en sentido fuerte), la hermenéutica de Vattimo se siente hermanada con la deconstrucción del filósofo francés Jacques Derrida. "Hay una suerte de destrucción, tanto de los fundamentos como de las estructuras o infraestructuras ontológicas, que repercute en las aspiraciones y objetivos de la hermenéutica misma.

No puede plantearse como un saber duro, como algo parecido a lo que planteó el cientificismo".²²

Ya Hans-Georg Gadamer había combatido esta forma rígida de pensamiento, sobre todo encarnada en su tiempo en el positivismo lógico (Círculo de Viena), y renunció a concebir la hermenéutica como método, como una especie de ciencia de la interpretación, a diferencia de otros hermeneutas, por ejemplo E. Betti, que suspiraba por una hermenéutica científica.

²¹ *Más allá del sujeto. Nietzsche. Heidegger Y la hermenéutica.* Trad. Juan Carlos Gentile Vítale, Barcelona, Paidós, 1992 (2a. oo.), pp. 25 ss.

²² *Más allá de la interpretación.* Trad. Pedro Aragón Rincón. Barcelona, Paidós, 1995, p. 67.

Los medios masivos cumplen cabalmente lo que señalaba Nietzsche de la transformación de la realidad en fábula, del enmascaramiento de lo real.

Ellos son los que dictan qué ocurre, qué es un hecho, qué es verdad. Construyen escenarios para que los consumidores de la comunicación, que son todos los ciudadanos, se sientan ubicados en ellos, pero ya se han confundido con los escenarios de la sociedad.

Vattimo, que fue alumno de Gadamer, y tradujo al italiano su obra principal, *Verdad y método*, sabe que el alcance de la verdad es limitado, y lo que de método se puede construir, también.

En esa misma línea, la hermenéutica de Vattimo no pretende tener la rigidez del método, sino de plantearse como algo ontológico del hombre mismo, al modo como lo hicieron Heidegger y el propio Gadamer.

Es, más bien, algo que se cultiva, que se desarrolla en el ser humano.

La crítica que Vattimo hace a la sociedad y la cultura, es que se trata de una sociedad de medios masivos de comunicación. "Son estos *mas media* los que construyen la realidad; si puede hablarse de constructivismo, es el de los medios con respecto a la realidad el más propio y fuerte".²³

El nihilismo que se encuentra inyectado en las venas de la hermenéutica, y que la va debilitando paulatinamente, se manifiesta en el ámbito de lo social como secularización.

Es el nombre que da Vattimo a lo que está ocurriendo en la sociedad posmoderna.

Se ha secularizado el Estado, en el sentido de que se ha apartado de la religión, y Vattimo cree que la religión misma debe secularizarse para no ser fuerte, sino débil, para estar en verdad del lado de los débiles.

De manera que «pensamiento débil» viene a querer decir que se está del lado de la diferencia, apoyando a los diferentes, a las minorías, y también a los marginados, que son mayorías. Vattimo ha vinculado mucho su hermenéutica con la ética y recientemente, con la política.

Una hermenéutica clásica y débil favorece a los más débiles, esto es, a los marginados, a las minorías. "Se coloca decididamente en el lado de la diferencia, lucha por ella en contra de la identidad, que se manifiesta en nuestra época en la homogeneización que trata de hacer la globalización".²⁴

Por ello se presenta como pensamiento crítico de la globalización en política, basado en una ética de la diferencia, que se afana por resistir a la globalización y a la homogeneización que ella trae consigo.

²³ *La sociedad transparente*. Trad. Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 73 SI).

²⁴ *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Trad. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 125 ss.

2. HERMENÉUTICA Y ANALOGÍA: LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE MAURICIO BEUCHOT

La analogía se instala entre la univocidad y la equivocidad, aunque en ella predomina, la diferencia. Por eso, una hermenéutica analógica, intenta evitar el univocismo de los científicismos o positivismos, al igual que el equivocismo que se nota en muchos de los propugnadores de la postmodernidad.

Dará un equilibrio y una mediación, por la proporcionalidad que la misma analogía implica. “Es una hermenéutica que usa como modelo de interpretación la analogía.

Se coloca en la línea de Paul Ricoeur, que proponía la metáfora como modelo interpretativo”²⁵

Pero, ya que la metáfora es sólo una de las formas de la analogía, se ha querido que este modelo interpretativo abarque todas las formas de la analogía, y no sólo la metafórica.

También dará cabida, por ello, a la metonimia. Brinda un espectro de posibilidades interpretativas más amplio y más completo que el modelo ricoeuriano. Sigue su misma tradición, pero intenta llevarla más allá.

Esta hermenéutica intenta recuperar la antigua noción de analogía, que históricamente tiene tradición, pues comienza, filosóficamente hablando, con los pitagóricos, pasa a Platón, a Aristóteles, atraviesa la Edad Media, disminuye y casi se pierde en la modernidad, pero se salva en algunas de sus etapas, como en el barroco y en el romanticismo; por eso requiere ser rescatada en la actualidad.

Para la hermenéutica, lo más importante es que la analogía se aleja de la univocidad, con lo cual permite abrir el espectro del conocimiento, dando margen para que no haya una sola verdad o una sola interpretación válida, sino varias; pero, como también se aleja de la equivocidad, esas varias posibilidades de verdad se dan jerarquizadas, y además se evita el relativismo; sólo se da cabida a un sano pluralismo.

*Nihilismo:
Doctrina filosófica que, basándose en la
inexistencia de algo permanente, sostiene la
imposibilidad de cualquier conocimiento.*

²⁵ P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1983.

*En la filosofía griega, sobre todo con Aristóteles, la analogía estaba muy conectada con la *phrónesis*, la cual no era otra cosa sino la analogía puesta en práctica, hecha vida.*

Así, una hermenéutica analógica, sin quedarse en la univocidad positivista de una sola interpretación, ni caer en la equivocidad relativista del sinnúmero de interpretaciones, abre el margen de la verdad interpretativa, y deja que sean varias las interpretaciones verdaderas y válidas, pero jerarquizadas según su acercamiento o alejamiento de la verdad textual, y el criterio de esa cercanía o lejanía no se da sólo desde el lado del autor ni sólo del lado del lector, sino en el lado de su confluencia en el texto.

Algo de esto hicieron recientemente Gadamer y Ricoeur; el primero, a través de su recuperación, para la hermenéutica, de la *phrónesis* o prudencia, la cual es sumamente analógica; el segundo, por su utilización explícita de la analogía, sobre todo al concebir al sí mismo como otro.

La palabra analogía, tomada de la matemática griega, significa proporción, proporcionalidad, no solo semejanza.

Es, efectivamente, semejanza la analogía, pero participa más de la diferencia que de la identidad.

Se coloca entre lo unívoco y lo equivoco, siendo lo primero el dominio de la identidad, de lo claro y lo distinto; en cambio, lo segundo es la sola diferencia, la ambigüedad.

“La analogía, en cuanto semejanza, está entre la identidad y la diferencia, pero en ella predomina esta última”.²⁶

Incluye siempre algo de pérdida, pero también connota suficiencia. Involucra cierta pérdida de significado, pero alcanzando el significado suficiente.

Gadamer ha sido uno de los filósofos recientes que han puesto en circulación la idea de la *phrónesis* como clave de la filosofía práctica y como modelo o esquema de la hermenéutica.

²⁶ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*. México, UNAM-Itaca, 2000 (2a. ed.), pp. 38-39.

“Eso apoya la idea de una hermenéutica analógica, ya que, al tener la hermenéutica la estructura de la *phrónesis*, de hecho tiene una estructura analógica, lo cual muestra la estrecha relación entre hermenéutica y analogía, y por ende, la utilidad de una hermenéutica analógica”.²⁷

En la filosofía del lenguaje y en la semiótica, sobre todo en la semántica, tradicionalmente se ha hablado de una triple significación: la unívoca, la equívoca y la análoga. La unívoca es la significación clara y distinta, completamente rigurosa y objetiva; por eso, una hermenéutica univocista sería la de los científicismos, positivismo, etc.

La significación equívoca es la totalmente absurda, irreductible y tenebrosa, relativista y subjetiva; de aquí que; una hermenéutica equívocista es la de muchos posmodernos, que ya no aspiran a ninguna objetividad ni verdad.

“A diferencia de ellas, la significación analógica es en parte unívoca y en parte equívoca, predominando la equivocidad; sin embargo, alcanza la suficiente reducción de la diferencia como para dar conocimiento, comprensión, aunque nunca llegará a la univocidad, que es tan sólo un ideal regulativo para ella, en la lejanía, al límite; por eso una hermenéutica analógica, sin pretender el rigor objetivista, no renuncia a toda objetividad; tiende a la objetividad, la procura, pero siempre con la advertencia y la conciencia de que es inalcanzable, de que nos predomina la subjetividad. Pero se alcanza la suficiente objetividad, a pesar de todo”.²⁸

En el ámbito propiamente interpretativo, se dice que una hermenéutica unívoca admite una sola interpretación de un texto; todas las demás tienen que ser falsas.

En el polo opuesto, una hermenéutica equívoca admite todas o casi todas las interpretaciones de un texto como válidas, lo cual también es sumamente discutible.

En cambio, una hermenéutica analógica admite varias interpretaciones como válidas, todas tienen su proporción de la verdad (analogía de proporción); pero no todas, ni indiscriminadamente, pues establece una jerarquía entre esas interpretaciones válidas, de modo que una es más rica que las otras, y las otras, al final, rayan en la falsedad, hasta que se toca ese fondo y ya, a partir de allí, las interpretaciones restantes son falsas.

²⁷ “La *frónesis* gadameriana y una hermenéutica analógica”, en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez, I. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*. Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 439-449.

²⁸ *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México, UNAM, 2002 (3a. ed.), pp. 33 ss.

De este modo, la hermenéutica analógica beneficia el armonizar la metáfora y la metonimia. En efecto, según Jakobson, es la analogía la que conjunta metáfora y metonimia, pues ambas son formas de analogía; de manera muy clara, la metáfora (al menos una clase importante de metáforas) y, de manera no tan clara, pero sustentable, la metonimia, ya que el cambio de nombres o significantes que en ella se opera tiene que estar basado en alguna semejanza entre los significados.

De esta manera, se evita el que solo se dé una interpretación metonímica, propia de la ciencia, o una interpretación sólo metafórica, propia de la poesía; y se tendrá una interpretación que pueda oscilar, como en un desnivel, a veces más hacia la metáfora, a veces más hacia la metonimia, según lo requiera el texto.

“No habrá sólo significado literal de los textos, ni sólo significado alegórico, sino analógico, que participa de los dos anteriores y los hace convivir, con predominio de uno o de otro según el caso, según el texto de que se trate”.²⁹

Dado que La *analogía* significa proporción o equilibrio, la hermenéutica analógica tiene la capacidad de equilibrar la interpretación sintagmática y la paradigmática.

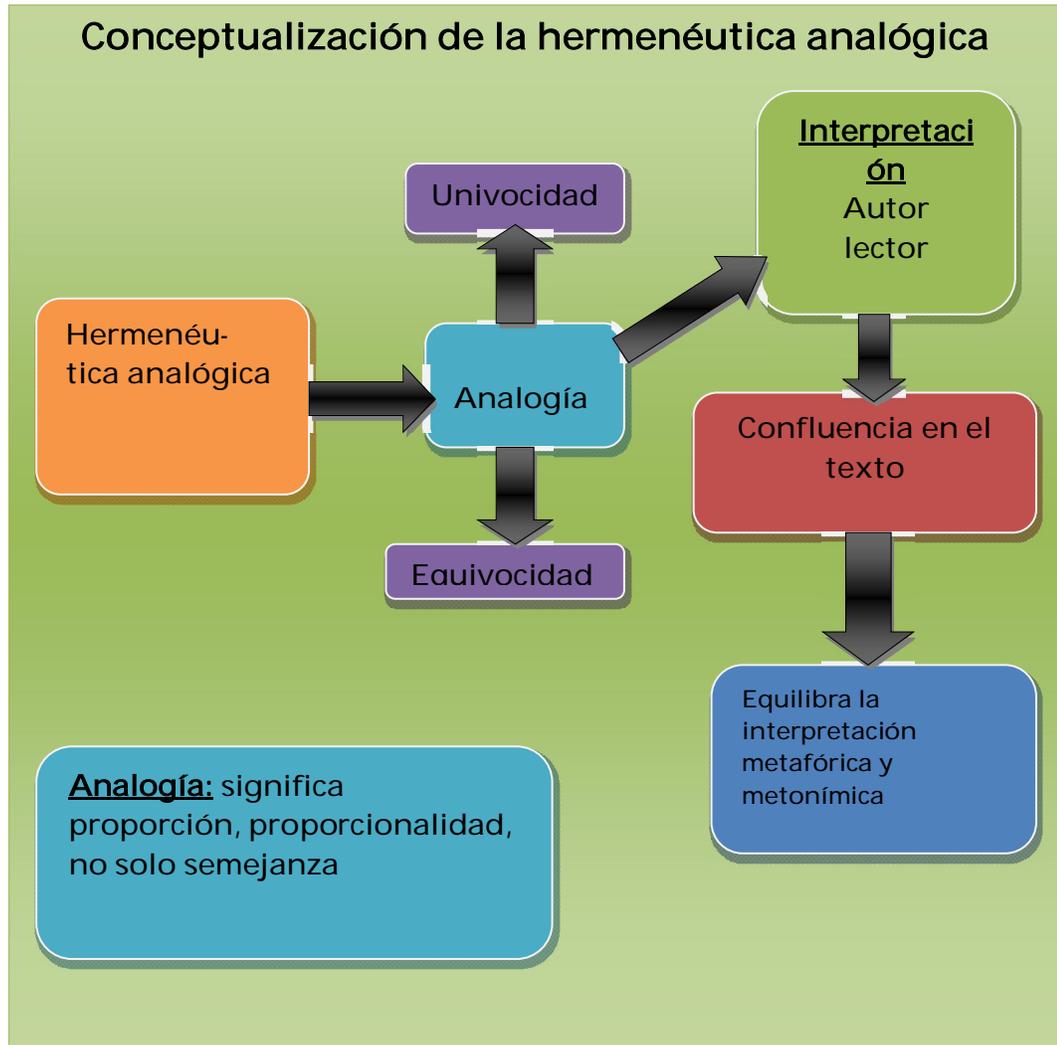
La sintagmática es lineal u horizontal y superficial, la paradigmática es vertical y profunda, descubre a profundidad.

Por eso esta última es la que se requiere para los textos simbólicos: de La poesía, de la religión, del inconsciente.

La interpretación sintagmática privilegia las oposiciones; la paradigmática, las asociaciones.

²⁹ "Hermenéutica, analogía, metonimia y metáfora", en M. Beuchot y A. Velasco (comps.), *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias. Memoria. Tercera Jornada de Hermeneutica* (1999). México, UNAM., 2001, pp. 77-85.

Gráfica N.7



Elaboración propia

Por eso esta última usa mucho la repetición como reiterativo es el lenguaje del afecto y, por lo mismo, sus textos.

Dado ese mismo carácter de equilibrio que tiene una hermenéutica analógica, nos permitirá privilegiar el sentido sin renunciar a la referencia.

El sentido es lo que captamos al escuchar una expresión, la referencia es el objeto o el hecho al que la expresión señala. Hay casos en que las expresiones no tienen sentido, y casos en los que no tienen referencia; pero, en una situación normal, tienen sentido y tienen referencia.

Lo primero que se asegura es el sentido, pues es el mínimo que se exige a una expresión; y después se pasa a la referencia, a la cual somos conducidos por el sentido mismo, como por un puente.

Pues bien, “una hermenéutica univocista es referencialista, es decir, privilegia de modo excesivo la referencia, los objetos designados, como referencialistas han sido los científicismos y positivismos de toda clase.

En cambio, una hermenéutica equívocista privilegia de modo excesivo el sentido, negando la referencia, como sucede en la posmodernidad, donde la mayoría de los teóricos rechazan la posibilidad de que las expresiones y los discursos se refieran a algo de la realidad”.³⁰

La hermenéutica analógica utiliza el procedimiento de la distinción, que es el propio de la analogía, ya que la distinción se usa para evitar el equivoco y para destruir la apariencia de univocidad.

Distinguimos los sentidos de un término, de un enunciado y hasta de un texto, para alejar la equivocidad, pues de no distinguir surgen los malentendidos pero también para alejar la sensación de univocidad que se alcanza pocas veces y que la mayor parte de las veces es falsa.

Así pues, distinguir es algo propio de la analogía.

Y, dado que la distinción se ejerce de la mejor manera en el seno del diálogo, y ya que en numerosas ocasiones la distinción se tendrá que encontrar mediante el diálogo entre los interlocutores que debaten, por las objeciones fecundas que se hacen unos a otros, resulta también que la analogía es producto del diálogo de la conversación, del debate.

“Por eso la hermenéutica analógica es sumamente dialógica. Requiere del diálogo como condición de posibilidad y como ambiente propicio”.³¹

3. LAS CONDICIONES DE LA INTERPRETACIÓN ANALÓGICA

Citando a San Anselmo acerca de la interpretación de la Sagrada Escritura: creer para comprender, y comprender para creer.

Es decir, sólo se puede comprender si creemos algo, y sólo si comprendemos algo, podremos creer más.

Esta cuadratura se da porque en la confluencia del microcosmos y el macrocosmos, que es la inteligencia imaginativa, se unen en lo finito y lo infinito --como quería Cusa, se da la unión de los opuestos-; ella es su piedra filosofal.

De hecho, es el principio del hermetismo, y, en cierta medida al menos, de la hermenéutica misma.

³⁰ *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México, UNAM, 2002 (3a. ed.), pp. 33 ss.

³¹ *Idem.* 33, pp. 49-53.

Pero hay que evitar o cambiar el principio de la gnosis. La gnosis pide el conocimiento, pero parece relegar el afecto.

Hay que hacer lo que San Juan el evangelista: lograr una gnosis que no deje de lado el afecto, la caridad.

En San Juan se daba la auténtica gnosis, la que no dejaba de lado ni el conocimiento ni el amor, sino que les daba sus justas proporciones.³²

La hermenéutica analógica es dialógica. En efecto, la determinación de lo adecuado de una analogía, de una proporción captada, depende del acuerdo (también analógico) que se alcance con los otros intérpretes o con los receptores de la interpretación.

Siempre hay que dialogar para que se acepte una nueva interpretación, y para ello hay que poder argumentar, aun sea no de manera apodíctica, pero sí, por lo menos, de manera tópica y retórica.

En estos métodos de discurso que no son rígidos, como la dialéctica (tópica) y la retórica, es donde más se ve la dialogicidad del pensamiento analógico.

4. UN EJEMPLO: LA ANALOGÍA-ICONICIDAD DENTRO DE LA RETÓRICA Y SU CONDICIÓN HERMENÉUTICO - PRAGMÁTICA

De hecho, “uno de los lugares en los que se ve con mayor claridad la exigencia de la analogicidad hermenéutica y pragmática es en la retórica”.³³ La retórica alimentó a la hermenéutica, pues le daba como instrumentos de interpretación las tropas que ella usaba para la exposición.

Parece un círculo vicioso, pero más bien es limitar la circularidad; es darle, por así decir, "la cuadratura al círculo", y así frenar su propia circulación, satisfacer su propia petición de principio, su demanda de parar en el origen, de detener la progresión infinita.

En efecto, la hermenéutica involucra la *inventio* y la *dispositio* retóricas. De una manera tanto más fuerte cuanto que se centra en los símbolos, en línea tanto sincrónica como diacrónica. La *inventio* era la búsqueda de argumentos para apoyar algo; pero también puede ser hallazgo de argumentos que apoyen una interpretación.

³² L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Paris: Aubier, 1960, 1. I. *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*.

³³ *La retórica como hermenéutica y pragmática*, Barcelona: Ánthropos, 1998.

Se da, así, una ontología simbólica, o una simbología ontológica. No tiene por qué darse una simbología anti-ontológica.

Percibir y comprender la realidad es muy distinto: partir de la literalidad que da la simbolicidad. Una actitud literalista y una actitud simbolista.

Más aún, hay que conjuntar las dos cosas, como en la metáfora se unen el significado literal y el metafórico.

“La hermenéutica se coloca en las dicotomías. Y trata de reducirlas, como fue el intento del barroco: reducir la dicotomía de lo religioso y lo secular, o de lo sacro y lo profano”.³⁴

Se habla de pragmatización y hermeneutización de la filosofía. Cuando, inclusive, se semantiza la filosofía, y va del lenguaje a la realidad, es muy distinto partir de la expresión literal que de la simbólica. Partir de la simbólica es más complicado, y da una ontología distinta que partiendo de la literal.

La expresión simbólica exige una agudeza y una ductilidad que no exige la literal, y da sutileza para aprehender la realidad de manera más dinámica y ágil. Es el dominio de la variabilidad que se acepta, pero que no devora sus límites; se mueve con agilidad, presteza y elegancia, pero dentro de su ámbito. Más aún, pide ser atrapada en los entrecruces, en esa fusión de horizontes y de fronteras.

La hermenéutica, que siempre exige cierta trascendencia de la literalidad, y que integra, también en cierta medida, en la simbolicidad, conduce a una ontología más dúctil e inestable, a la vez, que la que ofrece la ciencia.

5. MONOLOGICIDAD Y DIALOGICIDAD EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA ARQUITECTÓNICA

La hermenéutica analógica es dialógica en arquitectura, apuntando al hablar de sus condiciones de posibilidad, porque la determinación de la analogía, que es proporcional, requiere de la intervención dialógica, la cual es intersubjetiva.

*Retórica:
Arte de expresarse con corrección y eficacia, embelleciendo la expresión de los conceptos y dando al lenguaje escrito o hablado el efecto necesario para deleitar, persuadir o conmover.*

³⁴ W. Benjamín, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus, 1990, p. 233.

Pero también, y por lo mismo, involucra al sujeto (al menos un tipo de sujeto, un modelo de subjetividad: el hermenéutico). En la esencia del diálogo se da la reflexión individual, que hace posible el diálogo mismo, visto como un compartir lo que cada quien reflexiona desde sí mismo y en contacto con los demás.

Si bien no existe el solo sí mismo, el monólogo solipsista, tampoco existe el diálogo que no se componga de individuos que comparten su reflexión. Así, la reflexión, aunque es influida por el diálogo, también influye en él. Esa reflexión lleva a la abstracción, a la universalización, y conduce a lo que se presenta de manera dialógica como una hipótesis a comprobar en el debate intersubjetivo.

Es un acto de abstracción individual, pero encuadrada en una comunidad cultural con su marco conceptual. Esto no impide que haya una realidad independiente de ese marco conceptual, aunque sólo cognoscible a través de ese marco. Pero no como señal que se queda sin conocer más allá del fenómeno que permite ver el marco conceptual. Así pues destaca el pensamiento de Peirce, quien no creía en la kantiana división de fenómeno cognoscible y fenómeno inalcanzable.³⁵

El fenómeno, esencia o substancia se puede alcanzar cognoscitivamente a partir de las apariencias; si algo se presenta en el conocimiento, se puede captar su realidad substancial, aunque sea solamente al final de la investigación, o en condiciones ideales.

Esto es a la vez realismo y relativismo moderado; es decir, un relativismo relativo, o limitado, o moderado. Porque más allá de la semiótica o pragmática trascendental de Apel (y, al menos en parte, también de Habermas), hay una base realista que la sustenta y la hace posible; y más allá del marco conceptual de Putnam, hay una realidad que existe y se conoce, aun cuando sea en condiciones ideales.

Putnam dice haberse inspirado en Peirce para su realismo interno o pragmático del marco conceptual Apel dice igualmente haberse inspirado en Peirce para su teoría de la verdad como consenso más un *a priori* de la comunicación, así como para la idea de la semiotización de la filosofía trascendental kantiana, aunque más bien parece una trascendentalización de la semiótica.³⁶

También es inspirador Peirce para presentar un modo de universalización analógico, dentro de lo que él llama abducción o abstracción abductiva, o universalización hipostática, que se formula como hipótesis y se presenta a la intersubjetividad para ser comprobada, pero que es como el icono: su verdad no depende de la mera convención, sino de su representación de la realidad. Hay, pues, un rejuego de lo natural y lo social en este proceso de universalización o conceptualización. Hay cierta dependencia de lo social que no ahoga lo natural.

³⁵ Peirce niega la existencia de algo como la cosa en sí, lo cual es lo mismo que negar la distinción fenómeno/noúmeno. . S. Peirce, "Consequences of Four Incapacities", en el mismo, *Writings. A Chronological Edition* (ed. E. C. Moore.), Bloomington: Indiana University Press, 1984, vol. II, pp. 238-239.

³⁶ Apel ha inspirado su pragmática trascendental en Peirce, quien había realizado la semiotización de la filosofía trascendental de Kant. Cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 19, vol. 11, pp. 165 ss.

Hay un cierto relativismo, moderado, con respecto a los marcos conceptuales para captar la realidad; pero ella sigue siendo alcanzable por esa facultad abstractiva y abductiva por la que nos relacionamos exitosamente con nuestro entorno, lanzando hipótesis que luego son contrastadas intersubjetivamente en el diálogo y la relación con la realidad.

Con esto se puede ubicar el relativismo en su justa medida, y evitar un relativismo extremo (equivocista) así como la pretensión de un absolutismo extremo (univocista). Entonces se concluye con un relativismo relativo o analógico, en el que no desaparece la naturaleza en la cultura, sino que se apoyan mutuamente.

7. EFECTO

Entonces, esta es una invitación al diálogo, llame la atención hacia esta problemática de la analogía como algo que interesa al pensamiento actual arquitectónico, sobre todo en el lenguaje arquitectónico.

Es algo que se necesita para romper los nudos ciegos a los que se ha llegado, las más de las veces por sólo disponer de una contraposición tajante entre lo unívoco y lo equívoco.

Tanto recurso al univocismo, en el positivismo y el cientificismo de la modernidad ha orillado a muchos al más severo y extremo equivocismo.

Es tiempo de dar oportunidad a otra alternativa, que se beneficia de las dos anteriores y no incurre en sus deficiencias y problemas, la analogía, la analogicidad, promete brindar muchos beneficios si se acoge, profundiza y cultiva.

La misma historia de la hermenéutica hace ver esta necesidad, ya que dicha historia se ha tejido a través de la lucha entre el literalismo y el alegorismo; y pocas veces se ha encontrado el equilibrio en el analogismo.

Pero cuando se ha logrado, se tiene una hermenéutica muy fructífera y lo más rigurosa posible, todo ello a la vez.

En el capítulo siguiente se enfatiza en esos momentos y pensadores que han acertado a la analogicidad en la historia de la hermenéutica relacionándola con la arquitectura.

Capítulo III

Condensado histórico del pasaje hacia la seducción de la analogicidad de la hermenéutica relacionado con la arquitectura

I. IDEA

Para distinguir con más claridad la atracción de la hermenéutica analógica con la obra arquitectónica, se debe conocer la historia de la hermenéutica misma, en cuyos segmentos se fundamenta su nacimiento.

Así se sitúa a la historia como maestra de la vida (*magistra vitae*, que decía Cicerón), como preceptora y guía del mundo de la vida de la interpretación. La historia hermenéutica muestra lo que se ha querido que fuera e, indirectamente, lo que debería de ser. Se dividirá, en las cuatro épocas filosóficas referidas: antigua, medieval, moderna y contemporánea.

Lo primordial es tener en cuenta las lecciones que da el desarrollo de la hermenéutica, ya que muchos de los problemas debatidos en la actualidad ya habían aparecido en otras épocas, y se les había dado una solución interesante.

Todo ese cúmulo de experiencias pueden colaborar en la actualidad, ya que la hermenéutica está rodeada de esos problemas como caídas, y en que, más aún, han proliferado y se han vuelto más amenazadores los distintos mensajes univocionistas y equivocionistas de las obras arquitectónicas contemporáneas y peor aun del propio pensamiento arquitectónico del autor.

Siendo la historia maestra de la vida, también lo es de la vida interpretativa, de la interpretación, para que sea interpretación viva, sobre todo.

Una constante en la historia de la hermenéutica es el conflicto entre los dos aspectos o dimensiones del texto: el sentido literal y el sentido simbólico o alegórico.

Lo que en arquitectura se observa y se piensa. Es cierto que a veces sólo tiene cabida el literal, y en determinados códigos arquitectónicos sólo el alegórico.

En efecto, el texto tiene un sentido cercano al literal, por el que se busca principalmente la referencia; pero también, como el hombre es animal simbólico -al decir de Cassirer- tiene una fuerte inclinación a encontrar símbolo en los textos que tiene frente a sí, y es parte primordial de su búsqueda del sentido.

Si la hermenéutica tiene como adecuado colocar las cosas en su contexto, esta polémica de sentido y referencia, o de hermenéutica y ontología, representada en el conflicto entre sentido alegórico y sentido literal, ha sido el contexto de la hermenéutica misma, y una historia hermenéutica debe tomarla en cuenta y guiarse por ella.

2. ÉPOCA ANTIGUA

Escasamente se fue gestando la hermenéutica entre los griegos. Desde los inicios de la filosofía se da la oposición entre los que privilegiaban el sentido literal de los textos y los que privilegiaban el sentido alegórico (y hasta había algunos que trataban de defender uno solo de esos sentidos).

Presocráticos

A partir de los presocráticos, los racionalistas filósofos y los piadosos poetas chocaban. Los primeros privilegiaban el sentido literal, los segundos el alegórico.

Pero las más de las veces empleaban ambos. Así, Anaximandro -según Jenofonte- explicaba a Homero en sentido alegórico. Pitágoras usa la física y la mística, y las conjunta: une el sentido literal al alegórico, sobre todo al leer a Homero y adaptarlo a sus creencias orientales y órficas. Heráclito considera imposible el antropomorfismo; cree que debe ser algo simbólico. Lo mismo le pasa a Jenófanes.

El término "alegoría" data de Cleantes y lo difunde Plutarco; pero ya es usado por Estesícoro, Antímaco y Teógenes: los dioses homéricos son fuerzas físicas o facultades mentales. Anaxágoras hace lo mismo, y también Diógenes de Apolonia, Demócrito y Metrodoro.

Mucho más los estoicos: Zenón y Cleantes, que fue el que lanzó la palabra "alegoría". Pródico aplica a Hércules la alegoría moral: significa alguna virtud, al igual que los demás dioses.

También lo hicieron Aristarco y Eratóstenes, lo mismo que los sofistas. "Platón lo desaprobaba y se burlaba de estos últimos, diciendo que de Hornero lo sabían todo, menos la poesía".³⁷

³⁷ A. Reyes, "La crítica en la edad ateniense", *Obras completas*, vol. XIII, México: FCE, 1983 (la reimpr.), pp. 51-55.

**Socráticos:
Platón y
Aristóteles**

La misma palabra *hermeneuein* gozó una evolución. Primero significaba el dar a conocer algo, por ejemplo de parte de los dioses, como era la función de Hermes. “Así ocurre en Platón, para quien *hermeneuein* designa el ser mensajero (*Ión*, 534c) y *hermenéuon* es el intérprete de los mensajes divinos, así Eros es un buen intérprete de los mismos (*Banquete*, 202e)”³⁸, y aun habla de un arte hermenéutica (*hermeneutiké techne*), aplicada a lo divino. Así, la hermenéutica es un arte menor, subordinado a la *episteme* o ciencia (*Epinomis*, 974e).

Por eso el *hermeneus* o hermeneuta es un mediador ordinariamente entre los dioses y los hombres; así, más que ocupar un segundo lugar, ocupa un tercero.

Para Aristóteles, la *hermeneía* es la expresión, de modo que su obra *Peri hermenéias*, en lugar de ser una teoría de la interpretación, lo es de la expresión. Contiene un tratado del juicio o enunciado y sus elementos, los términos. En el sentido de que también eso enseña a recibir mensajes, a entender juicios; es una teoría de la comunicación misma, pero de la comunicación completa, en todo caso, y no sólo de la interpretación – denotando que es fundamentalmente referente la enunciación. Existe también un *Peri hermenéias* de Demetrio, pero es un manual de estilística; y Luciano habla de una capacidad hermenéutica (*hermeutiké dynamis*), que es una capacidad estilística.

Esto confirma que la hermenéutica haya estado ligada a la retórica, que es una de las disciplinas que proporciona la estilística. La retórica no sólo es una técnica de creación del discurso, sino además es una práctica de comprensión del mismo. Surgida en la Sicilia de los sofistas, con fines jurídicos, la retórica se extendió hasta llegar a ser formidable rival para la filosofía. Según Sócrates, Platón y Aristóteles, esa universalización de la retórica hizo que la hermenéutica estuviera bajo su égida, bajo su tutela. Como la retórica estudia los recursos literarios y poéticos del discurso, con los cuales se puede empobrecer o enriquecer, ya aquí en la época sofística se encuentra el surgimiento de la dialéctica entre sentido literal y sentido figurado (metafórico, alegórico o simbólico).

³⁸ A. Marino, *Eros y hermenéutica platónica*, México: UNAM, ENEP Acatlán, 1996, p. 28.

<p><i>Helenistas o alejandrinos</i></p>	<p>La hermenéutica prosperó más convenientemente en la época helenística, después de esa época de las grandes escuelas (sobre todo la de Platón y la de Aristóteles). La cultura griega, desde la época alejandrina, se había extendido a otros países, con otras lenguas y actitudes epistémicas, desde pueblos semitas hasta pueblos latinos. Eso hizo que surgieran escuelas de interpretación, principalmente en Alejandría y en Pérgamo. En Alejandría, entre los muros del Museo, existía la Biblioteca (fundada hacia el 280 a.c.). Allí se desplegó una escuela, en la que hubo célebres filólogos de la talla de Zenódoto, Apolonio de Rodas, Eratóstenes, Aristófanes de Bizancio y Aristarco de Samotracia. Necesitaban darse a la tarea de enmendar códices, quitar interpolaciones y corrupciones, y usaban el método histórico gramatical. Aristarco, el quinto bibliotecario, editó nutridos autores, entre ellos a Homero, y situó el método de la contextualización por el todo de la obra: « explicar a Homero a partir de Homero». En cambio, en Pérgamo (cuya biblioteca se fundó al comienzo del s. III a.C.) se usó el método contrario, de la interpretación alegórica. El método alegórico fue usado por la sofística y después por los estoicos, "y responde a la exigencia de adaptar a la mentalidad de una época más evolucionada los textos de la tradición; y eso pone también implícitamente en juego el problema de la distancia temporal, pero las vías para remediarlo son de otro tipo".³⁹ Así, Teágenes de Reggio, hacia el 525 a.c., tal vez por las críticas de Jenófanes al panteón griego, sugiere que se lean en sentido alegórico los comportamientos lujuriosos o irascibles de los antiguos dioses. La lectura alegórica fue desplegada por Crates de Mallo (<i>ca.</i> 200 - <i>ca.</i> 140), bajo la filosofía estoica, por motivos racionalistas (y moralistas) y porque concedía gran autoridad a los textos antiguos como dignos de permanecer a través de las distintas épocas. El problema de la distancia temporal hace que en la hermenéutica se dé muy profundamente el problema de la historicidad, no sólo de los textos (por los cambios lingüísticos y culturales), sino también de los autores y de los intérpretes. Nace la lucha entre la intención del autor y la del lector (<i>intentio auctoris intentio lectoris</i>). Aquí, está muy presente la polémica del sentido literal y el sentido alegórico. Esta pugna se recrudece y adquiere gran esplendor por obra de Filón de Alejandría, judío helenista. "Ya a principios de la época cristiana, también Plotino, en el tercer siglo de esta era, interpretaba en sentido alegórico muchos contenidos de los diálogos platónicos",⁴⁰ precisamente porque ya en su época no resultaban tan comprensibles para aquellos ante quienes deseaba renovar el platonismo, y a los que genialmente estaba dando un platonismo nuevo, un neoplatonismo.</p>
---	---

³⁹ L. M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano: Bompiani, 1989 (2da. Ed.), p.14.

⁴⁰ A. Reyes, *La Filosofía Helenística*, México: FCE, 1965 (2da. Ed.), pp. 250-251.

3. ÉPOCA MEDIEVAL

Los medievales tenían buenos maestros: los judíos y los griegos. Si se toma en cuenta la época anterior, designada como Época Patrística, la hermenéutica medieval se da sobre todo como exégesis de la Biblia. Se puede señalar dos tipos principales de interpretación: la literal y la alegórica (o simbólica, o espiritual). La literal fue cultivada por las dos tradiciones originantes, más en la griega que en la judía. La alegórica también se dio entre los griegos, que ya buscaban en los textos de los homéridas evocaciones ocultas y que trascendían el significado superficial. Pero, sobre todo, los cristianos lo aprenden de un judío (un judío helenizado): Filón de Alejandría, que fue un maestro en desentrañar alegorías, símbolos y metáforas.

En tierra egipciaca de Filón, la hermenéutica fue recogida por varios de los Santos Padres de la Iglesia. Los dos tipos de exégesis alegorista y literalista se polarizaron en Alejandría y en Antioquía. En Antioquía se defendió la exégesis literal, pues se consideraba que lo importante era salvaguardar el contenido doctrinal de la fe. En Alejandría se prefería la exégesis alegórica, pues era la que daba el contenido espiritual o místico de la Escritura.

Tal vez esto se deba a la austeridad desértica de Antioquía, que propiciaba el estudio de la Palabra de Dios en lo escueto y árido de la defensa de la fe. En cambio, Alejandría, puerto de mar, a pesar de estar en el desértico Egipto, tiene algo de lujurioso, de orgiástico, y también, ¿por qué no?, de éxtasis místico. Además, ya contaba con la tradición judía alegórica de Filón.

Edad Patrística

Así se encuentra en Antioquía a Luciano, nacido en Samosata y mártir en Nicomedia, que se mostró buen filólogo al hacer una nueva recensión de la versión griega de los Setenta. Caracterizó a su escuela con una orientación filosófica favorable al aristotelismo, a pesar del platonismo ambiente; antepuso el análisis gramatical y lógico al retórico, y el sentido literal al alegórico, los métodos racionales a la inclinación mística, contraponiéndose con ello a los alejandrinos, que favorecían esto último.

Cultivaba la historia, para dar fundamento a su literalismo, y desdeñaba lo alegórico hasta en las parábolas, metáforas y símbolos. Así hicieron también Teodoro de Mopsuestia y San Juan Crisóstomo.

“A diferencia de ellos, vivió en Alejandría, Clemente y, sobre todo, a Orígenes, soñador y visionario, casi alucinado, que era bueno para escudriñar las esquinas de los textos, en busca de sentidos ocultos, espirituales, simbólicos, metafóricos y alegóricos”.⁴¹ La lectura alegórica se dio mucho entre los anacoretas. “Se ve en Casiano, que, aun cuando llama la atención hacia la preservación del legado de la fe, no renuncia al gozo de degustar el sentido simbólico o espiritual”.⁴²

La indagación de ese sentido no sólo daba el gusto por lo oculto, lo no aparente, lo no superficial y lo profundo, como en los emblemas, sino también por la remisión o conducción a lo espiritual. Se veía aquello de que la letra mata y el espíritu da vida, que decía el propio Cristo.

Edad Patrística

“Esta dialéctica entre sentido literal y simbólico se mostró en todos los Santos Padres, San Agustín sistematizó los procedimientos e instrumentos que tenían los Padres para interpretar. En el *De doctrina christiana*, siguiendo a un retor herético, el donatista Ticonio, pone la retórica como la que brinda los elementos para interpretar”.⁴³ Así, San Agustín plantea la retórica como hermenéutica, ella aporta los medios para expresar y para interpretar, para encodificar y decodificar. Por ejemplo, las figuras retóricas (y poéticas), como la metáfora, la sinécdoque, la metonimia, proveen no sólo formas para hablar o escribir bien, sino que tiene que ser correspondiente a ellas la lectura o la audición, la interpretación. San Agustín es el que ve los dos procesos como isomórficos, y los reúne en la retórica. Es la conciencia de la retórica como hermenéutica y pragmática. Acepta tanto la exégesis literal como la simbólica o alegórica. Pero advierte que no siempre se debe buscar el sentido alegórico, sino sólo donde se ve que puede darse; y que no siempre hay que buscar el sentido literal en la Sagrada Escritura, pues se tornaría absurda. Nace aquí, en la patristica, una lección para la hermenéutica en la actualidad. Frente a polémicas en las que se niega el sentido literal y sólo se defiende el simbólico, como lo hace Richard Rorty contra Umberto Eco, se entiende que se tiene que buscar cuándo puede darse uno u otro, y aun preservarlos a los dos cuando se dan ambos sin tener que renunciar a ninguno. Rorty defiende el solo sentido simbólico o rico para todos los textos, y señala la imposibilidad del sentido literal; Eco defiende el sentido literal además del simbólico; pero lo atinado es saber decir cuándo se da uno u otro o ambos en la intención del autor.

⁴¹ R.M.Grant, *L'interpretation de la Bible des origenes chrétiennes á nos jours*, Paris, 1967, p.112. Sobre los orígenes de la exégesis alegórica, cf. H. de Lubac, *Exegèse médiévale*, Paris:Aubier-Montaigne,1964, IIpartie, t.2, p. 125.

⁴² J. Cassiano, *Colaciones*, Madrid: Rialp, 1962, t. II, pp. 95-96.

⁴³ S. Agustín, *De doctrina christiana*, I, III, cc. 30-39; en *Obras*, t, XV, Madrid: AC, 1957.

En el caso de los monjes de los siglos V a X, sobre todo agustinos y benedictinos, se dedican a retener el legado hermenéutico de los Padres, especialmente el de San Agustín.

Se muestra un gran gusto por la exégesis alegórica; ella predomina sobre la literal. Sobresale la alegoría porque es lo que el monje necesita para articular su vivencia mística.

Es lo que vemos en las escuelas monacales, pero también en las palatinas, como en las de los carolingios. Concretamente, se ve en Juan Escoto Eriúgena. Él recoge la herencia del Pseudo-Dionisio, que llama a la contemplación sin imágenes; pero expresa lo contemplado con una proliferación de imaginena.

Es lo que hace el Eriúgena. Lo aplica no sólo a sus comentarios dionisianos, sino a su gran obra *Periphyseon*, o sobre las divisiones de la naturaleza, donde aborda los temas más metafísicos y cosmológicos con el aditamento de la imagen y la alegoría. A pesar de ser desmedido, se ve su genialidad.

Por ejemplo, la materia es una selva (*silva*, traduciendo literalmente *hyle*), en la que se pierden las cosas, como en un pantano o limo original. Pero sobre todo se ve en sus comentarios bíblicos, y así tenemos su comentario al evangelio de San Juan, especialmente en la parte en que comenta el Prólogo de dicho evangelio.

Allí se nota cómo impera la alegoría, la comparación metafórica extendida. Juan es comparado con un águila, y la teología con una montaña, en cuya cumbre se da la visión de Dios.

En el siglo XII, en los chartreses, una escuela catedralicia, se ve el marcado predominio del agustinismo neoplatonizante de ese tiempo. Hay un gran sentido de la metonimia, de lo ascensional, en ese humanismo cosmológico o "científico", el cual requiere el paso de los efectos a las causas, y de lo sensible a lo espiritual. Predomina la metonimia sobre la metáfora, la dialéctica sobre la retórica/poética. Incluso en un trabajo sobre retórica, de Thierry de Chartres, donde éste comenta la *Inventio Rhetorica*, de Cicerón, junto con la *Retórica a Herenio*, que se atribuía a Cicerón mismo, se ve el predominio de lo dialéctico.

Esto desemboca en el dialecticismo de San Anselmo, y la pelea entre dialécticos y antidialécticos. San Anselmo interpreta con una dialéctica muy realista, buscando el sentido literal.

Su metonimia es curiosa, inversa, de tipo sinécdoque, a saber, de las causas a los efectos, *a priori*. Esta actitud lo lleva a la prueba ontológica. "En ella se pasa del todo a las partes; y, en el fondo, de lo pensado a lo real. Es el culmen de la dialecticidad".⁴⁴

En Abelardo, la dialéctica lleva a interpretaciones heréticas de la Escritura y lleva a tergiversación de los dogmas, al triteísmo en el caso de la Santísima Trinidad. Lo mismo sucede con Berengario de Tours, en el caso de la presencia de Cristo en la eucaristía, que no sería real sino simbólica. Esto desconcertó y preocupó a San Pedro Damiani, el cual llegó a condenar la dialéctica como invento del diablo para enredar. Sofistas como el Parvipontano daban ocasión para esa desconfianza.

En la escuela de San Víctor, en cambio, predomina la retórica/poética y la alegoricidad. El caso paradigmático es Rugo, quien en un escrito pequeño y dudoso, pero muy ilustrativo de su espíritu, *Sobre la interpretación de la Sagrada Escritura*, en el que se resumen muchas cosas de su *Didascalicon*, hace una exégesis de la figura de Job.

Toma el texto inicial: "Había un hombre en la tierra de Rus, que se llamaba Job, quien, habiendo sido rico primero, había llegado a tanta miseria, que sentado en un estercolero, se rascaba la pus del cuerpo con un pedazo de teja". Y dice: "El sentido de la historia es claro. Se ve la alegoría, de modo que por las cosas significadas por las voces se considere que se significan otras cosas, y por un hecho otro hecho".⁴⁵

Esto es, el sentido literal es evidente; hay que pasar al sentido espiritual. Así, de un plumazo, da por obvio el sentido literal, y no soporta la tardanza en pasar al alegórico. Allí es donde se dará el gozo, donde se dará la contemplación, la verdadera sabiduría. En Job encuentra la figura de Cristo suficiente y del cristiano, que también sufre. Y añade que el sentido alegórico o simbólico es el que da la vida y el gozo. Denotando el beneficio, ahora de la Alta Edad Media, para la hermenéutica actual. En la tensión dialéctica entre monjes y escolásticos, donde otra vez se juegan el sentido literal y el simbólico, es posible no sólo no renunciar a ninguno de los dos sentidos, sino que también es posible aglutinarlos proporcionalmente.

Siempre va a predominar alguno de los dos, pero sin destruir al otro; así, puede predominar una de las dos hermenéuticas, pero nunca destruyendo a la otra.

⁴⁴ S. Anselmo, *Cur Deus homo*, I, I, c. 18 en el mismo, *Obras completas*, trad. J. Alameda, Madrid: BAC, 1952, p. 791.

⁴⁵ H. de S. Victor, *De scripturis et scriptoribus Sacris Praenotatiunculae*, en Migne, *Patrología Latina*, 175, Paris: Garnier-Migne, 1879.

En el paso del siglo XII al XIII, existieron varios autores que se dedicaron a hacer compendios. Se hicieron glosas, interlineales, marginales, etc.

Con una exégesis cursiva o rápida. Son una especie de manuales, servían de instrumento. Se daban en las escuelas catedráticas, precursoras de las universidades. Tienen una finalidad pedagógica.

Allí se enseña a interpretar por medio de las sumas y compendios; por ejemplo, con las *Sentencias* de Pedro Lombardo, compilación de dichos u opiniones de los Santos Padres acerca de los principales contenidos de la fe.

Precisamente el hacer teología se verá como una explicación de esas explicaciones de la Escritura. Por supuesto, las *Sentencias* mismas son interpretaciones de la Biblia.)

Es la noción de razón como interpretación, como desentrañamiento del sentido con el esfuerzo humano, claro que ayudado por Dios. En las escuelas catedráticas, de una manera distinta a las monacales, y abriendo ya camino a las universidades, hay una búsqueda de la exégesis "científica", y no sólo "mística".

Se usan las glosas, pero no tanto como autoridades, sino para buscar los puntos difíciles que se dejan sin aclarar. Se procura obtener interpretaciones más defendibles con la razón, no sólo con la autoridad. Surgen las exégesis vertebradas de manera científica.

Esto llega a su clímax en las universidades. En ellas se añaden los comentarios que proceden por cuestiones relativas al texto, es decir, llevando al máximo esa exégesis por puntos difíciles, que ya propician verdaderas discusiones de hipótesis interpretativas.

Comentarios que no siguen ya, como en la exégesis monacal o cercana a ella, los cauces de la retórica, sino de la dialéctica, que ya tenía antecesores ilustres en varios pensadores como Anselmo y Abelardo. Exégesis discutidas y discutidoras, tanto de la Biblia como de las *Sentencias*, que usan inclusive del silogismo. Es una discusión lógica como la disputa escolástica.

Ya no una exégesis cursiva y continua, sino a base de problemas especiales, puntos difíciles, cuestiones disputadas acerca del texto. En esos comentarios se despliega el esfuerzo de la razón, de la dialéctica, no de la retórica ni de la piedad, para convencer de la interpretación que se tiene.

Es la hermenéutica científica, escolar, racionalista. Pero no se quedaba en eso.

A pesar de la estructura dialéctica y a veces hasta silogística, no carece de lugar la devoción, la exhalación afectiva, aunque ya no es igual a la de los monjes. Y no carecían tampoco de innovación.

Todos comentaban lo mismo, a; Saber, la Biblia y las *Sentencias*, y, aunque nadie pretendía la novedad o la originalidad, sino la verdad, y a veces incluso apegarse a una tradición, la mayoría eran muy originales, como puede verse en la diferencia de interpretación de un mismo texto por parte, por ejemplo, de San Alberto, Roger Bacon, Santo Tomás, San Buenaventura, Escoto y Ockham.

Para ejemplificar la hermenéutica medieval universitaria, se puede citar a San Buenaventura y Santo Tomás. Volvemos a la dualidad de sentido literal y sentido simbólico.

En los monjes predominaba la búsqueda del sentido simbólico; en los escolásticos predomina la búsqueda del sentido literal. Pero esto es muy relativo, de ninguna manera completo.

No se pierde en los escolásticos o universitarios el afán por lo simbólico, es decir, no desaparece esta oscilación entre los dos sentidos.

Así, comparando a San Buenaventura con Santo Tomás, en el primero predomina el sentido simbólico o alegórico.

El franciscano llega a decir que el mayor exégeta fue Hugo de San Víctor. Expresa:

"Todos los libros de la Sagrada Escritura, además del sentido literal que las palabras externamente expresan, encierran tres sentidos espirituales, a saber: el alegórico, que nos enseña lo que hemos de creer acerca de la Divinidad y de la Humanidad de Cristo; el moral, que enseña a bien vivir, y el anagógico, que nos muestra el camino de nuestra unión con Dios; de donde se deduce que toda la Sagrada Escritura enseña estas tres cosas: la generación eterna y la encarnación temporal de Cristo, la norma del vivir y la unión del alma y Dios.

La primera mira a la fe, la segunda a las costumbres, la tercera al fin de entrambas. Sobre la primera ha de ejercitarse con ahínco el estudio de los Doctores; sobre la segunda, el de los predicadores; sobre la tercera, el de las almas contemplativas. "San Agustín enseña con preferencia la primera, San Gregorio la segunda, San Dionisio la tercera. San Anselmo sigue a San Agustín, San Bernardo a San Gregorio, Ricardo a Dionisio, porque San Anselmo descuella en el raciocinio, San Bernardo en la predicación, Ricardo en la contemplación. Pero Hugo sobresale en las tres".⁴⁶ Es decir, privilegia al mejor de los exégetas místicos del monaquismo o de corporaciones de tipo monástico, como la de aquél (los canónigos de San Agustín). San Buenaventura se goza en la dulzura de la exégesis mística, simbólica.

⁴⁶ S. Buenaventura, *Reductio artium ad theologiam*, en *Obras*, trad. L. Amorós, B. Aperribay y M. Oromí, Madrid:BAC, 1945, pp.651-653.

Pero no deja nunca la búsqueda de la exégesis literal. Las mismas creaturas son vestigios o símbolos para llegar a lo más excelso. De lo sensible a lo espiritual, lo cual constituye la simbolicidad.

Retorna el tópico de que Dios escribió dos libros: la Biblia y la Creación, y que también la creación es susceptible de interpretación o hermenéutica.

“En cambio, Santo Tomás da el predominio al sentido literal sobre el simbólico.

No rechaza el sentido alegórico, e incluso lo justifica en la *Suma Teológica*⁴⁷. Pero hace un uso muy moderado de él, y prefiere el sentido literal. Su idea es que el sentido literal es necesario para el espiritual; incluso es el que lo hace posible.

Se da cuenta de que el literal sujeta al espiritual, e incluso lo hace posible como válido y delimitado. Es el que le da sus límites.

No es que Tomás desechara el sentido espiritual, o que le tuviera miedo.

Veía que era el que más necesitaba que se le pusiera un límite. De suyo tendía al infinito, como obra de un autor infinito; tendía a la pérdida de los límites, a lo ilimitado.

La exégesis alegórica se exponía a perder las fronteras. Pero no pide Tomás un control o limitación por parte de la autoridad o magisterio.

Hay que confiar en la razón del hombre, como buscadora de los límites. Límites, pues, dinámicos, analógicos.

En su interpretación de Aristóteles, en sus comentarios al Estagirita, busca el sentido literal, centrado en la intención del autor.

Es sumamente pragmático (y tal vez San Buenaventura más hermeneuta).

La lección que se desprende aquí para la actualidad, en esta nueva y diferente pugna entre sentido literal y simbólico, es más radical que las anteriores: el sentido simbólico sólo puede darse gracias al literal, por virtud de la sujeción que éste le da para que no se pierda en el infinito del sentido, que también puede ser el infinito del sin sentido.

El sentido simbólico sólo es posible si se atrapa, al menos en alguna medida, el literal. Es el que va a evitar la herejía o el absurdo, se relaciona con una tradición.

⁴⁷ S. Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. L. aa. 9-10.

<p>La Baja Edad Media</p>	<p>En el tiempo de la vía moderna, se da el terminismo o nominalismo, que es un todo muy heterogéneo. Más, a pesar del nominalismo, hubo muchos elementos neoplatónicos, o platónico-agustinianos, unos que se mantuvieron, otros que se recuperaron. Así, uno de los que han sido considerados como nominalistas, Juan Gerson, que, a pesar de su admiración por la escuela ockhamista tenninista, di siente de ella en muchos puntos, y tiene muchos elementos agustinianos y neoplatónicos. Ello se ve en unas glosas, pequeñas pero muy substanciosas, de algunos trozos de la <i>Jerarquía Celeste</i> del Pseudo-Dionisio. Allí busca, ciertamente, el sentido literal, pero también y sobre todo, el sentido simbólico.</p> <p>Curiosamente, el terminismo, la <i>devotio</i> moderna, trajo un desdoblamiento. Por una parte, un logicismo muy fuerte; por otra, un misticismo exacerbado. Parece volver la polémica del nominalismo anterior, entre dialécticos y antidialécticos, del siglo XI. Pero ya no para ver si la dialéctica era o no conveniente para la teología, sino para ser aplicada a cualquier cosa. Ella los encerró en un escepticismo muy grande. “Para Nicolás de Autrecourt, solamente era confiable el principio de no contradicción y lo que se redujera directamente a él. Así derrumbaba el principio de causalidad, la noción de substancia y casi todo”.⁴⁸</p> <p>Gerson no llega a tanto, pero sí pone en tela de juicio los alcances de la razón. Es la polémica de los dialécticos y antidialécticos, pero ahora se daba al interior de la misma dialéctica, al interior de la misma corriente nominalista y científicista, pues en la misma teoría de la escuela se da la dicotomía (como irreductible) entre lo racional y lo místico, entre <i>misticismo</i> y <i>lógica</i>, como recuerda el título de una célebre obra de Bertrand Russell.</p> <p>Estos nuevos nominalistas tenían, por un lado, la lógica, y eran grandes lógicos y filósofos del lenguaje. Estudiaban las significaciones y las suposiciones, las distribuciones y las reglas de la inferencia o consecuencia.</p> <p>El propio Gerson tiene opúsculos lógico-semánticos, como ese acerca de las significaciones en la lógica (<i>De modis significandi propositiones quinquaginta</i>).</p> <p>Y él mismo, en el otro extremo, fue un hombre muy espiritual, muy interior. A mí me recuerda mucho a Wittgenstein, por un lado tan lógico y por otro tan místico.</p> <p>Pues bien, Gerson comenta al Pseudo Dionisio dando mucho vuelo a la interpretación simbólica.</p> <p>Por ejemplo, cuando se encuentra las palabras del apóstol</p>
----------------------------------	--

⁴⁸ M. Beuchot, “Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autotrecourt”, en Revista Latinoamericana de Filosofía (Buenos Aires), XV/3 (1989), pp. 307-319.

	<p>Santiago: "Todo don óptimo y todo don perfecto provienen de lo alto, del Padre de las luces", usa a Hugo de San Víctor para entender la naturaleza del don.</p> <p>En cuanto a "Padre de las luces", dice que toda cosa se dice luz, apropiadamente cognoscitiva de la creatura; en lo cual hay resonancias de Juan Escoto Eriúgena.</p> <p>Se conjunta con la tiniebla, en la que se da la contemplación, pues la divina tiniebla es una luz inaccesible.</p> <p>Explica: "Después el alma racional, según su partícula suprema que se llama inteligencia simple, o mente, o sindéresis, o ápice de la mente, o centella de la razón creada en la sombra de la luz angélica, esto es, contiguamente al modo de la concatenación, como dice Dionisio en el cap. VII <i>De divinis nominibus</i>, que lo ínfimo de lo supremo es lo primero de los [órdenes] inferiores.</p> <p>Después la razón es puesta en la sombra de la inteligencia, porque nada conoce sino abstrayendo de los fantasmas y componiendo y dividiendo, en el estado presente.</p> <p>Pero la inteligencia simple al modo angélico, aunque mucho más imperfectamente, conoce la quiddidad de la cosa y juzga a la luz de las primeras causas".⁴⁹</p> <p>Como se ve, aquí no está usando esquemas escolásticos, sino elementos de la teología mística, según la simbólica medieval de corte platónico-agustiniano, más bien monacal. Como un regreso a lo anterior.</p> <p>Entonces aquí está la lección para lo actual de la Baja Edad Media para nuestra hermenéutica actual es la necesidad que da el cientificismo, como el nominalismo ambiente, de sobrepujar y trascender el sentido literal, para acceder al simbólico.</p> <p>Pero que puede soltarse y exagerarse tanto que borre el sentido literal y sólo quede el sentido simbólico, no sujetable a ningún canon de la tradición. Lo cual es muy exagerado.</p> <p>Es, como diría el psicoanálisis, el retorno de lo reprimido, su venganza. Así, si tapamos o bloqueamos el sentido simbólico, éste se sobrepone al literal, y rompe sus paredes hasta anegarlo todo.</p>

⁴⁹ I.J. Gerson, *Notulae super quedam verba Dionysij De Celesti Ierarchia*, editado y estudiado por André Combes, París: 1940, pp. 231-232.

3.1 Acontecimientos Notables de Interpretación Arquitectónica Época Medieval

1460	1460 - La señal del cambio de la propuesta albertiana de modificación de su proyecto de S. Sebastiano de 1460. al suprimir dos de las seis pilastras se recalca la importancia del muro y se abandona la dogmática aplicación de la fachada del templo clásico a la estructura mural. Esta evolución hacia una interpretación conscientemente heterodoxa de la arquitectura clásica caracteriza la última fase del arte del Alberti.
1473	1473 - Museo Sacro de San Juan: Museo con parte del patrimonio religioso de Aranda situado en la iglesia de San Juan, en la que se celebró el Concilio Arandense, en el año 1473. Centro de interpretación de la Arquitectura del Vino: Situado en la Plaza Mayor, cuenta con el Centro de conocimiento del vino y la Bodega Tracional Las Animas. Museo Casa de las Bolas: Con 130 obras de La Colección Félix Cañada.
1480	1480 - El hombre de Vitrubio es un claro ejemplo del enfoque globalizador de Leonardo que se desarrolló muy rápidamente durante la segunda mitad de la década de 1480. Trata de vincular la arquitectura y el cuerpo humano, un aspecto de su interpretación de la naturaleza y del lugar de la humanidad en el "plan global de las cosas". En este dibujo representa las proporciones que podían establecerse en el cuerpo humano y fundamentalmente la proporción áurea.
1486	1486 - En el Centro de Interpretación El Centinela, abierto en la iglesia de la Villa, se hace un repaso al tiempo de la conquista de este penúltimo reducto nazarí por los ejércitos de los Reyes Católicos, en 1486. La iglesia, erigida dentro de la vieja fortaleza árabe en lo más alto del cerro de la Encarnación, es una atalaya de la historia y el paisaje. El castillo fue levantado por el mismo arquitecto de La Alhambra.
1492	Dic 1492 - Cuando Cristóbal Colón en su primer viaje arribó a La Española (Bohío según sus aborígenes taínos) en los primeros días de diciembre de 1492, éstos los recibieron... Contenido Centro de Interpretación de la Arquitectura Defensiva de Cartagena y el Mediterráneo en el Fuerte de Navidad.
1508	1508 - De manera sorprendente, poco se sabe sobre la vida de Palladio y quizá este vacío ha permitido interpretar objetivamente su obra.
1515	1515 - Alberto Durero, pintor renacentista alemán, realizó en el año 1515 un grabado de un rinoceronte con la particularidad de que el artista nunca vio al animal. El dibujo lo trazó a partir de una descripción escrita del mamífero y demuestra el gran potencial pictórico de Durero además de una enorme capacidad de visualización e interpretación. Un caso parecido es el Hombre de Vitrubio de Leonardo da Vinci, que se basó en los estudios de arquitectura de Vitrubio para representar las proporciones.

1526	1526 - Tras señalar que la paternidad de los libros de arquitectura pertenece al arquitecto latino Marco Lucio Vitruvio, que en el siglo I después de Cristo recogió todo el saber antiguo desde Grecia a la Roma imperial, señaló el año 1526, con la publicación en Toledo de Medidas del romano, de Diego de Sagredo, la aparición del primer libro de arquitectura aparecido en España, un texto didáctico donde se ofrece la primera interpretación de los cánones vitruvianos.
1530	1530 - Puede decirse que la interpretación ortodoxa de la Antigüedad ilustra uno de los extremos del movimiento, Pablo Álvarez Funes posclásico surgido hacia 1530 . El otro extremo de la obra de Falconetto se observa en las obras «heréticas» que Giulio Romano, artista treinta años más joven que Falconetto, construyó por esa misma época para el duque de Mantua. En ambos casos, el arquitecto y el cliente tenían aproximadamente la misma edad.
1546	1546 - Quizá sea Miguel Ángel Buonarrotti (1475- 1564), también pintor y escultor, quien inicie estas formas nuevas, sometiendo los elementos clásicos a una interpretación personal y dramática. En 1546 , ya en su vejez, se hace cargo de la Basílica de San Pedro, transformando el proyecto de Bramante, especialmente en la cúpula, de la que suprime el anillo con columnas, dándole un perfil más elevado, y convirtiéndola, al suprimir las torres, en el elemento más bello.
1556	1556 - El frontis de 1556 de Juan de Villarreal y Martín de Azcárates, es la única muestra de arquitectura civil renacentista de Pamplona. Es una interpretación del arco de triunfo clásico con un rico repertorio ornamental vinculado al plateresco.
1570	1570 - Renacimiento: el concepto de renacimiento se aplica a la época artística que da un inicio a la Edad Moderna. El término procede de la obra de Giorgio Vasari Vidas de pintores, escultores y arquitectos famosos, publicada en 1570 . Pero hasta el siglo XIX este concepto no recibe una amplia interpretación histórico-artística; sin embargo, Vasari había formulado una idea determinante, el nuevo nacimiento del arte antiguo, que presuponía una marcada conciencia histórica individual, fenómeno completamente nuevo en la actitud espiritual del artista. Desde la perspectiva de la evolución artística general de Europa, el Renacimiento significa una ruptura con la unidad.
1575	1575 - El problema de la distorsionada interpretación que la arquitectura renacentista alcanza en España en las primeras décadas del siglo XVI es el del limitadísimo conocimiento de las claves y el ser de la arquitectura clásica por nuestros artistas. Digna de tener en cuenta es la amarga crítica de Ambrosio de Morales en 1575 a los italianos, como responsables de la lentitud del Renacimiento fuera de Italia, porque poseyendo un amplio conocimiento de la Antigüedad lo habían usado siempre.
1590	1590 - A principios del siglo XVIII era frecuente la presencia de los llamados "falsetti" o falsetistas en los coros de la Capilla Sixtina de Roma, así llamada ya que fue Sixto V quien la inauguró en 1590 , como resultado de la fusión de otras dos precedentes. A dichos sujetos se les había educado la voz de tal modo que sin recurrir a la castración fuesen capaces de mantener un tono agudo acorde con las obras que debían de interpretar .

1624	1624 - Resumen: LA TESIS DOCTORAL CONSISTE EN EL ESTUDIO, ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DEL TRATADO DE ARQUITECTURA DE SIR HENRY WOTTON, THE ELEMENTS OF ARCHITECTURE, PUBLICADO EN LONDRES EN 1624 .
1660	1660 - Los vestigios arqueológicos que se encontraron demuestran que se trataba de una cultura con conocimientos en astronomía, geometría, arquitectura y manejo del espacio. Según las investigaciones del Fonsal, en las piscinas preincaicas se formaban espejos de agua que permitían hacer una interpretación científica del cosmos. Según el arqueólogo, la cultura desapareció en el año 1660 dC , con la erupción del volcán Pichincha.
1673	1673 - Con posterioridad, en 1673 , el francés Claude Perrault traduce a Vitruvio y hace una interpretación radicalmente diferente, convirtiendo el largo listón rematado de ménsulas y sujeto sobre un pie vertical, de las más antiguas ediciones, en una especie de mesa que se sustenta sobre cuatro patas. Obras posteriores editadas en España adoptan ya el diseño de Perrault sin más explicaciones.
1688	1688 - Lo es, por ejemplo, el de revisar la visión que tradicionalmente había dado la historiografía de la obra de Locke. Esa interpretación lo habría visto como el gran ideólogo whig, el teórico de la Gloriosa Revolución de 1688 y, en suma, como el arquitecto que habría sentado las bases políticas de la Inglaterra del setecientos. En ese sentido, la presentación previa del contexto histórico le permite reconsiderar ahora el sentido de las ideas lockeanas.

4. ÉPOCA MODERNA

El renacimiento guio a la hermenéutica hacia una orientación filológica; se hicieron las primeras ediciones científicas, como una primicia de lo que después serían en la modernidad. Aunque algunos renacentistas y barrocos propiciaron la alegoricidad, como Ficino y Bruno, lo que predominó fue la búsqueda del sentido literal, tanto en el ámbito secular como en el religioso. En el secular, por las ediciones y estudios cuidadosos, recogiendo lo que verdaderamente dijo tal o cual autor.

En el religioso, con la relegación que hizo Lutero de la exégesis alegórica de la Biblia, y la consiguiente incitación a la traducción e interpretación lo más literal posible. Lutero, en su traducción alemana de la Biblia, fue uno de los que cincelaron el moderno idioma alemán; pero también fue uno de los que cancelaron toda incursión en la alegoricidad del texto bíblico, en búsqueda de su prístina verdad.

“Si bien supeditó la Biblia al «libre examen», no se trataba de buscar significados alegóricos o simbólicos, sino los significados auténticos y más propios”.⁵⁰

⁵⁰ H. G. Gadamer, “Retórica y Hermenéutica”, en *Verdad y Método*, vol. II, Salamanca: Sígueme, 1992, pp 267.

La época moderna, con su racionalismo y empirismo, propició el cientificismo, que añora el sentido claro y distinto, y relega el múltiple significado, la polisemia, que es el núcleo de la labor interpretativa.

Por eso la hermenéutica decayó muchísimo, reducida a la filología ilustrada y científica. Hubo intentos de incorporar la hermenéutica al racionalismo, como, en el siglo XVII, el de Spinoza, que atacaba la interpretación alegórica que la tradición rabínica hacía de la Sagrada Escritura. Tal vez sea en ese tiempo Gianbattista Vico, en el siglo XVIII, el que deja un margen a la hermenéutica, al amparo de su intento de oponer el cultivo de la retórica a la crítica cartesiana.

Llama a ver la verdad en las obras del hombre (*verumfactum*), que hay que interpretar, y trata de explicar el proceso de la historia a partir de los mitos, los ritos y los poetas antiguos. Hubo en ese mismo siglo algunos proyectos de hermenéutica universal, como los de Johann Martin Chladenius (1710-1759) y de Georg Friedrich Meier (1718-1777), pero no prosperaron. Contemporáneos de Kant y Hegel fueron otros pensadores que se opusieron a su idealismo racionalista y llamaron la atención hacia otros aspectos más emocionales, como Hamman y Herder. Pero la hermenéutica resucitó más bien por obra del romanticismo de finales del siglo XVIII y principios del XIX.

4.1 Acontecimientos Notables de Interpretación Arquitectónica Época Moderna

1703	1703 - En 1703 fue elegido comisario del Hospital de Greenwich que se encontraba en construcción, sucediendo a Christopher Wren como arquitecto supervisor de la obra. Los pequeños pero sustanciales cambios realizados por Vanbrugh a la obra final están considerados como una delicada interpretación de la idea original de Wren. Aunque se había concebido como enfermería y hostel para marineros retirados, el hospital terminó convirtiéndose en un monumento nacional.
1729	1729 - Philippe Buache estudió diseño y obtuvo el premio de arquitectura de la Academia en En 1729 se casó con la hija de Guillermo Delisle, quien le abrió paso para trabajar en el Archivo de planos y cartas.
1730	1730 - El trabajo de estos arquitectos locales - y el nuevo género de grabado arquitectónico que ellos iniciaron - inspiró a otros diseñadores locales para seguir el ejemplo. Alrededor de 1730 , los arquitectos sicilianos habían desarrollado confianza en el uso del estilo barroco. Su particular interpretación los llevó paulatinamente a generar una forma de arte altamente localista y personalizada.

1751	24 Jun 1751 - Deseoso el rey de dejar un testimonio del esplendor de su reino, encarga a su primer arquitecto , Gabriel, el diseño de un edificio más vasto y más grandioso que el hotel de Les Invalides construido por Luis XIV. El 24 de junio de 1751 Gabriel presenta su «Gran Proyecto». La superficie prevista es inmensa, las fachadas magníficas, y la serie de detalles especificados, dan cuenta de la exacta interpretación que de los deseos del rey había hecho éste.
1770	1770 - En el casco urbano se puede admirar la Iglesia Parroquial de San Pedro, fechada en 1770 , la ermita de San Blas que en la actualidad acoge el Centro de Interpretación del Patrimonio de Cuevas de Cañart. Dos conventos completan la arquitectura religiosa de la localidad: el de los Monjes Servitas y el de las Concepcionistas Franciscanas.
1775	1775 - El Teatro Principal fue el primero que se construyó en Valencia de acuerdo con los cánones modernos del término que facilitaban la visualización de las interpretaciones . El proyecto es del arquitecto italiano Fontana quién finalizó el boceto en 1775 , aunque la construcción no se inició hasta principios del siglo XIX. La estructura inicial contemplaba tres alturas aunque posteriormente se añadió un cuarto piso.
1784	1784 - Esta envolvente bien puede ser otra alusión de Morin a la larga tradición del arte funerario francés, sobre todo si se piensa en el Cenotafio que el arquitecto Étienne-Louis Boullée diseñó para el físico inglés Isaac Newton en 1784 . Esta interpretación , que a primera vista podría considerarse forzada, no se apoya solamente en una similitud formal, sino en que el sol transcurre sobre el volumen desde el amanecer hasta su puesta. Su masividad recuerda a los coros y los ábsides de los templos.
1786	1786 - La inacabada Abadía de Fonhill, suntuosamente edificada por el excéntrico inventor de falsas biografías de artistas William Beckford, en su finca privada, es todo un precedente de lo que será el auge medievalista en arquitectura . Beckford había también avanzado en su "Vatek", publicado en inglés en 1786 , un relato fantástico de inspiración oriental que incluye una sorprendente interpretación de lo infernal.
1787	1787 - Ahora bien, Filippo Schiassi sigue fiel al seguimiento de Vitrubio hasta su misma época, a pesar de los cambios producidos en su interpretación . A principios del siglo XIX la valoración del tratado ha cambiado lo suficiente como para marcar cierta distancia crítica. Ya en 1787 , el arquitecto JL Viel de Saint-Maux en sus Lettres sur l'architecture des Anciens et des Modernes llega a decir que el De Architectura sólo podía ser útil en la isla de Robinson.
1788	10 Oct 1788 - Manuel Toussent señala que en Teposcolula, la capilla de Santa Gertrudis es una ruda interpretación de la arquitectura románica, semejante al panteón de San Isidoro en León, España, con dos toscas columnas de mampostería, de fuerte colorido popular. El retablo central dedicado a la patrona de la capilla ya Santa Bárbara, fue terminado el 10 de octubre de 1788 , como dice una inscripción que tiene. Frente a dicho altar.

1797	1797 - La arquitectura del edificio recibió grandes elogios tras su finalización en 1797 y conforma uno de los primeros ejemplos de diseño clásico. La Constitucionalidad del primer Banco de los Estados Unidos provocó el primer gran debate entre “Constitucionalistas estrictos” y “Constitucionalistas liberales” con respecto a la interpretación de la Constitución de los Estados Unidos.
1812	1812 - El arquitecto Francisco Torres complementará su actuación en el Oratorio de San Felipe Neri con la intervención en el edificio anexo. Para ello, el Consorcio del Bicentenario está ultimando el proyecto definitivo, que convertirá este inmueble en un centro pedagógico sobre la Constitución de 1812 . "Será un centro de interpretación y conocimiento no sólo del Oratorio, sino de todo lo relacionado con lo que ocurrió en Cádiz en aquel año".

5. ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

Después de haberse apagado mucho la hermenéutica en la modernidad, por obra del racionalismo, del empirismo y de la ilustración, cosa que en la época contemporánea continuó y aun recrudesció el positivismo, en esta última época ella resurgió, sobre todo por virtud del romanticismo, del vitalismo, del historicismo, de la fenomenología y del existencialismo. Recientemente ha encontrado toda una escuela, que se llama a sí misma propiamente hermenéutica, y que continúa extendiéndose y evolucionando.

<p><i>Friedrich Schleiermacher</i></p>	<p>“En el romanticismo, autores como Schlegel y Ast pugnaron por la restitución de la disciplina interpretativa; pero fue sobre todo Schleiermacher quien logró un notable renacimiento de la hermenéutica, en medio de un olvido bastante grande de la misma por parte de la modernidad”.⁵¹ En el contexto del romanticismo, supo ser atento a los ideales de este movimiento, y los plasmó en su método hermenéutica, aunque también recogió y exhibió las deficiencias del mismo. Algo muy loable fue el haber llamado la atención hacia la importancia de la hermenéutica, ya no tanto como un instrumento de la filosofía, sino como una actitud filosófica y como un modo de filosofar.</p> <p>Puso como método de interpretación el sentimiento (<i>Gefühl</i>), para adentrarse en el texto y, logrando la empatía, conocer al autor mejor de lo que él mismo se conocía. Pero propicia el relativismo, pues cada quien puede tener la interpretación que le dé su sentimiento, y tiene que darse por buena. Esto lo mostró en el campo de la hermenéutica bíblica, donde decía que todas las interpretaciones del Nuevo Testamento, es decir, la distintas iglesias cristianas, daban un punto de vista válido y complementario; y llegó a extender eso a todas las religiones: como, en el fondo, todas buscan lo mismo, todas tienen la misma validez.</p>
--	--

⁵¹ F. Bianco, “Schleiermacher e la fondazione dell’ ermeneutica moderne”, en Archivio di filosofia, 1968, pp. 609 .

<p>Friedrich Nietzsche</p>	<p>“Nietzsche influyó mucho también al resurgimiento de la hermenéutica”.⁵² Suele tomarse poco en cuenta que Nietzsche estudió filología clásica y teología en Bonn.</p> <p>Esa formación filológica determinó en mucho el estilo de su filosofar, altamente inclinado a la interpretación. Terminó sus estudios filológicos en Leipzig, y, tras haberse acomodado en Suiza, enseñó filología en Basilea.</p> <p>En 1872 escribió una obra filológica sobre el origen de la tragedia griega, basada en la música de Wagner, amigo con el que después rompió.</p> <p>Dicha obra recibió la crítica de los principales filólogos de su época, especialmente Wilamowitz, pero marcó la cultura contemporánea, con su distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco.</p> <p>Entre sus muchas obras, asistemáticas y a veces dispersas, sobresalen <i>Consideraciones extemporáneas</i> (1873-6), <i>Humano, demasiado humano</i> (1878), y <i>Genealogía de la moral</i> (1887), donde resalta la hermenéutica sobre la metafísica. En efecto, su método es genealógico, con él descubre los orígenes inconfesos de las ideas, y recurre mucho al símbolo y al aforismo.</p> <p>En su filosofía del lenguaje denuncia el engaño constante que éste nos hace. Por eso debe recurrirse al estudio de lo oculto, lo enigmático, en lo cual reside la simbolicidad. Sobre todo señala la presencia de la metáfora en el habla.</p> <p>En su análisis histórico-genético de las palabras, se muestra como uno de los mayores impulsores de la hermenéutica.</p> <p>Pero llega a decir que no hay objetos, sólo interpretaciones. Con ello niega la posibilidad del conocimiento metafísico.</p> <p>La metafísica ha de dar paso a la interpretación, como retórica-hermenéutica. El ser se hunde en la nada, Dios está muerto; todo eso lleva al nihilismo.</p> <p>Hace, pues, un llamado muy fuerte al individualismo; descrea de la verdad "objetiva", y le importa más la verdad del yo. Por eso no trata de demostrar, sino de persuadir.</p> <p>En contra de los idealismos metafísicos, resalta la temporalidad y la historicidad. Como en el origen de todo se encuentra la oculta voluntad de poder del hombre, el hermeneuta debe imponer su interpretación, que es nueva, sobre las interpretaciones anteriores, viejas, y puede hacerlo por la "violencia discursiva" de la retórica.</p>
---------------------------------------	---

⁵² M.A. Bertmann, "Hermeneutic in Nietzsche", en *The Journal of Value Inquiry*, 7 (1973), pp. 254-260.

<p>Wilhelm Dilthey</p>	<p>“Es el que más directamente vuelve a poner la hermenéutica en circulación a finales del siglo XIX y principios del XX”.⁵³ Es autor de <i>Introducción a las ciencias del espíritu</i> (1883), <i>El desarrollo de la hermenéutica</i> (1900) y <i>Teoría de las concepciones del mundo</i> (1911), entre otros libros.</p> <p>Se opone al reduccionismo de los positivistas, que pretenden imponer a todas las ciencias el modelo de las naturales; Dilthey se propone defender las "ciencias del espíritu", conservándoles sus métodos y objetivos propios: en ellas se trata de comprender, no de explicar, la realidad humana, que es radicalmente el mundo de la vida y, por lo tanto, la historia.</p> <p>Rechaza la pretensión de validez absoluta de la metafísica; en su lugar, postula la necesidad de una filosofía como forma de dar sentido a la realidad total, a partir de la experiencia del mundo de la vida. Su constante recurso a la historia le ha valido ser llamado historicista.</p> <p>El conocimiento del hombre y sus creaciones vitales, entre ellas la filosofía, se resuelven mediante la hermenéutica histórica, la interpretación de su vida en el tiempo.</p> <p>Esto se hace apelando a las ciencias del espíritu (cosa que comparte con el neokantismo), a la historia (historicismo), a la interpretación o hermenéutica como forma de conocimiento de lo humano, y a la vida como realidad radical idea que recoge su discípulo José Ortega y Gasset.</p>
-------------------------------	---

<p>Martin Heidegger</p>	<p>“Aunque no se centró propiamente en la hermenéutica, sino en la metafísica, justamente pone en <i>Ser y tiempo</i>, como uno de los momentos de su metafísica, el trabajo hermenéutico del ser del hombre. Con ello propició y fomentó mucho el pensamiento hermenéutica, además de que elaboró mucho varios de los conceptos que son imprescindibles para esta disciplina, tales como el de conocimiento como des-velación comprensiva, el círculo hermenéutico, la fusión de horizontes, el presaber (prejuicios de la tradición), la pregunta y otros, que fueron retornados y desarrollados por discípulos suyos como Gadamer. Además, habla de una actitud hermenéutica como actitud humana, y de la actividad hermenéutica como una ontología militante”.⁵⁴</p>
--------------------------------	---

⁵³ A. Gabilondo Pujol, *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid: Cincel, 1988, pp. 135 ss.

⁵⁴ R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger, Madrid: Tecnos, 1997.

<p><i>Hans-Georg Gadamer</i></p>	<p>Discípulo de Heidegger, su obra más influyente ha sido <i>Verdad y método</i> (1960). Entre muchas otras obras suyas, también pueden señalarse <i>El problema del conocimiento histórico</i> (1958) y <i>El arte de comprender</i> (1982, 2 tomos). Propugna la universalidad de la hermenéutica, sobre todo para las disciplinas filosóficas; es la metodología más propia de la filosofía. En su concepción hermeneuticista, ve la interpretación como un acto parecido a la prudencia aristotélica y el juicio reflexivo de la estética kantiana, esto es, no como algo propiamente científico y riguroso, sino de ponderación aproximativa. La interpretación que se haga de un texto tiene que ser defendida mediante la argumentación. Es decir, la argumentación es posible, y se da en el diálogo, con instrumentos y recursos que aporta la retórica, como se hacía en la antigüedad clásica, por ejemplo entre los griegos. Hace ver que toda interpretación se da dentro de una tradición interpretativa, pero añade que se debe llegar a buscar el trascender dicha tradición, mediante la innovación, que es producto de un trabajo profundo, no sólo del golpe de genio.⁵⁵</p>
---	--

<p><i>Paul Ricoeur</i></p>	<p>Herederero de la fenomenología y del existencialismo, estudio lo involuntario, el mal, el inconsciente y los símbolos. Allí es donde ha sacado la hermenéutica, en la que ha seguido a Dilthey, Heidegger y Gadamer. Ha llamado mucho la atención hacia la interpretación filosófica de lo simbólico, al igual que la de E. Cassirer, pero incluso puede decirse que trasciende a este autor. El símbolo es algo que da sentido, que hace pensar y actuar, que da vida. La hermenéutica es considerada por Ricoeur como un arte de captar los significados de los textos que son polisémicos, esto es, que tienen sentidos múltiples; por ello los más apropiados son los simbólicos, que son los más ricos. En el acto de la interpretación se aproximan mucho la comprensión y la explicación, llegando casi a fusionarse. Hay una tensión hermenéutica entre la aproximación y el distanciamiento en relación con el texto.” Y, para Ricoeur, el acto interpretativo tiene como modelo la metáfora, esto es, la dialéctica entre el sentido literal y el metafórico, entre lo que literalmente se presenta y lo que se contiene de manera profunda u oculta”.⁵⁶</p>
-----------------------------------	--

⁵⁵ L. E. de Santiago Guervós, Tradición, lenguaje y praxis la Hermenéutica de H. G. Gadamer, Málaga, Universidad de Málaga, 1987; A.D. Moratalla, El arte de poder no tener razón. La Hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.

⁵⁶ M. Beuchot, Hermenéutica, lenguaje e inconsciente, Puebla (México):UAP, 1989, dedicadas a Ricoeur están las pp. 15-84; M. Maceiras Fafian – J. Trebolle Barrera, La hermenéutica contemporánea, Madrid: Cincel, 1990, pp. 98 ss.

<p><i>Karl-Otto Apel</i></p>	<p>Tuvo, al igual que J. Habermas, una época hermenéutica, pero ahora ambos han pasado a otra que llaman pragmática. Apel ha sido muy influido por Peirce, por lo que promueve una pragmática trascendental, y le añade una ética del discurso.⁵⁷</p> <p>Toma muchas cosas de Kant, y así habla de un <i>a priori</i> de la comunicación, que permite la comprensión.</p> <p>Asimismo, en la línea de L. Austin, dice que negar la comunicación es una contradicción performativa, una autorrefutación.</p> <p>Entre otras cosas, ha redactado <i>Transformación de la filosofía</i> (1973), obra en dos volúmenes que podría señalarse como de su época hermenéutica; <i>El camino de Peirce</i> (1975), que señala el paso a la pragmática; <i>Pensar con Habermas contra Habermas</i> (1989) y <i>Teoría de la verdad y ética del discurso</i> (1991), en los que ya se muestra como uno de los más conspicuos cultivadores de la pragmática.</p>
------------------------------	---

<p><i>Jürgen Habermas</i></p>	<p>Después de un periodo hermenéutico, y, al igual que Apel -de quien es discípulo-, defendiendo el diálogo y la razón ética, propone no una pragmática trascendental, sino una pragmática universal, que, sin embargo, está muy cercana a la de su maestro.</p> <p>Pide que se deje a la Ilustración que cumpla su proyecto, pues se le quedó incompleto o inconcluso, y aconseja no entregarse a las alternativas a veces caóticas de la posmodernidad.</p> <p>De entre sus escritos pueden señalarse <i>Teoría y praxis</i> (1963), <i>Lógica de las ciencias sociales</i> (1967/1976), <i>Teoría de la acción comunicativa</i> (1981), <i>El discurso filosófico de la modernidad</i> (1986), <i>Pensamiento posmetafísico</i> (1988), <i>Esclarecimientos sobre la ética discursiva</i> (1991), <i>Texto y contexto</i> (1991), <i>Facticidad y valor</i> (1992).</p>
-------------------------------	--

⁵⁷ Aunque no se le toma realmente como hermeneuta, Charles Sanders Peirce es muy importante para la misma. Su análisis, desde la semiótica, del acto interpretativo del signo, arroja mucha claridad sobre muchos problemas de la teoría de la interpretación; y su insistencia en la pragmática, debido a su orientación pragmatista, o más propiamente pragmaticista, son más relevantes para la hermenéutica de lo que se ha pensado.

<p><i>Gianni Vattimo</i></p>	<p>Discípulo de Gadamer, ha puesto de relieve la actualidad de la hermenéutica como lenguaje común o <i>koiné</i> de la filosofía. Asume la hermenéutica dentro de la tradición de Schleiermacher y Gadamer.</p> <p>En seguimiento de Nietzsche y Heidegger, habla de la paulatina aniquilación del ser, lo cual le hace señalar una vocación nihilista de la metafísica.</p> <p>La metafísica, por ello, no puede ser impositiva, o prepotente, o violenta; sino que tiene que ser una metafísica débil. Plantea toda una racionalidad débil, un "pensiero debole"; y, en esa línea, Vattimo ha llegado de nuevo a la tradición del cristianismo.</p> <p>Lo acepta porque lo ve como el auténtico pensamiento débil; no como una religión violenta, sino de verdadera donación, por la encarnación del Verbo de Dios y por el mandato de la caridad.</p> <p>Asimismo, la ve como una religiosidad de tipo hermenéutico, pues en ella tiene la mayor importancia la interpretación o exégesis, que siempre requieren los textos sagrados (en esa actividad señala como paradigma a Joaquín de Fiore); y, sobre todo, por la manifestación del sentido de los designios de Dios mediante ese Verbo que es su hijo y que vino a este mundo a encarnarse para hablar con los hombres (<i>kenosis</i>).</p> <p>De sus muchas obras, cabe señalar: <i>Ser, historia y lenguaje en Heidegger</i> (1963), <i>Schleiermacher, filósofo de la interpretación</i> (1968), <i>Introducción a Heidegger</i> (1971), <i>Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica</i> (1981), <i>Introducción a Nietzsche</i> (1985), <i>Ética de la interpretación</i> (1989), <i>Más allá de la interpretación</i> (1994), <i>Creer creer</i> (1996) y <i>Después de la cristiandad</i> (2002).</p>
<p><i>Umberto Eco y Richard Rorty</i></p>	<p>Muy recientemente se ha dado una polémica entre dos connotados estudiosos del arte de la interpretación: Eco y Rorty.</p> <p>Para el primero, es posible salvaguardar, aunque sea poco, algo de la lectura literal, por más que se haga una lectura alegórica. Para el segundo, no es posible y ni siquiera tiene sentido tratar de rescatar la lectura literal. Sólo interesa hacer la lectura alegórica de los textos.</p> <p>No importa qué quiso decir un autor. Más aún, los textos, para Rorty, no se interpretan, se utilizan. Son bienes de uso, y están a disposición de quien desee usarlos; ya no pertenecen al autor, se han ido de sus manos.</p> <p>En este pragmatismo extremo de Rorty, como el de William James, sólo cabe dar una interpretación subjetivista, relativista y, por lo tanto, sesgada, que es a lo que llama interpretación alegórica.</p> <p>"En cambio, Eco se afana por mostrar, desde otra postura pragmatista -la de Charles Peirce-, que se puede y aun se debe poner un límite a la interpretación desbocada y tratar de apresar el sentido literal que el autor quiso imprimir a su texto".⁵⁸</p>

⁵⁸ U. Eco, *Interpretación y Sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

6. EFECTO

Seduciendo a grandes pasos la historia de la hermenéutica, se evidencia que en las épocas en las que predomina el cientificismo y, por consiguiente, el univocismo, son épocas renuentes a la disciplina interpretativa. En cambio, las épocas en las que predomina el relativismo y, por consiguiente, el equivocismo, son muy favorables a la hermenéutica; pero ésta se convierte en un instrumento tan leal, que todo abarca.

Es tan nocivo para la hermenéutica el equivocismo como el univocismo. De allí que las épocas en las que predomina la analogía, la analogicidad o la racionalidad analógica, son las más benéficas para la hermenéutica, pues en ellas se da el equilibrio entre la apertura más allá del univocismo pero sin caer en el equivocismo, la amplitud de criterios pero dentro de límites que permitan cierta universalidad en los mismos y cierta objetividad o verdad aplicable a la interpretación.

De univocismo sobrellevó, la Grecia en su edad dorada, pues no es sino hasta el helenismo, en el que la cultura griega se disuelve en el vasto imperio romano, cuando se acude a la hermenéutica para acceder comprensivamente a esa herencia cultural, pero con mucho riesgo de equivocismo. Igualmente unívoca se ve la época moderna, racionalista y empirista, que busca las ideas claras y distintas y las sensaciones más primitivas o primigenias, y es cuando decae la hermenéutica, y lo mismo en la ilustración y los idealistas.

Pero la hermenéutica se ha fortalecido en tiempos en que se acepta que hay polisemia y dificultades de comprensión, a causa de que la razón no se puede desprender de los ingredientes no-racionales que la rodean, en el ámbito del hombre; así la mencionada época helenista y toda la Edad Media.

Sin embargo, en estas épocas de polisemia existe la alternativa del equivocismo o de la analogía. Se analiza que la mayoría resbala hacia el equivocismo, y que muy pocos y selectos alcanzan a mantener el equilibrio analógico: Aristóteles, Agustín, Tomás, Buenaventura, Ricoeur, entre otros. Pero, se denota en la Edad Media un paradigma de hermeneutización del saber (filosofía y teología), y de universalización de la hermenéutica.

Es muy rica la enseñanza que en punto a la hermenéutica de adopta de la Edad Media, sobre todo en cuanto al respeto por la intencionalidad del autor, sin menoscabo para la intencionalidad del lector, lo cual se ve en la tensión que se dio entre el sentido literal y el sentido simbólico (el uno más inclinado a la objetividad y el otro a la subjetividad del intérprete).

En la naciente modernidad, algunos humanistas renacentistas dieron cabida, por la retórica, a la interpretación del lenguaje figurado. Conviviendo ya con la modernidad, se dio la época del barroco, en la que se iba a la interpretación alegórica, y en ella sobrevivió un tiempo la hermenéutica. Después de una época de casi desaparición, fue puesta nuevamente en movimiento por el romanticismo, el cual fue retornado por vitalistas e historicistas como Nietzsche, Simmel y Dilthey, que lo transmitieron a Heidegger, y él a Gadamer, de donde pasa a Ricoeur, Vattimo y los hermeneutas actuales.

Es la enseñanza de una hermenéutica analógica (San Agustín, San Buenaventura y Santo Tomás). Como si se dieran cuenta estos medievales de que es inalcanzable la plena exactitud, pero también de que no conviene caer en la ambigüedad, toda su lucha fue por equilibrar adecuadamente ambos sentidos, como las dos caras de la interpretación. Ninguna puede aniquilar a la otra, pues la necesita.

Además, no se ha visto una época tan radicalmente hermenéutica como la Edad Media, incluso más que la actual, que tanto se precia de serlo. El medieval ve no sólo como texto las escrituras de los hombres, sino el mundo mismo, que es, como diría Borges, la escritura de un Dios.

El mundo es un texto, y hay que interpretarlo. Pero interpretado es ya hacer ontología, metafísica. Es una época que sabe conjuntar la hermenéutica y la metafísica, sin sacrificar a ninguna de ellas, sin hacer, como ahora se hace, que la primera devore a la segunda. Ante el *dictum* de Nietzsche, de que no hay cosas, sólo interpretaciones, el medieval diría que son ambas cosas, cosas e interpretaciones, cosas interpretadas, letras de una escritura mayor, de un texto infinito.

Lo que implicaría la aseveración nietzscheana es que únicamente hay lugar para la hermenéutica, no para la metafísica; sólo es posible la hermenéutica, no la metafísica. Pero el medieval enseña a compaginar las dos: sólo se puede hacer metafísica a condición de interpretar, y sólo se puede interpretar a condición de hacer metafísica, de reconocer las cosas.

Esto es lo que involucra el conflicto entre el sentido literal y el sentido simbólico o alegórico. La ontología formal es el intento de la pura literalidad, de la textualidad perfecta. La hermenéutica formal es el intento de la pura simbolicidad, de la contextualidad perfecta. Pero cada una conduce a su respectiva antinomia.

La pura ontologocidad, el ideal de la referencia pura, no nos da un mundo humano; y la pura hermeneuticidad, el ideal del sentido puro, nos da un humano sin mundo. Así como la razón pura tiene sus antinomias, así también la interpretación pura las tiene. Eso conduce a abrir el dilema, a buscar la salida en una mediación.

Es lo que puede dar una hermenéutica analógica.

Y, sin embargo, a pesar de que el hombre pone el mundo en contexto, como él mismo (el hombre) no se escapa de su propia textualidad, la realidad, el mundo, se le queda siendo mucho más, que los contextos que él le ponga. Así, la hermenéutica es, entonces, una manera de hacer ontología, metafísica, o de llegar a ella.

Todo esto es posible por algo que se ha olvidado en la actualidad, y que conviene recuperar cuanto antes. El hombre puede ser texto y contexto, porque es parte del ser y parte del lenguaje, de la cultura, es su carácter analógico

Capítulo IV

LA INTERPRETACIÓN ARQUITECTÓNICA, ANALOGÍA E ICONICIDAD

1. IDEA

Ahora relacionara la analogía con la iconicidad, dentro de esto que se ha llamado la hermenéutica analógica. Un ejemplo claro de interpretación analógica e icónica, es el modelo metafórico de la hermenéutica propuesto por Paul Ricoeur.

Para Ricoeur el modelo de interpretación fue siempre la metáfora, así delineó una hermenéutica metafórica, en la que el modelo del acto interpretativo es la metaforización del texto, por la cual se efectúa una tensión o dialéctica entre el significado literal del texto y su significado simbólico.

Admitiendo el rendimiento de ese modelo de Ricour, se propone abarcar no solamente la metáfora, que es una fracción de la analogía, distinguiendo, la analogía de proporcionalidad impropia, la analogía de proporcionalidad propia y la de atribución (que daría cabida incluso a la metonimia).

La metáfora, privilegiada por Ricoeur, es la que más tiende hacia la equivocidad, y hay que dar cabida también a la proporcionalidad propia y a la metonimia, que son más cercanas a la univocidad. Por eso se amplía el proyecto de Ricoeur, de modo que dé cabida a la analogía completa, dando una hermenéutica analógica, en la que el modelo de interpretación no sea sólo la metaforización, sino la analogización plena del texto arquitectónico.

Además, este capítulo propone relacionar los conceptos de analogía e iconicidad dentro de la arquitectura; pues se manifiesta la convicción de que, partiendo de la semiótica, se puede acceder a una teoría de la interpretación de la obra, tanto pragmática como hermenéutica, de índole icónica, que enriquezca y afiance la interpretación analógica, de modo que pase a ser analógico-icónica.

Así, de hecho, la propuesta no es más que la radicalización del proyecto ricoeuriano, abarcando en el acto interpretativo no sólo la metáfora sino también la metonimia, de modo que sea un acto más complejo: un acto analógico; una aplicación de la analogía al acto interpretativo, de modo que se pueda hablar de una interpretación analógica, abierta a los distintos tipos de la analogicidad, que es más rica y menos riesgosa que la sola metaforicidad.

Así, ya que la semiótica es la teoría general del signo, o del acontecimiento sígnico, y ya que en éste el aspecto más importante es el de la interpretación pues sin una adecuada interpretación el significado se pierde, la parte más delicada será la que más tenga que ver con ella, esto es, la pragmática, la cual en el fondo busca lo mismo que la hermenéutica.⁵⁹

Sí la interpretación disputa con la vaguedad, se logrará más con el instrumento adecuado para la reducción de ésta, y tal instrumento es la analogía. Ella se esfuerza por arrancar a la equivocidad lo que sea posible lograr de univocidad, la cual por lo general nunca es completa.

Ahora bien, la analogía y la iconicidad muestran una estrecha relación, pues ambas tienen que ver con la semejanza y la diferencia; por eso parece interesante caminar hacia una hermenéutica o pragmática analógico-icónica, es decir, que tenga como modelo de interpretación la analogía y la iconicidad, abarcando tanto la analogía metafórica como la analogía propia o metonímica.

De este modo se dará cabida al sentido literal del texto y al sentido simbólico, concediendo más margen al primero de lo que puede hacerlo la perspectiva metafórica de Ricoeur.

Se podría hablar igualmente de hermenéutica que de pragmática, pues confluyen entre sí, y sólo se distinguen en ciertos énfasis.⁶⁰

Es una semejanza proporcional, más inclinada a la diferencia que a la homogeneidad. Es el empeño de reconocer la ambigüedad en el mundo y en el discurso (en la obra y en el lenguaje), y tratar de reducirla lo más que sea posible. Asimismo, la iconicidad es la representación (siempre analógica) de una cosa con base en sus cualidades, de modo que requiere buscar las semejanzas (que son cualitativas) y ser conscientes de las diferencias (que son cualitativas también).⁶¹

Tanto la hermenéutica como la pragmática tienen que ver con la interpretación arquitectónica, esto es, tratan de recoger no el significado en sí, sino el significado de la obra, que no es otra cosa que su intencionalidad comunicativa, la intención que imprime a sus expresiones.

Por otra parte, la analogía en arquitectura tiene que ver con la semejanza, pero también es un llamado de atención hacia la diferencia, para respetarla.

⁵⁹ Es el resultado que ha obtenido Marcelo Dascal en una comparación que ha hecho entre la hermenéutica y la pragmática; sólo encuentra como diferencias el que la primera tiene su origen en la fenomenología, y tiende más al subjetivismo, mientras que la segunda tiene su origen en el pragmatismo y en la filosofía analítica, y tiende más al objetivismo. M. Dascal, "Interpretazione ermeneutica e interpretazione pragmatica", en *Rivista neoscolastica di filosofia*, 79 (1987), pp. 564-579.

⁶⁰ Esto se ha señalado en la nota anterior; ahora se puede añadir que dicha confluencia entre la hermenéutica y la pragmática puede incrementarse en la medida en que se incorpore en una y en otra la perspectiva analógico-icónica.

⁶¹ Ya Aristóteles decía que la identidad y la distinción se dan entre substancias, la igualdad y la desigualdad entre cantidades, y la semejanza y la desemejanza o diferencia entre cualidades (*Metaphysica*, V, 15, 1021 a 11-12).

Para conectar estas nociones de analogía (que es griega, subrayada por Aristóteles) y la de iconicidad (que es de Peirce), como apoyo se tomara este último autor, y se relacionara con la aplicación a la hermenéutica (que es laborar por la pragmática).

2. EL SIGNO ICÓNICO PARA PEIRCE

Peirce concibe el signo como un actor que designa un ente para un intérprete, en el que suscita un interpretante, esto es, suscita un nuevo signo en la mente del intérprete. En efecto, este interpretante (sea concepto, acción o hábito) es otro signo en el que se recibe a ese signo primero. Basado en la relación del representante con la obra arquitectónica, Peirce divide el signo en tres clases: icono, índice y símbolo.⁶²

El icono está basado en una cualidad de la obra, como una pintura designa lo pintado; el índice lo está en un modo de presencia del significado, como un grito significa a alguien que lo emitió; y el símbolo se basa en una relación atribuida o arbitraria, como sucede, por ejemplo, en el lenguaje.

Entonces se pueden señalar tres modos de significar, de acuerdo a la manera como se relaciona el signo con el significado (y, como la relación del signo con el significado es la más propia en la significación, por ello dará los tipos más esenciales de signos). Esta clasificación es la de los tres mencionados: icono, índice y símbolo.

Pueden tener simetría con lo designado, ejemplo: la Gioconda puede ser signo de una dama y también ser designado por una copia. Pueden tener regresión, p. ej. una niñita puede ser signo icónico de sus padres, pero también de toda su familia, de su pueblo, de su nación, de su raza, de la especie humana, del reino animal, etc. En su exposición de este tema, Peirce distinguió tres clases de iconos: imágenes, diagramas y metáforas.

En cambio, el índice se da cuando el signo es idéntico a su obra, cuando es unívoco con él. "Se dice que un signo es indexical cuando su significante es contiguo a su significado, o es una muestra de él".

El icono se da cuando el signo tiene cierta semejanza con su obra. Thomas Sebeok sintetiza la doctrina de Peirce así: "Se dice "que un signo es icónico cuando hay una similitud topológica entre un significante y su denotado".

Tienen la comunidad de cierta cualidad, o cierta cualidad en común, tal como lo afirma el propio Peirce.

Este signo está basado en una semejanza, es análogo o analógico. Según Sebeok, estos signos tienen simetría y regresión.

⁶² Ya Aristóteles decía que la identidad y la distinción se dan entre substancias, la igualdad y la desigualdad entre cantidades, y la semejanza y la desemejanza o diferencia entre cualidades (cf. *Metaphysica*, V, 15, 1021 a 11-12).

Dado que se funda en una cualidad de las cosas, el icono es el signo menos propio o elaborado; pero es también el más importante y está casi omnipresente. Por eso se dice de él: "el icono, es la imagen reflejada del objeto significado".

Se llama símbolo a un signo sin semejanza ni contigüidad, sino solamente con un vínculo convencional entre su significante y su denotado, además de con una clase intencional para su designado.

Puede darse en signos naturales, como la huella es índice del paso de una persona o un animal.

Finalmente, el símbolo se da cuando el signo se relaciona con su obra de una manera totalmente arbitraria, es equívoco respecto de él.

Por no ser semejante a su designado, se distingue del icono; por no ser contiguo a su designado, se distingue del índice; y por tener una clase intencional para su designado, se distingue del nombre, que tiene una clase extensional para él.

El icono es, entonces, uno de los signos que más prevalece en la vida diaria. Tiene algo de recibido y también algo de construido.

Recoge la semejanza del objeto que designa, pero también es diferente de él. Es el signo en el cual se realiza mejor la analogicidad.

En efecto, la univocidad, la equivocidad y la analogía se dan en la significación, son maneras de significar, constituyen los tres tipos de signo.

Corresponden precisamente a los tres tipos de signo más privilegiados por Peirce: el índice, que corresponde a la univocidad; el símbolo, que corresponde a la equivocidad; y el icono, que corresponde a la analogicidad.

De esta manera, puede pensarse que son los conceptos los que son icónicos, porque ellos todavía no afirman ni niegan nada, no aseveran; pero pueden darse también proposiciones icónicas.

Son, sobre todo, proposiciones potenciales, hipotéticas, las más fértiles y llenas de posibilidades para acceder al conocimiento y a la comprensión. Por eso la iconicidad se manifiesta también en los tipos de argumentación.

De los tipos de argumento tomados en cuenta por Peirce: deducción, inducción y abducción, esta última es un argumento icónico. Es la confección de hipótesis, y sin ella no funcionan las otras dos formas de inferencia.

Es la búsqueda de explicaciones para los hechos que sorprenden. Por eso su conclusión está prefigurada en las premisas. Ellas son primeridad, esto es, se basan en la cualidad, en una cualidad icónica, analógica, encontrada en diversas cosas.

“ El icono es el signo típico de la primeridad; representa a su objeto por su analogía o similitud; comparte con él una o más cualidades”,⁶³ pero siempre hay desemejanza, diferencia; la semejanza es sólo parcial, según algún aspecto relevante. Hay que decir que la división de los signos en iconos, índices y símbolos, no es pura; hay intersecciones y mezclas entre ellos.

La percepción de esta impureza de los signos y su pertenencia a varias clasificaciones se encuentra en el propio Peirce. Según él, el icono es algo primero, esto es, pertenece a la categoría de la primeridad, que es la de la cualidad.⁶⁴

Tiene algo de naturaleza especular, algo de espejo, pero un espejo que capta y refleja la vaguedad, que la admite a la vez que lucha con ella. Así, un retrato o un plano se basan en similitudes, y son iconos, al igual que un diagrama y también una metáfora.

El icono oscila desde el retrato hasta la metáfora, pasando por el plano y el diagrama.

En el caso del icono, se trata de un signo que además es un ejemplo; es decir, por parte del intérprete debe ser copiado, imitado o reflejado. Es, por tanto, un paradigma. También es como una especie de espejo, pero un espejo muy *sui generis*; no biunívoco, sino modélico, topológico (es decir, analógico).

Tiene algo de naturaleza especular, algo de espejo, pero un espejo que capta y refleja la vaguedad, que la admite a la vez que lucha con ella. Así, un retrato o un plano se basan en similitudes, y son iconos, al igual que un diagrama y también una metáfora. El icono oscila desde el retrato hasta la metáfora, pasando por el plano y el diagrama.

Así, la iconicidad puede pertenecer a la primeridad, la segundidad y la terceridad, es decir, a la cualidad, la cosa o la ley. La iconicidad involucra todas las categorías ontológicas de Peirce.

Esta omnipresencia o pervasividad de la iconicidad en los signos es atestiguada por el mismo Peirce: "La única manera de comunicar una idea directamente es mediante un icono; y todas las maneras indirectas de hacerlo deben depender, para ser establecidas, del uso de un icono.

⁶³ D. L. Gorié, "La semiótica triádica de Peirce y su aplicación a los géneros literarios", en *Signa*, 1 (1992), p. 21.

⁶⁴ Peirce distinguía tres categorías; primeridad, segundidad y terceridad. La primeridad corresponde a la cualidad o potencia, la segundidad a la existencia o cosa y la terceridad a la relación o ley. A esta última pertenece propiamente la significación.

Consecuentemente, toda aserción debe contener un icono o un conjunto de iconos, o de lo contrario debe contener signos cuyo significado sólo pueda expresarse mediante iconos. La idea de un conjunto de iconos contenido en una aserción significa efectivamente que puede denominarse el predicado de la aserción".

Ahora bien, el predicado es la parte formal o principal de la aserción, siendo el sujeto su parte formal o secundaria, por más que sea la que le da saturación, y por ello lo principal de la aserción o enunciado es la iconicidad.

La iconicidad es una característica fundamental de los signos, casi tanto como la indexicalidad, y en algunos aspectos más importantes Sebeok, tomando en cuenta las polémicas desatadas por Eco, ve que la noción de icono, de Peirce, oscila entre lo natural y lo cultural, esto es, entre la copia y la convención.

Por eso Eco critica el entender la iconicidad como semejanza o analogía, ya que eso sería muy ingenuo, y alejado de la culturalidad. Pero en su contra puede decirse que, en cuanto que el icono puede manifestarse como una especie de álgebra, y dado que el lenguaje es una especie de álgebra, el icono está en las raíces del lenguaje, del signo lingüístico; aunque sea signo arbitrario o símbolo, tiene un componente icónico, que es el que lo vincula con la realidad designada.

Por eso, aun cuando se ha querido identificar iconicidad con visualidad, basta observar los componentes icónicos del lenguaje natural para darse cuenta de que el icono no se reduce a lo visual.

Sebeok añade: "Antes o después, la contemplación del icono tiende a experimentar un cambio: desde versar sobre asuntos legítimamente semióticos, en sentido técnico, hasta hacerlo sobre intratables problemas filosóficos de identidad, sobre analogía, parecidos, contrastes, semejanzas y diferencias, arbitrariedad y motivación, geometría y topología, naturaleza y cultura, espacio y tiempo, vida y muerte". Además, como dice A. J. Ayer, no hay signos icónicos puros, ningún signo verdadero es un icono.

Entonces el icono es, a pesar de su poca elaboración como signo, altamente significativo para ciertas cosas. Peirce mismo decía que "la única manera de comunicar directamente una idea es por medio de un icono". La razón de esto, según Dinda Gorrée, es que "un icono ya exhibe su propio significado sin que sea necesario interpretarlo expresamente". Pero no siempre es así, y que la interpretación es necesaria cuando el icono no es completamente claro. De hecho casi nunca lo es.

Por ejemplo en el caso de los diagramas y, sobre todo, en el de las metáforas. Por eso el icono mueve a la interpretación, a la hermenéutica. Aplicando esto a la hermenéutica, interpretar un texto es lograr un icono; el interpretante, que es un signo de segundo orden, debe recoger la iconicidad del texto.

Ya sea de tipo copia, ya sea de tipo diagrama, o de tipo metáfora, hipótesis interpretativas o modelos del texto.

También Wittgenstein usó la idea de hacer modelos de las cosas; es la noción, extrañamente parecida a la de icono, de *Bild*, que se encuentra en el *Tractatus logico-philosophicus*.

En esa misma obra se encuentra la distinción entre decir y mostrar. Hay que reconocer que la interpretación no sólo tiene que ver con el decir, sino también con el mostrar. El texto no solamente dice, sino que también muestra.

Tal vez muestra más de lo que dice. Y lo mismo tiene que hacer el intérprete, el receptor de los sentimientos arquitectónicos.

Saber mostrar el sentido, además de decirlo; incluso más que decirlo. La analogía y el icono ayudan a conjuntar el decir y el mostrar, sobre todo, en el caso de la metáfora, la forma más compleja de la iconicidad, en la que no se encuentra ninguna univocidad, sino sólo analogicidad, y entonces forzosamente se necesita la interpretación.

3. EL ICONO Y LA ANALOGÍA

Dice el semiótico catalán Sebastián Serrano, gran conocedor de Peirce, quien ha captado bien la conexión entre la analogía y la iconicidad, que el icono es un análogo. Los diferentes tipos de iconos, todos los modelos que nos hacemos de la realidad, son iconos analógicos de ésta.

Los mitos, las teorías, los modelos y las metáforas, los teoremas y los poemas, son iconos o análogos de la realidad. Establece dos condiciones que definen la analogía misma; primera, que dos cosas tengan algunas propiedades objetivas comunes, y segunda, que exista una correspondencia entre las partes o propiedades de una y de la otra. Dice: "Un análogo es un icono. La analogía tiene mucho que ver con el fenómeno de la iconicidad. Se establece que las dos condiciones de analogía que se dieron corresponden: la primera, al caso de las imágenes, y la segunda, al de los diagramas. En el primer caso son sustancialmente análogos, en el segundo formalmente.

Una analogía basada en la primera y la segunda, es una homología, y un caso particular de la homología es el de la metáfora. La semejanza de figuras geométricas es un excelente ejemplo de homología".⁶⁵

Así, la iconicidad es la configuración misma del conocimiento; a tal punto que puede decirse que de la relación de analogía a la de simulación (concepto introducido por la cibernética) sólo hay un paso.

Sin analogía no habría mitos, ni obras literarias. La analogía es el fundamento del conocimiento del mundo. La conquista conceptual de la realidad, la elaboración de un análogo del mundo, comenzó por idealizaciones".

No hay iconos puros, ni índices o símbolos puros. Analógicamente participan unos de otros. Como dice, finalmente, Serrano, "cualquier modelo, en tanto que análogo de la realidad, ya es un icono y a la vez cualquier modelo icónico, por ser análogo, ya es un símbolo, puesto que el único icono perfecto es la propia obra. El único modelo perfecto de la

⁶⁵ S. Serrano, *Signos. lengua y cultura*, Barcelona: Anagrama, 1981, pp. 70- 71.

La analogía implica semejanza, pero en ella predomina la diferencia.

Por eso, cuando Gorié dice que "mientras los iconos destacan la semejanza, a partir de los índices va destacándose la diferencia", hay que entenderlo en el plano de la experiencia, no en el de la significación, pues en este último es el símbolo más bien el que tiene de su parte la diferencia.

Serrano añade: "No exageramos cuando decimos que sin analogía no existiría ningún tipo de conocimiento: la percepción de analogías es un primer paso hacia la clasificación y las generalizaciones.

4. EL ICONO-ANÁLOGO COMO PROTOTIPO MODELO DE INTERPRETACIÓN ARQUITECTÓNICA

Una de las clases de la analogía tradicional es la metáfora. Tan presente se encuentra esta figura en la hermenéutica, que para Paul Ricoeur la metáfora es el modelo de la interpretación.

El acto de interpretación es, por así decir, un acto de metaforización de la obra, en el que se "dialectiza" (o se tensiona) su sentido literal y su sentido metafórico.

Pero una ventaja que se ve en el signo análogo-icónico es que, además de permitir un carácter metafórico en la analogía de proporción impropia, tiene también un aceptable carácter metonímico en la analogía de proporción propia y, sobre todo, en la de atribución, puesto que pone en acción la relación semiótica entre la parte y el todo.

Como se decía en la Edad Media: "Al igual que la salud está en el animal y por consiguiente en la orina, el vino está en el tonel y por consiguiente en el círculo.

La salud que está en el animal está también en la orina, parte del animal, y el vino que está en el tonel está también en el círculo, parte del tonel".

Hay metonimia en la iconicidad, puesto que una de las características del signo icónico es que con un fragmento remite al conocimiento del todo, hace preverlo, predecirlo, adivinarlo.

Así, hay metonimia igualmente en la analogía, porque también en ella una parte representa al todo, puede significar de alguna manera al todo, dar idea de él, ser imagen suya. Y en esto reside la iconicidad.

Por eso, tener un modelo analógico-icónico de la hermenéutica permitirá agitarse entre la metonimia y la metáfora, no sólo en la metáfora, como quería Ricoeur con su modelo interpretativo.

Con un modelo analógico-icónico de hermenéutica se podrá ampliar el espectro y obtener mayores ventajas para la comprensión de los textos.

Desde lo que se acerca a la univocidad hasta lo que tiende a la mayor equivocidad, la cual se podrá reducir por gracia de la operación metonímica de la interpretación.

En un fragmento de singular importancia, Peirce afirma: "Volviendo ahora al terreno de los hechos retóricos, la existencia de representaciones tales como los iconos es un hecho completamente conocido.

Cualquier pintura (por convencional que sea su método) es, esencialmente, una representación de esa clase.

Lo mismo es válido para todo diagrama, aun cuando no hubiera parecido sensorial entre él y su obra, y hubiera solamente una analogía entre las respectivas relaciones de las partes de cada uno.

Los iconos en los que el parecido es acentuado mediante reglas convencionales merecen especial atención.

Así, una fórmula algebraica es un icono, en virtud de las reglas de conmutatividad, distributividad y asociatividad de los símbolos.

Y, además por si causara asombro, ver un signo tan aparentemente alejado de las cualidades de su objeto, agrega: "A primera vista podría parecer una arbitrariedad que se clasifique a una expresión algebraica como icono, que tal vez podría ser clasificada igualmente, o mejor aún, como un signo convencional compuesto.

Pero no es así; una gran propiedad diferencial del icono es que, mediante su observación directa, pueden descubrirse propiedades de su objeto diferentes de las estrictamente necesarias para la construcción del icono".

Para poder deducir, a partir de un signo generado convencional, verdades concernientes a su objeto que no sean las que ese signo significa explícitamente, es necesario, en todos los casos, reemplazar ese signo por un icono.

Entonces, el icono es un signo productivo y creativo a la vez; no sólo produce conocimiento por las características ya previsibles que reproduce del objeto al que corresponde, sino que transporta al intérprete a descubrir otras características de la obra que sólo están en parte en él, o sólo esbozadas, o sólo prenunciadas; inclusive, se puede decir que conduce a abducir o a predecir qué otras propiedades puede tener; de alguna manera conduce a las creadas en el intelecto.

En cierta manera reproduce el sentido, en la interpretación, pero también en cierta manera lo produce o lo crea, porque lleva al intérprete a anticipar la comprensión de un texto mediante hipótesis o conjeturas creativas, que serán contrastadas con algo objetivo.

Esta capacidad potencial para revelar verdades no previstas es, precisamente, la fuente de la utilidad de las fórmulas algebraicas, de modo que puede afirmarse que su carácter icónico es básico y fundamental.

Este carácter predictivo, o abductivo, o avanzado, o descubridor o creativo, que tiene el icono, hace de él, el mejor instrumento para obtener o transmitir el conocimiento, la comprensión; el modelo de la interpretación del icono es el modelo de la recepción y la transmisión del sentido de un signo, de un texto.

Y, ya que el icono está muy estrechamente relacionado con la analogía, esto hace ver que la analogicidad y la iconicidad son la estructura fundamental del conocimiento, del pensamiento, son la clave de la interpretación.

Un dato más ayuda a ver la función de lo analógico-icónico como modelo de la interpretación. El icono, al pertenecer a la primeridad, funciona como signo formal, y, por lo mismo, también como causa formal, tanto propia como ejemplar.

El interpretante es de naturaleza predominantemente icónica. Puede ser una imagen o idea del texto, o puede ser un diagrama del mismo, o puede ser una metáfora suya. Entonces no solamente la metáfora sería modelo de la interpretación de un texto, sino que ésta sería también un diagrama y hasta, en el límite, una imagen del mismo.

Es el modelo del modelo. Y si la interpretación de un texto ha de ser un modelo del texto, es un análogo del mismo, un icono suyo, lo cual se da eminentemente en el pensamiento, y con ello se tiene el cumplimiento de la noción de interpretante de Peirce, como producto, en la mente del intérprete, de su propia interpretación.

La interpretación es la recepción, abstracción o integración de la forma o causa formal de la obra.

En efecto, la primeridad tiene carácter de causa formal; la segundidad, de causa eficiente; y la terceridad, de causa final (o de teleología, de intencionalidad).

Ahora bien, la causalidad formal se divide en intrínseca y extrínseca. La intrínseca es la forma propiamente dicha, tanto la substancial como la accidental; la extrínseca es la forma en tanto que pensada por el eficiente, como lo es la causa ejemplar; es el ejemplar, paradigma, o prototipo según el cual se hizo una cosa, el modelo.

Por eso se ve que el icono tiene mucho de signo formal.

Con esto se comprueba que el icono tiene mucho que ver con la causa ejemplar, con el prototipo o paradigma, por ejemplo el que tiene un arquitecto de su obra.

Y en esta ejemplaridad del modelo de una obra arquitectónica es donde se puede encontrar lo que se entiende por acto de interpretación, por ejercicio hermenéutico.

Si el Signo es un índice, se puede pensar como un fragmento arrancado del Objeto, siendo ambos en su Existencia un todo, o una parte de ese todo.

Si el Signo es un Símbolo, se puede pensar como encarnando la “ratio”, o razón, del Objeto, que ha emanado del mismo.

Todas estas son, desde luego, meras figuras de lenguaje; pero el serlo no les impide ser útiles. Con esto da a entender el carácter de representación cualitativa o como dirían los mismos escolásticos, de signo formal que tiene el icono.

Es el que mejor da a conocer lo representado cuando es un concepto, una idea; es lo que mejor recoge la forma de algo que exhibe o muestra su significado, del objeto que significa. No se puede dejar de tener la impresión de que el icono, el índice y el símbolo se corresponden cabalmente con lo que los escolásticos llamaban signo formal, signo natural y signo arbitrario.

5. EFECTO

El proceso de análisis hermenéutico analógico-icónica ayudará, pues, a dinamizar el sentido literal y el sentido simbólico de los textos arquitectónicos, dándole a cada uno su proporción, y logrando entre ellos una unidad proporcional, como lo es la del texto.

Asimismo auxiliará a rescatar, desde el fragmento, o desde los fragmentos, la visión y comprensión holística del todo del texto, que está deconstruida en ellos.

Esto dará más amplitud en la interpretación, sin hundir en el juego subjetivista, sino conservando la objetividad.

Y rescatar, desde el fragmento, el sentido; ahora que los postmodernos aseguran que es la época del fragmento, la iconicidad que conduce desde el fragmento al todo, ayudará a evitar el particularismo y el relativismo extremos.

Una hermenéutica no sólo sintagmática, sino más bien paradigmática, asociativa y no sólo lineal; que avance en profundidad, que vaya hacia las estructuras profundas del texto arquitectónico, más allá de las aparentes y superficiales.

Igualmente, ampliará las posibilidades de una verdad textual más abarcadora, proporcional; pero distinguible, según grados, de la falsa interpretación; es decir, tendrá una aproximación y un distanciamiento de la verdad que sean discernibles y proporcionalmente determinables.

Entonces nace una nueva interpretación arquitectónica, una idea, una iconicidad y una abducción de lo que puede brindar una hermenéutica analógico-icónica, en la que se combinan dos tradiciones: la de la analogía de los griegos y medievales con la del icono de Peirce.

En varios aspectos concuerdan, hasta el punto de oscilar desde la metáfora como uno de los extremos, hasta la copia, en el otro, sólo que de naturaleza inalcanzable.

La analogía-iconicidad es el dogma de que la univocidad es raramente alcanzable, y de que, sin embargo, se puede correr de la equivocidad irremediable. Es buscar el modo humano de la interpretación, de la comprensión, del conocimiento.

Es, de esta manera y definitivamente, la no sumisión, en este tiempo de tanto escepticismo y desengaño, del ideal de alcanzar, en lo que sea posible, la creación del texto como análogo del mundo, y la interpretación como análogo del texto.

En ambos casos, interpretación de la realidad e interpretación del texto. Pero también, siempre, algo de creación de la realidad y también del texto.

Puede ser, que siempre, al interpretar, se recrea, y, al crear, se reinterpreta, esto evidencia y alimenta el deleite por la obra arquitectónica que siempre mantendrá el interés en el receptor de sus sensaciones y en el descifrar de sus códigos implícitos, generando una arquitectura realmente conceptual.

Capítulo V

LA LECCIÓN ANALÓGICA: TENDENCIA DE LOS ENFOQUES HERMENÉUTICO Y PRAGMÁTICO

1. IDEA

La hermenéutica y la pragmática buscan, en el fondo lo mismo. Esto se manifiesta en la aplicación de la analogía a la noción de lectura en la obra arquitectónica.

Allí se ve que una y otra buscan apresar la intencionalidad del autor en cualquier expresión o percepción.

En el ámbito de la hermenéutica, "Paul Ricoeur resalta esto, diciendo que la interpretación tiene como finalidad recuperar la intención del autor de un texto, lo que éste quiso decir allí, pues sin intencionalidad no hay sentido ni, sobre todo, referencia".⁶⁶

En el lado de la pragmática, lo pone de relieve "Paul Grice, quien dice que el objetivo de esta disciplina es captar no el significado sin más, sino el significado del hablante".⁶⁷ Ambas disciplinas hermenéutica y pragmática interpretan, y buscan una intencionalidad en lo que interpretan.

Sin embargo, difieren en el enfoque, y no es poca esa diferencia.

La hermenéutica, sobre todo en el caso de Gadamer, tiene por seguro que se inmiscuye mucho la subjetividad del intérprete, del lector, en pérdida de la recepción de esa intencionalidad del autor.

En el caso de la pragmática, al menos en versiones tales como la de Marcelo Dascal, predomina el ideal objetivista, pues se tiene la expectativa, esperanza o pretensión, de poder recuperar la auténtica intencionalidad del autor, el sentido fundacional que dio origen al texto de la obra.

Por eso, hay que conducir tanto a la hermenéutica como a la pragmática a un ambiente analógico, a la analogicidad. De esta manera se aceptará que en alguna medida se puede llegar a recuperar el significado o la intencionalidad del autor; pero que se queda siendo mucho mayor lo que hay de desajuste respecto del autor, invadido por la intencionalidad comprensiva

⁶⁶ P. Ricoeur, "Filosofía del Lenguaje", en *Revue de la France*, 1978, pp. 452 ss.

⁶⁷ H. P. Grice, *Significado*, México: UNAM, Cuadernos de Crítica, n. 1, 1977, pp. 17-18.

La hermenéutica, pues, estaría más del lado del subjetivismo, y la pragmática más del lado del objetivismo.

2. ICONOGRAFÍA DE DOS SABERES. EL LINAJE DE LA HERMENÉUTICA Y LA PRAGMÁTICA

El linaje de esta tensión se explica por los orígenes de cada una de estas disciplinas. La hermenéutica nace en la escuela de la fenomenología, bastante tocada ella misma del peligro subjetivista, y, sobre todo, con el influjo del historicismo y del existencialismo, Dilthey y Heidegger, que podían ser vistos como más inclinados al individuo; sobre todo el primero.

Charles Morris, seguidor de Peirce, es quien, en los años 30, introduce el nombre de "pragmática" dentro de la semiótica.

Peirce había dividido la semiótica en tres ramas: gramática pura, lógica pura y retórica pura, como recuerdo del *trivium* antiguo y medieval; Morris las denomina sintaxis, semántica y pragmática.

Llama la atención el que el primitivo nombre de la pragmática haya sido el de retórica pura; eso hace ver la cercanía de la retórica tradicional con lo que ahora buscan la pragmática y la hermenéutica.

Posee, pues, esta pragmática cierto origen positivista; de ahí su tendencia al objetivismo. Continúan en esa perspectiva Paul Grice y John Searle.

Todos ellos plantean tres cosas que a muchos les parecen de gran ingenuidad o pretensión:

- 1) que se puede conocer la intención o el significado del hablante (diseñador),
- 2) que se puede conocer la referencia, además del sentido, de los actos de expresión,
- 3) que se puede captar el sentido literal además del simbólico.

Es una filosofía muy aguda y rigurosa, que no puede ser tildada de ingenua sin incurrir también en ingenuidad o simplificación.

Este diverso origen de la hermenéutica y la pragmática ha hecho que riñan mucho entre sí, como dos facultades en conflicto, aunque tienen en el fondo las mismas afinidades electivas: se inclinan más al sentido que a la sola referencia y a la intencionalidad significativa del hablante o autor más allá del significado.

3. EL CONFLICTO DE LAS FACULTADES Y LAS AFINIDADES ELECTIVAS

La herencia positivista o analítica de la pragmática hace comprender el interés o espíritu objetivista que la anima, frente al énfasis subjetivista de la hermenéutica. Sin embargo, puede ser que, ninguno de los dos enfoques tiene razón, y pecan de excesivos.

Se puede lograr una vía intermedia, una intersección de ambas intencionalidades, la hermenéutica y la pragmática, si se hacen compatibles la idea de que se puede rescatar el significado del hablante con la idea de que también se inmiscuye la subjetividad.

Ambas cosas ocurren, pero dentro de ciertos límites. Es indiscutible que se mezcla la subjetividad, pero de manera limitada, con lo cual da lugar a cierta objetividad, también limitada.

En efecto, la experiencia hace ver que no se puede tratar de recuperar con toda objetividad el significado del autor sin aceptar que se entromete el significado del oyente, lector o intérprete; pero también la experiencia enseña que algo se puede de ese significado; si no, toda interpretación es prescindible, pero también toda comunicación.

Se puede trasladar al lector o perceptor argumentativamente a consecuencias indeseables y además inaceptables, porque son contradictorias. El que dice que no es posible comunicarse, está cayendo en contradicción sintáctica, semántica y hasta pragmática o performativa.

Es posible admitir una buena dosis de objetividad, a pesar de las acometidas recientes del subjetivismo. Se ve en la cuestión, muy actual, de si se puede defender una lectura literalista, o del sentido literal, frente a la lectura alegorista, o del puro sentido simbólico.

Algunos llegan a decir que no sólo es inútil, sino también imposible, encontrar el sentido literal, y que hay que renunciar a él.

Es necesario llegar a una mediación entre subjetivismo y objetivismo; pero se da incluso la pugna al interior de una y otra. Por poner sólo un ejemplo, dentro de la pragmática se da la misma polarización. Hay unos más objetivistas y otros más subjetivistas, un ejemplo a esos dos pragmatistas recientes son Umberto Eco y Richard Rorty.

Eco trata de ser objetivista, y defiende el sentido literal además del simbólico.

En cambio, Rorty cree que no se puede hablar de sentido literal, sino sólo de sentido simbólico, ya que los textos no se interpretan, sino que se usan.

4. ASIMILACIÓN CON LA HERMENÉUTICA MEDIEVAL

Es una falsa disyuntiva quedarse con el solo sentido simbólico, predominante en la hermenéutica, que puede contener los textos o también con el sentido literal predominante en la pragmática.

Se puede ejemplificar con la hermenéutica bíblica cristiana, la cual ya en la época patristica tuvo la misma polémica, con ambas vertientes, polarizadas en dos centros culturales, que eran Antioquía y Alejandría. Eran Siria y Egipto.

Los antioqueños defendían el sentido literal, y los alejandrinos el sentido alegórico de la Sagrada Escritura. Son dos partes del mismo hombre, eternamente en pugna. Son dos aspectos de cada uno de nosotros, que no están afuera, sino en nuestro interior.

Lo habitual, hasta el siglo XII, fue el predominó en la lectura medieval de la Biblia ese sentido alegórico, simbólico o espiritual. Esto se completa en el siglo XIII. Se llega a una síntesis.

Santo Tomás de Aquino fue más literalista, pero se permitía llegar a la alegoría; San Buenaventura de Bagnoreggio fue más alegorista, pero defendía el sentido literal.

Uno sería más pragmático y el otro más hermeneuta. Pero ambas corrientes confluyeron, y lograron una lectura que combinaba el sentido literal y el sentido alegórico o simbólico.⁶⁸ La lectura alegórico-simbólica era la más importante.

Pero se conservaba la lectura literal, pues era la que devolvía el sentido y la referencia, o la referencia además del sentido; en cambio, la lectura alegórica se elevaba en alas de un solo sentido, sin asistirse mucho de la referencia.

Se intuye que la aceptación de la narración, además del sentido, hace que se vaya a la lectura literal de la obra además de la alegórica. También el creer que se puede acceder al significado del hablante (obra arquitectónica) o a la intencionalidad del autor (arquitecto) además de lo que interpreta subjetivamente el lector (usuario perceptor).

Habría textos que no tengan sentido alegórico, sino sólo literal, que no soportarían una lectura simbólica; si se leyeran en sentido alegórico, resultarían absurdos, irrisorios.

Habría otros textos que no tengan ni puedan tener sentido literal, sino sólo simbólico; quedarse en la literalidad sería falta de perspicacia y también, a la postre, algo absurdo, ridículo. Sería poca sutileza no pasar al sentido simbólico cuando puede haber no sólo sentido literal, cuando el autor no lo intentó así.

Y puede haber textos que tengan tanto sentido literal como sentido simbólico, y en ellos es preciso ejercitar la doble lectura, la doble hermenéutica. Cuando hay sólo sentido literal, ni siquiera hay cabida para la hermenéutica ni para la pragmática. Sería lectura directa.

En las ciencias humanas la mayoría tiene ambos sentidos, el literal y el simbólico, y a veces sólo simbólico. Parece ser que el literal no obtiene lugar propio, se da muy poco, si es que se da. Pero tiene que resguardarse.⁶⁹

5. LA LECTURA COMO CÍRCULO DE LA HERMENÉUTICA Y LA PRAGMÁTICA

No basta con asegurar la referencia además del sentido, hay que asegurar el sentido y la referencia literales además del sentido y la referencia simbólica. Pero esto no resulta difícil cuando se acepta la referencia además del sentido.

Cuando sólo se acepta el sentido, como hacen algunos, se diluye más la posibilidad del significado literal (pues el significado implica aquí sentido y referencia). Ahora lo que más necesita defensa es el sentido literal, no el simbólico.

Por lo general, se acepta el sentido en las expresiones, es lo mínimo. Y el sentido guía hacia la referencia.

⁶⁸ M. Beuchot, *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*, México: UNAM, 1993, pp. 31 ss. y 129 ss.

⁶⁹ Véase la defensa que hace M. Dascal en su artículo "Una crítica reciente a la noción de significado literal", en *Crítica*(UNAM), XVIII/53 (1986), pp. 33-55.

Pero la referencia, depende de una inclinación muy básica, de un impulso muy fundamental del hombre hacia la verdad, hacia la realidad.

Parece difícil de sostener este realismo tan fuerte, tras muchos intentos de quedarse sin ese matiz tan cargado de realidad.

Pero ahora, después de esa trayectoria antirrealista, han surgido varias búsquedas del realismo, han surgido varios regresos hacia él, y hasta defensas decididas del mismo. El realismo fue reprimido en muchos contextos, por considerársele una postura acrítica y hasta ingenua.

Se habla de pulsión, de impulso, se está hablando de una intencionalidad, una intencionalidad del ser humano que a veces se quiere frenar y hasta desaparecer, pero que sólo se frena y retiene, porque vuelve por sus dominios, tiene su momento. y aquí se percata de que se vuelve a topar con la intencionalidad, de la que ya se hablo al principio; curiosamente, la intencionalidad da origen a la hermenéutica y a la pragmática (recuperación de la intencionalidad significativa del emisor), pero también da origen a la ontología, por ese cuestionamiento del realismo, o por lo menos inquietud o curiosidad por él, como si la intencionalidad del hombre no fuera únicamente intelectual y auto exhortativo, sino existencial, una intencionalidad más básica que las dos anteriores, previa a ellas, más originaria, o fundacional, que es la intencionalidad del hombre hacia el ser y la vida, intencionalidad que proyecta al hombre más allá de sí mismo, y lo hace que se encuentre, perfectivamente, en lo otro de sí, en el no yo, en lo real, que lo golpea fuertemente, pero también, es gozoso, lo acaricia.

6. CONSECUENCIA

Así pues, hay que llevar tanto a la hermenéutica como a la pragmática a un ambiente analógico. De esta forma se aceptará que en alguna medida se consigue llegar a recobrar el significado o la intencionalidad del autor; pero que se queda siendo mucho mayor lo que hay de desajuste respecto del autor, invadido por la intencionalidad comprensiva.

Existe un límite, en el que se da la analogicidad y la iconicidad: el de la lectura hecha de manera sintética o integradora. Una hermenéutica y una pragmática analógicas o icónicas.

En la lectura se da algo de la intención del autor junto con la del lector, pero predomina esta última. Con todo, se coloca en los límites de cada una de estas dos lecturas, de estas dos fuerzas, subjetividad y objetividad, y con una inevitable humildad tiene que reconocer que predomina la subjetividad, sin dejar que se nos esfume la objetividad; en la lectura analógica se recupera algo de las dos, no se renuncia a algo de la lectura objetiva, unívoca, como si hubiera quedado devorada por la lectura puramente subjetiva, la de la equivocidad.

Capítulo VI

LA HEURÍSTICA PROPIA DEL MÉTODO HERMENÉUTICO ANALÓGICO

1. PENSAMIENTO

Una contrariedad elemental en cualquier conducta cognoscitiva es el de su provenir metodológico.

Y, dentro de los procesos metodológicos, el más importante es el de la invención de resultados, de conocimientos, lo cual es tema de la heurística.

De allí se abordara primero la heurística y luego su labor hermenéutica, para enlazarlas en forma de heurística de la hermenéutica o heurística hermenéutica.

2. DEFINICIÓN CONCEPTUAL Y TERMINOLÓGICA

Inicialmente se puede partir de la definición etimológica de la heurística.

Si atendemos a la etimología, "heurística" viene de "heu" y "rein", lo cual significa en griego "correr bien"; es aledaño al método, que es "metá-hodos", es decir, atravesar un camino.

La heurística apoya el caminar metodológico, enseña a discurrir bien. Parece identificarse con el método, pero tiene una significación que la distingue de él.

3. ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS DE LA HEURÍSTICA

En Grecia la heurística residió, en Platón, asociada a la dialéctica, al diálogo, y reñida con la erística de los sofistas, que era el afán de discutir por discutir, el redargüir.

En Aristóteles la heurística también se coloca en la dialéctica, como técnica de la discusión, en el sentido griego.

La heurística es un segmento del procedimiento: la que lleva al descubrimiento, más que a la demostración de lo descubierto. En cambio, el método tiene las dos partes: la inventiva y la demostrativa. La parte inventiva de la hermenéutica será su heurística, y la parte demostrativa o probativa será un tipo de argumentación orientado por la retórica. Pero, a fin de comprender un poco más qué es la heurística, vale la pena atender su historia.

Para Aristoteles hay una búsqueda de conocimientos nuevos mediante la vía inductiva, entendida como conocimiento que añade algo nuevo (que procede de lo más particular a lo más universal), a diferencia de la deducción, la cual no es ampliativa, sino conservadora y aseguradora, demostración de lo encontrado (que procede de lo más universal a lo más particular).

En los romanos, el caso de Cicerón, la heurística se desplaza de la dialéctica a la retórica. Es la retórica la que brinda los instrumentos heurísticos.

Una parte suya, la *inventio*, es la que ayuda a plantear adecuadamente los problemas (*partitio*), a seleccionar las pruebas (*dispositio*) y a elaborar la discusión que la garantice. Se basa en tópicos ofrecidos para ello.

Pasando el tiempo, en la escolástica medieval, la heurística se centró mucho en la búsqueda de la definición, y en la búsqueda del término medio del silogismo, tanto inductivo como deductivo, tanto teórico como práctico.

Se buscaba comprender la causa formal, referida a la forma, esencia o quiddidad, contenida en la definición y en las propiedades de las cosas "definición y propiedades que se tenían que encontrar y demostrar como pertenecientes verdaderamente a la cosa en cuestión.

Para esto se apoyaban, del diálogo. No es cierto que la escolástica usara sólo lógica apodíctica; tenía un recurso muy fuerte en la dialéctica o lógica tópica, aunque sí se relegó bastante la retórica.

El renacimiento resalta y recupera la retórica como la representante de las herramientas de la heurística.

La *inventio* vuelve a regir la elaboración de los problemas, la respuesta juiciosa de los mismos y su argumentación probatoria. Pero, aunque se usa mucho la retórica, sigue en pie la dialéctica.

La dialéctica proporciona los tópicos para, descubrir, para inventar, para hallar. Agita a examinar los conceptos, los juicios y los raciocinios provechosos.

En la modernidad, la heurística o técnica de invención se centra en los dos principales momentos epistemológicos y metodológicos: el análisis y la síntesis.

Para griegos y medievales, el *análisis* es la vía inductiva, esto es, la reducción a los principios, y la *síntesis* es la vía deductiva, la explicitación de lo implícito.

La hermenéutica se dedica a la interpretación de textos. La idea de texto es amplia: puede ser un escrito, un diálogo hablado o incluso una obra arquitectónica. Indudablemente, lo que se busca es una buena interpretación, tiene que darse en la formulación de buenas hipótesis o conjeturas interpretativas.

4. LA HEURÍSTICA DE LA HERMENÉUTICA

Ya que la hipótesis es un icono, un signo que intenta reproducir una realidad, su heurística o método de invención es la formación de la costumbre de ver icónicamente con adecuación.

El icono es siempre análogo. Por eso hay que aprender a captar la analogicidad de nuestra interpretación con respecto al texto y con respecto a los otros intérpretes del mismo (intersubjetividad).

Hay que saber captar la semejanza y la diferencia, sobre todo la diferencia. Vemos las diferencias desde la semejanza; pero sin perder la diferencia.

El proceso es como sigue.

Después de la pregunta interpretativa sobre el texto, la interpretación se plantea primero en forma de hipótesis o conjetura. (Después se verá si tiene concordancia con el texto, y aun se argumentará que la tiene, se ofrecerán argumentos dialécticos o retóricos para apoyarlo).

Mas el acto interpretativo es la actuación de una competencia que se va formando, adquiriendo.

Es la construcción de una virtud hermenéutica, de un hábito que nos capacita o nos hace competentes para realizar el acto interpretativo.

El interpretante, a veces es un concepto, a veces un acto, a veces un hábito. Cuando el interpretante es un hábito, esto es, cuando es un meta-interpretante que se ha quedado en nosotros y nos capacita para interpretar bien con frecuencia, entonces hemos encontrado la heurística de la hermenéutica.

Es decir, cuando es un interpretante que nos constituye e interpretamos bien de manera habitual, "virtuosa", entonces hemos encontrado la manera de que abarque toda interpretación nuestra, impregnando de sutileza y adecuación las interpretaciones que hagamos.

Pero vayamos por partes. Primero hay que hablar del acto interpretativo y luego del correspondiente hábito o virtud.

El acto de interpretación tiene como previo un cuestionamiento o pregunta interpretativa acerca del significado de un texto.

El acto interpretativo será precisamente la construcción de una hipótesis de interpretación, una interpretación hipotética. Luego se verá si es atinada y se ofrecerán argumentos para mostrarlo.

Pero, ¿qué ayuda a lanzar una buena hipótesis interpretativa? A eso ayuda el familiarizarse con el contexto del texto, el habituarse a él. Asimismo, hay que estar impregnados del conocimiento de la historia y la cultura del autor del texto.

A saber, conocer lo más posible la historia política y la historia cultural (literaria y del pensamiento) del autor, si es que no pertenece a nuestra situación temporal y espacial. Es la apropiación de su contexto, del contexto del texto.

Si se tienen aptitudes innatas, darán mejor fruto si se cultivan, fomentan o promueven con el arte. Así, la elaboración de teorías metodológicas para la hermenéutica, y el estudio de las mismas, hacen que el investigador se apropie instrumentos inapreciables.

Así, pues, el estudio de las técnicas y el conocimiento histórico-cultural del texto y del autor son como los instrumentos de observación que se usan para interpretar. Resulta difícil sintetizar la heurística hermenéutica diciendo que el hermeneuta tiene que alcanzar la sutileza; pero así es.

Tiene que avanzar en sutileza interpretativa. Ahora la sutileza, sería la capacidad de sistematizar varios y diversos significados de un texto sin abandonar la conciencia de no lograr la perfecta sistematicidad; pero, al mismo tiempo, sin caer en lo completamente asistemático.

Captar el significado implícito y explicitarlo; y, sobre todo, captar lo universal en lo particular, aprehender lo que funge como contexto de un texto concreto.

Y esto tiene mucho que ver con saber elegir modelos, con percibir a señalar los clásicos de la interpretación que se sigue dentro de una escuela. Iconos que pueden ayudar y guiar para interpretar, modelos de interpretación.

Cada uno es un modelo concreto y limitado, pero que, sin embargo y paradójicamente, es un modelo que sirve universalmente.

Es la idea de adoptar y adaptar, esto es, integrar y potenciar, un modelo hermenéutico.

Es dejar la idea de buscar la heurística como técnica infalible o como ciencia exacta, y atreverse a escudriñar.⁷⁰

Es buscar la heurística hermenéutica como si se aprendiera en un taller, de manera artesanal, allí se asimila un modelo, de manera analógica, y de manera icónica.

MacIntyre lo presenta como aprender lo que hace un maestro en un taller, meterse de aprendiz suyo.⁷¹

Se puede captar como un integrar lo que se ve que muestra el maestro y lo que se oye que dice, conjuntar el decir y el mostrar y lograr atrapar una virtud.

La virtud es más que un manual, más que una tecnología.

Es una técnica hecha carne, es un arte hecho persona, es una ciencia hecha vida. La virtud es en parte decir y en parte mostrar. Conjunta el decir y el mostrar, cosa que parecía imposible.

No se queda en dar respuestas ya hechas y encontradas, sino que, con un mínimo de teoría, abre a una práctica profunda y entusiasta. Ahora bien, una de las virtudes principales es la prudencia.

Hay una analogía o isomorfismo entre la prudencia y la lógica. La prudencia es una especie de lógica de lo concreto.

Es una lógica viva y particularizada. Algo parecido se necesita para interpretar.

⁷⁰ H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 71. 2. Cf. A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid: Rialp, 1992, pp. 115 ss.

⁷¹ A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid: Rialp, 1992, pp. 115 ss.

5. HEURÍSTICA Y MÉTODO

En el caso de la hermenéutica, la prueba de las hipótesis interpretativas se da por la anuencia intersubjetiva con respecto al significado del texto, esto es, la comunidad interpretativa es la que delibera y decide acerca de la cercanía o alejamiento de la interpretación con respecto a la verdad del texto (prioritariamente, la recuperación de la intención del autor).

Se da aquí una cierta utilización de la retórica, pues una interpretación, tiene que persuadir en cierta manera de su validez.

También se ha dicho que la retórica provee -como sostiene san Agustín-⁷² de instrumentos para interpretar, esto es, configura tópicos de invención, no sólo de exposición, que brindan códigos para interpretar o descifrar, para decodificar (compartidos tanto por la retórica como por la poética).

Una interpretación es un análogo del texto, un icono suyo. No se puede hacer una interpretación que sea una vil copia del texto original. Ni se puede copiar tal cual la interpretación hecha por otro exégeta. (Es como la noción clásica de imitación; no se trataba de hacerla en forma unívoca, sino analógica.)

Si se toma como icono la copia o imagen, el diagrama y la metáfora, todos ellos son formas de la analogía.

Un texto poético o metafórico sólo puede interpretarse de manera metafórica, con registros tropológicos; sería necio interpretarlo con un registro literal; así como en un texto científico sería difícil encontrar sentidos simbólicos o alegóricos, esto en un texto científico actual.

Hay ciertos tópicos que se comparten, esquemas comunes, presupuestos que se aceptan, reglas y procedimientos metodológicos compartidos. Pero lo más importante de la heurística es que pide innovar, saliendo de ese medio o cerco que se cierra.

La interpretación nueva puede ser acorde con la tradición anterior, o puede romper con ella. Y es cuando más se necesita argumentar y llegar a la persuasión, y es cuando más tienen que ponerse rigurosos los reguladores o examinadores de la comunidad interpretativa.

Asimismo, el innovador tiene varias obligaciones. Por una parte, se le exige acercarse a los cánones interpretativos y a las interpretaciones canónicas. Toda desviación de ellos tendrá que ser justificada.

Deberá conocer muy bien las interpretaciones anteriores. (Por eso, a veces cuesta mucho hacer un trabajo sobre autores o textos muy estudiados: Platón, Aristóteles, la Biblia o el Quijote, El Teatro Nacional de Guatemala, acerca de los cuales la literatura es muy abundante.)

En cambio, hay autores o temas sobre los que se ha dicho poco, y se prestan más a la innovación. En esos casos la heurística es más libre y fecunda. La comunidad de interpretación da los medios para inventar y para probar. Claro que se añade el talento. Y eso es de la persona, del intérprete.

Debe examinarse muy bien qué tipo de texto es el que se interpreta; pues, de acuerdo con su naturaleza y la disciplina a la que pertenece, se tendrá que hacer el

⁷² En *su De doctrina christiana*, II, 37, 55; en *Obras*, t. XV, Madrid: BAC, 1957, p.180.

abordaje. Se ha de buscar después el sentido sintáctico, el sentido semántico y el sentido pragmático, que es propiamente el que corresponde a la hermenéutica.

En cuanto al sentido sintáctico, percibir la coherencia; en cuanto al sentido semántico, realizar una primera búsqueda de las cosas que dice; pero, sobre todo, al nivel pragmático, buscar el sentido del autor, que indudablemente mediará con el del lector, y ambos darán el del texto.

En cuanto al sentido hermenéutico, hay un sentido más pleno que es dado por la tradición o escuela interpretativa. Es la integración (y a veces el paso) de la interpretación subjetiva, individual o propia a la línea interpretativa común, anterior, de la tradición. (Es la tensión o dialéctica entre la tradición y la innovación.)

Todo ello indica que se debe defender la posibilidad de captar o reconstruir el sentido literal de un texto y no pensar que sólo es posible darle un sentido simbólico.

Así como no conviene quedarse en la interpretación literal, sino pasar (cuando se puede) a la interpretación simbólica de un texto, así también, aunque hay que atender a la intencionalidad del autor, conviene no quedarse en ella, sino pasar a lo que se puede llamar: la intencionalidad del texto.

Ya Umberto Eco ha instruido acerca de que no se puede privilegiar sólo la intención del autor ni la del lector, sino la confluencia de ambas en el texto, por lo que se podría llamar la intención del texto.⁷³

Ha habido hermenéuticas que se quedan en la intención del autor, o hermenéuticas del autor. Allí se busca recuperar qué quiso decir el autor, porque no basta con ver qué dice a primera vista, sino qué quiso decir, ya que a veces se encuentra una intencionalidad más honda y distinta de la aparente (es como pasar de una estructura superficial a una estructura profunda).

Pero también el texto, a su contacto con el lector, dice cosas más allá de lo que intentaba decir el autor; va más allá de la intención del autor.

6. FRUTOS

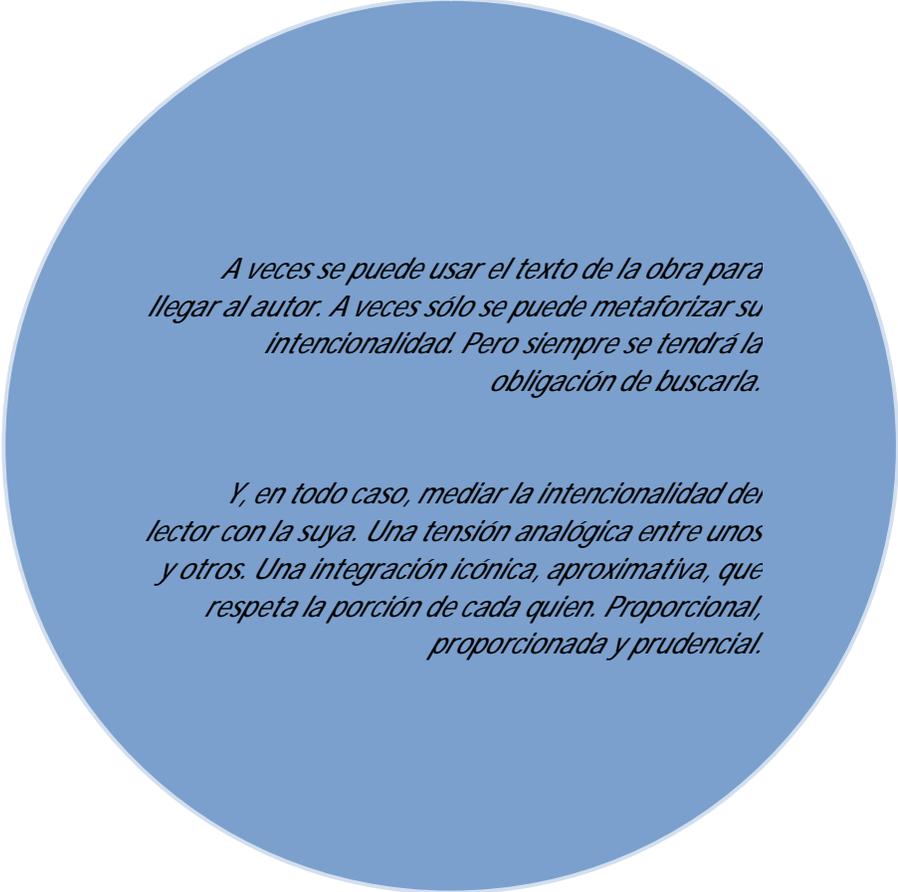
Lo antepuesto acarrea a concluir que el texto propio tiene sus limitaciones. Como exhorta Ricoeur, el texto de alguna manera se escapa al autor, recibe de sus sucesivos lectores una intencionalidad o significación algo distinta de la que él le imprimió en su origen.

La hermenéutica de autor envuelve un ideal positivista; puede pretenderse tan objetiva, que vuelva al texto irrelevante, porque no dice nada para los lectores de esta época o contexto.

⁷³ U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992, pp. 124 ss.

El excesivo distanciamiento puede impedir la aplicación. Además, al establecer la voluntad del autor, hay mucho que se le escapa: inconsciente, fantasía, intuición, etc.

Igualmente, el texto o la obra rebasa al autor. Aumenta con la subjetividad del lector, y se produce algo nuevo. Tal vez no totalmente nuevo, pero sí nuevo en cierta medida.



A veces se puede usar el texto de la obra para llegar al autor. A veces sólo se puede metaforizar su intencionalidad. Pero siempre se tendrá la obligación de buscarla.

Y, en todo caso, mediar la intencionalidad del lector con la suya. Una tensión analógica entre unos y otros. Una integración icónica, aproximativa, que respeta la porción de cada quien. Proporcional, proporcionada y prudencial.

Y siempre se tendrá que hacer recurso a la heurística, a una heurística seria y ponderada, que evite el poder decir cualquier cosa.

Esta heurística está dada en la tensión analógica y proporcional entre la sutileza interpretativa del hermeneuta y la altura de la comunidad de interpretación, del grupo de exégetas que comparten con él la aventura del texto, y que le aportan cánones, de los que ciertamente tendrá que independizarse, pero a los que primero tendrá que atender y escuchar hasta poder hacerlo.

CAPÍTULO VII

HERMENÉUTICA, ANALOGÍA, ICONO Y SÍMBOLO

1. ESBOZO

Una manifestación en el que se evidencia el valor de la analogía, es, en el conocimiento y la significación analógica, aquel en el que se involucra el símbolo.

El fenómeno de símbolo, o acontecimiento simbólico, o semiosis simbólica, se mueve en un contexto analógico, ya que es por excelencia el signo que excede en significado.

Siempre su significado resulta más distante, nunca se concluye por completo, continuamente el significado alcanzado envía a otro aspecto que queda incompleto.

Así, aquí el peligro es que el signo se dé en una semiosis infinita, o al menos en una interpretación infinita y que, por lo mismo, sea inalcanzable.

2. EL SER DEL SÍMBOLO

El símbolo (del griego "symbolon", formado de "syn" y "bailo": arrojar o yacer conjuntamente dos cosas que amarran entre sí y, por lo mismo, que son partes de una más completa), es el signo el que une dos cosas, dos elementos o dos dimensiones. Igualmente, lo material con lo espiritual, lo empírico con lo conceptual, lo literal con lo metafórico o alegórico o figurado.

Tiene dos partes. Una es propia; es con la que se partirá en busca de la otra, la que amarra con ella, con la cual y sólo con la cual se practica la simbolización, se lleva al límite el acontecimiento de simbolicidad.

Esa otra parte faltante, es la que enlaza con la propia, es esencialmente la mejor.

Más, para evitar la caída en la semiosis infinita, indeterminada, gracias al conocimiento analógico, se alcanza o acota el significado suficiente del símbolo, que da una comprensión grata del mismo.

A diferencia de la semiosis infinita, que conduce al caos interpretativo, el símbolo, que admite una interpretación solamente analógica, siempre limitada, brinda la experiencia de que, a pesar del conocimiento tan pobre del mismo, deje una comprensión bastante para vivir.

Algunos dicen que el símbolo no se puede interpretar, sólo se puede vivir. Pero si el símbolo es un signo, puede interpretarse, aun cuando sea de una manera muy incompleta e imperfecta, pero suficiente.

Se tiene la parte individual o concreta del símbolo, y ella conduce a lo universal y abstracto; la sensorial conduce a lo conceptual; la corporal a la espiritual.

Al juntarse las dos partes, hay un límite en el que se unen, se conectan. Ese es el límite analógico.

Usualmente se ve la parte del símbolo que se tiene (la empírica) como el símbolo mismo, con una especie de figura, tomando la parte por el todo.

Atendiendo la etimología de "símbolo", es el signo que se lanza junto con otro, que se pega con él, y entre los dos completan un objeto.

Así, es la parte de algo que se da a una persona y la otra parte que se da a otra, para reconocerse cuando se reúnan.

El símbolo es factor de reunión, de comunidad. De unidad. A los hombres, cognoscentes tan limitados, con una cultura tan fragmentada y fragmentaria, tan insuficientes en el entendimiento y en el amor, el símbolo los acerca a la verdad y al bien.

Justamente la parte del símbolo que se posee es la que no parece serlo, por humilde y sencilla, y pobre, fragmentaria ella misma.

Pero tiene la capacidad de conducir a la otra parte que la acepta, la recibe, la reconoce. Y esa otra parte llega a ser a veces el conjunto complementario, el resto del todo. Siempre conecta con algo más allá de lo que muestra, de lo que aparenta, de lo que da fenoménicamente.

Es un curioso fenómeno que conduce a su esencia de la realidad. De lo accidental lleva a lo esencial, de los efectos a las causas, de las partes al todo.

Pero, dado que la parte del símbolo que se posee está del lado de lo particular, de lo concreto y por lo mismo de lo equívoco, a muchos les ha dado la impresión de que el símbolo no se puede interpretar, sólo se puede vivir.

Por ello, únicamente quien pertenece por completo a un contexto, puede entenderlo. Y un extraño no.

Es un extranjero, un extraño. Pero aquí es donde conviene decir que el símbolo se puede interpretar a condición de vivirlo; esto es, mientras más se viva, mejor se interpretará; pero siempre analógicamente.

De manera imperfecta. Pero es susceptible de hermenéutica. El símbolo tiene la confluencia de la metonimia y la metáfora.

Tiene un factor metonímico, que es, esa virtud de hacer pasar de la parte al todo, del fragmento a la totalidad, de mostrar el todo en el fragmento.

En la parte propia del hombre resplandece, esto es, interpretar, la otra, la que falta. Pero es donde se necesita profundizar y agudizar la interpretación, la fuerza interpretativa.

Precisamente en ello se muestra el carácter o el lado también metafórico que tiene el símbolo. Así como la metáfora tiene su polo literal y su polo metafórico, así el símbolo tiene un polo literal y otro simbólico. Es donde más se nota la analogicidad. No se puede atender a uno solo de ambos sentidos; tiene que lograrse la tensión entre los dos.

De alguna manera el símbolo alude tanto a la parte afectiva como a la parte cognoscitiva del hombre. Las une, las junta, las conecta, como es su labor hacer: la de conectar, es un conector, un mediador.

La mediación simbólica es una especie de dialéctica, que se resuelve en la proporcionalidad analógica, en la proporción que se debe dar a cada parte, para que se dé la adecuación mutua.

Conecta lo emocional y lo conceptual, lo inconsciente y lo consciente, lo sensorial y lo espiritual. El símbolo conecta los aspectos del hombre, lo une a él mismo con sus propias partes, lo hace entrar a la paz y al gozo.

Es la conjunción de lo onírico y lo vigilante, lo empírico y lo trascendental, lo formal y lo material. Es la confluencia de la manifestación y lo esencial de la realidad. El enclave de lo vivencial y lo teórico, de lo histórico y lo poético.

El símbolo es un tipo de signo, pero un signo muy especial. No es un signo que sólo remite a lo que significa, sino que lo mismo que significa vuelve a conducir y a llevar a otra cosa. Hay un significado doble: uno manifiesto y otro escondido.

Por ello es por excelencia mediador, experto en conducir a lo oculto, como un mistagogo.

Es cómplice del que desea traspasar los límites, sobre todo los del sentido. Lleva, conduce, ayuda a transgredir, a trasponer límites. Se ha dicho que los límites del sentido son para nosotros los límites de nuestra cultura.

Y en esa línea hay algo de símbolo en el metafísico y algo de simbolización o simbolicidad en el hacer metafísico, pues el símbolo es lo que conduce, en definitiva y al límite, pasar de lo accidental a lo esencial, de lo particular a lo universal.

También se ha dicho que los límites de nuestro mundo son los límites de nuestro lenguaje (Wittgenstein); pues bien, el símbolo rompe los límites del lenguaje y hace acceder al mundo, tocar la tierra nutricia del mundo, del ser, de modo que se pueda conocer metafísicamente la realidad.

Es el símbolo el que lo consigue, el que consigue la metafisicidad. El símbolo casi empuja a trasponer los límites, por sus fracturas, por sus intersticios. Hace pasar, a veces sin darse cuenta incluso, del otro lado del límite, al otro lado del espejo.

3. EL SÍMBOLO DEL SER

El concepto de ser es una especie de símbolo. Es un concepto extraño. No es perfecto. El ser análogo, tiene sus oscuridades, su lado oscuro. La poca luz que arroja basta para conocer, aun sea de manera incompleta y casi indirecta, el ser, la realidad, el fundamento. Es un fundamento que está más allá, que casi se adivina, pero que se ve o se toca, cognoscitivamente, porque su carácter simbólico nos enlaza con él.

No es un concepto claro y distinto, casi vacío; es un concepto claroscuro, confusodistinto, analógico. Pero con ello no renuncia a dar a conocer, a significar. Sólo se retrae en la modestia.

Así como hay una presencia metafísica en el símbolo (no sólo función abstractiva, sino contenidos profundos), así también en la metafísica hay una presencia simbólica. Hay en el símbolo una suerte de drama.

Un ejemplo de símbolo es el mito, y su conexión con lo metafísico es expresada por Georges Gusdorf, en su libro *Mito y metafísica*, al decir: "Reducida así a lo esencial, la conciencia mítica interviene como el hogar de las formas humanas, como el principio último de nuestras afirmaciones.

Tiende ella a identificarse con la conciencia de los valores, reguladora del ser en el mundo, que se desarrolla en toda captación directa del pensamiento, porque ella orienta todo pensamiento.

Si la mitología es una primera metafísica, la metafísica debe ser entendida como una mitología segunda.

La intervención del valor consagra el arraigo del ser en el mundo, la unidad de la antropología y de la cosmología en su común obediencia a un principio trascendente, que define la condición humana".⁷⁴

No tienen una función diferente el mito y la metafísica, sólo difieren en el modo de su abstracción, una en la abstracción imaginativa de la simbolicidad y otra en la abstracción intelectual del concepto: "El hombre, perdido en el mundo y en el tiempo, descubre la necesidad de abrirse paso entre sus circunstancias y establecer su lugar propio en el universo indefinido.

El mito es la primera forma de esta adaptación espiritual de la comunidad humana en su contorno".⁷⁵

⁷⁴ G. Gusdorf, *Mito y metafísica*, Buenos Aires: Ed. Nova, 1960, p. 267.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 268.

El mito es la primera salida de la intencionalidad metafísica del hombre, en forma de símbolo: "Es la conciencia mítica la que realiza la unidad de la existencia concreta, reuniendo los elementos dispersos, otorgando sentido y figura no sólo a nuestra vida, sino a la vida de los demás, a la vida misma de la comunidad.

Finalmente, un mundo sin mitos no sería ya un mundo humano; es la intención mítica la que define las modalidades de la presencia en el mundo.

La conciencia de los valores como foco de los mitos constituye el inventario en potencia de las significaciones humanas, la totalidad de lo que el hombre agrega a la naturaleza cuando él se establece en ella".⁷⁶

Esto tiene parecido con lo que dice Octavio Paz de los románticos en su libro *Los hijos del limo*. El mito antecede a la filosofía y a la metafísica, y le da contenidos brutos que puede elaborar, contenidos vivos que tiene que procesar: "

Pero el mito no se ofrece sólo como ambiente intelectual en el que va a cristalizar el sistema.

Está también en la entraña misma de la empresa filosófica, a la que nutre y justifica en su ambición. En efecto, podría decirse que toda concepción, toda aprehensión del ser, remite de la conciencia reflexiva a la conciencia mítica en su forma más alta.

El ser se justifica por sí, mientras que la razón es aquello que, justificando todo, no podría justificarse a sí misma. No podría haber ontología sin el recurso a una conciencia de los valores que procede de una necesidad no reductible al simple movimiento del espíritu. Por tanto, la evidencia primera que funda toda metafísica es descubrimiento de un pre-concepto del ser".⁷⁷

El símbolo da contenidos metafísicos. A veces esto se ve al interpretar con esa clave ontológica los símbolos. Qué riqueza de contenido ontológico poseen, los habita.

Se ve en San Juan de la Cruz, que escribía poemas y los explicaba, los glosaba él mismo, los acercaba al intelecto, los traducía a términos de filosofía escolástica, les daba una terminología metafísica técnica que estaba a su disposición.

Mucho de lo que se hace en metafísica puede tener un modelo o paradigma parecido; glosar poemas, como San Juan de la Cruz; no sólo traducirlos filosóficamente, sino apropiarse de sus contenidos, para enriquecer tratados ontológicos, pero, sobre todo, no olvidar nunca el aspecto simbólico del concepto de ser, y del ser mismo.

Ya Ricoeur decía que "el símbolo nos habla como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere.

En efecto, por alejados que parezcan de la metafísica, todos los símbolos de la culpabilidad: desviación, extravío, cautividad, y todos los mitos: caos, ceguera, mezcla, caída, narran la situación del hombre en el ser del mundo.

⁷⁶ *ibid.*, p. 269.

⁷⁷ *ibid.*, p. 270.

Son otra analítica del ser ahí, otra forma, tal vez con mucho ambigüedad, pero segura y firme, de rescatar la fenomenología del ser en el tiempo, de modo que se haga la hermenéutica conducente a desentrañar su ontología latente.

"Entonces la tarea del pensador consiste en elaborar, partiendo de los símbolos, conceptos existenciales, es decir, no ya sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en cuanto que la existencia es el ser del hombre.

Entonces es cuando se planteará el problema de saber cómo se articula el cuasi ser y la cuasi nada del mal humano en el ser del hombre y en la nada de su finitud".⁷⁸

Hay una especie de deducción trascendental que lleva desde los conceptos empíricos de los símbolos a los conceptos formales de los mismos; y de esta manera el símbolo hace acceder a una ontología, por medio de los conceptos existenciales que lleva y que produce.

Lo que se busca, de manera más definitiva o, si se prefiere, menos provisoria, es llegar, por vía metonímica, sin dejar de lado la vía metafórica, al conocimiento del ser, a la comprensión de su sentido; pero eso se logra de manera ascendente: desde una cultura, aspirando a abarcar lo trans-cultural (si no meta-cultural, por lo menos dia-cultural), porque la cultura de inicio puso tales símbolos en lugar de otros, mas en ellos la filosofía "trabaja por descubrir la racionalidad de su fundamento a base de reflexión y especulación", Y en eso precisamente está el trabajo de la metafísica.

Así como el psicoanalista se afana por desentrañar lo que Freud llama "el trabajo del sueño", así la metafísica se afana por desentrañar lo que podemos llamar "el trabajo del símbolo".

En ambos trabajos se da una intensa condensación y desplazamiento de significados que hay que recuperar, reconducir.

Simbolizar para comprender, que se transforma en comprender para simbolizar mejor, simulando el "creer para comprender y comprender para creer mejor" de San Anselmo.

Es que el símbolo rompe el círculo hermenéutico, detiene el eterno retorno, circular y cíclico, para abrir la salida hacia el sobrepasar, el remontar. Saca de la sucesión cerrada en sí misma de los sentidos a la referencia final, a la realidad.

Conecta el sentido con la referencia, de una manera casi inevitable e insensible, que da la comprensión casi como una iluminación, parecida a la experiencia mística. Esa experiencia simbólica hace acceder al exterior, rompe la inmanencia hacia la trascendencia.

⁷⁸ P. Ricoeur, "La simbólica del mal", en el mismo, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, 1969, pp. 497-498.

4. LA VIDA SIMBÓLICA

La fuerte presencia del símbolo en la sociedad se ve en que los distintos grupos (familias, comunidades) antes celebran rituales que hablan, y antes cuentan mitos que historias; es decir, parten de los símbolos.

Los símbolos son mediadores entre el desfundamiento y la fundamentación (pues el fundamento está implícito, y hay que tematizarlo y explicitarlo).

El símbolo da paz, quita la tensión, deja ir la angustia. En la tensión hay un significado relacional que no llega a la conciencia, a la significación plena, y no supera el nivel emocional, y desde la emoción daña.

Es un significado conflictivo, no resuelto intelectualmente.

Pero el símbolo lo hace pasar de lo emocional a lo cognoscitivo, de lo inconsciente a lo consciente. Porque el símbolo hace pasar lo inconsciente a la conciencia, es el modo como éste se revela.

El símbolo es una especie de invitación.

Es una indicación de camino, pero también una incitación que va incorporada a ella. Suele oponerse el símbolo a la razón. Cuando se define la cultura, en su definición va involucrado el símbolo.

Los símbolos forman parte esencial de las culturas, si no es que las constituyen. El símbolo se nos muestra como algo tan básico de lo cultural, que nos lleva a pensar que los símbolos son los que conectan las culturas, claro que cuando son compartidos; por ello hay que hacerlos compartir.

Y es que el símbolo sólo puede interpretarse cuando puede, al menos en cierta medida, vivirse. Cuando el símbolo puede vivirse es cuando puede interpretarse.

Por eso hay que tratar de compartido.

Prestarse los símbolos entre las culturas. Es decir, en la medida en que el símbolo conecta, universaliza.

Tiene su modo de abstracción, de universalización, y así podrá ayudar a compartir elementos culturales y éticos que son imprescindibles, si se quiere que nuestra sociedad sobreviva.

EL SÍMBOLO UNE A LOS MIEMBROS DE LA COMUNIDAD, CREA VÍNCULOS AFECTIVOS ENTRE ELLOS, Y LOS HACE PERSISTIR Y LOS ESTRECHA.

A VECES, COMO POR ALGO ANCESTRAL, UNA SOCIEDAD DA LA IMAGEN DE MUCHOS INDIVIDUOS QUE SE UNEN PORQUE TOCAN UN OBJETO QUE FUNCIONA COMO MEDIADOR DE UN PACTO, Y ESO ES EL SÍMBOLO.

EL SÍMBOLO CREA VÍNCULOS. UNA AMISTAD QUE NO SE RE SIMBOLIZA CONTINUAMENTE, ACABA POR ESCLEROTIZARSE, POR AGOTARSE, POR VACIARSE.

EL SÍMBOLO SE RECREA, Y ÉL SE ENCARGA DE RECREAR EL VÍNCULO, DE HACERLO REVIVIR CONTINUAMENTE.

5. EFECTO

El símbolo tiene una razón, además de la sinrazón que parece animarlo.

Es cierto que el símbolo tiene una parte irracional, inconsciente; pero también tiene una parte consciente, racional.

Es un híbrido. Puede unir razón y emoción. Sirve de puente. Los que el símbolo une se unen en un límite, en su límite.

El símbolo es ese límite, y como el hombre es el límite del universo,⁷⁹ es también un símbolo.

El símbolo sirve de límite, pues queda la fractura donde se amarran las dos partes, donde se toca con él la otra parte que pide y le hace falta.

El símbolo acerca, reúne, brinda lo que hace falta, consigue lo que se echa de menos. Aglutina las creencias, organiza las razones.

Es lo propio del hombre. Hasta puede entenderse todo el rechazo que hoy existe de la metafísica como una venganza de la historia (un regreso de lo reprimido) por todo lo que la modernidad ahogó o quiso apagar del impulso simbolizante del hombre.

El hombre está dimensionado por la realidad y la simbolicidad, por la ontología y la simbología.

El símbolo no sólo tiene razón, da razón.

Hace que nuestros rituales no sean repeticiones neuróticas.

Da un sentido positivo y rico, relacional y vinculante con los demás.

El símbolo puede ser más importante para el hombre que la realidad misma, así como la imaginación puede ser más fuerte que lo que existe.

En la modernidad predominó la referencialidad, lo ontológico crudo; en la posmodernidad se va hacia el solo sentido sin referencia, a lo simbólico crudo; ninguna de las dos alternativas es viable; tiene que recuperarse la simbolicidad en la misma ontología, y la ontologitud en la simbología misma.

El símbolo es ontológico y el ser es simbólico. El uno se completa en el otro.

⁷⁹ Según la idea de los antiguos, medievales y renacentistas, que veían al hombre como el compendio, horizonte y límite de toda la creación.

Capítulo VIII

EL VUELO DE LA RAZÓN SIMBÓLICA O CÓMO REMONTAR LOS LÍMITES DEL SENTIDO EN EL FENÓMENO ARQUITECTÓNICO

I. IDEA

El símbolo hace saltar los límites del sentido. Así pues indagando en los límites de la racionalidad, y también de los límites del sentido, así como de la función superadora que respecto de ellos tiene el símbolo, se ha dicho que los límites de la racionalidad son los límites del sentido.⁸⁰

Ahora si se adopta como límite de la racionalidad y del sentido el símbolo y el icono, extrañamente, el símbolo es el límite, pero también es lo que prolonga la fuerza de la que ya carece la razón para hacer llegar a eso que deja desconocido.

Lo que la razón logra concebir, el símbolo y el icono lo fortalecen más allá de ella.

Es, por lo tanto, no un límite negativo, sino positivo, que llega a señalar e incluso a permitir el camino.

La analogía es reconocimiento de limitación, y el icono tiene la misma característica del símbolo de permitir el paso a aquello que no es alcanzado por la razón propiamente dicha.⁸¹

Son dos búsquedas del límite, que es el límite proporcional y el límite analógico, que se da entre la presencia o unión y la ausencia o escisión que conlleva el símbolo.

Es curioso y sintomático encontrar que una tradición (la de Ch. S. Peirce) llama "icono" a lo que otra (la de Cassirer, Ricoeur, etc.) llama "símbolo".

Así, aunque la razón tiene límites, el símbolo y el icono los traspasan, conducen más allá de ellos. Claro que llevan a otro tipo de saber, más intuitivo, pero que no se desconecta completamente de lo racional; sólo es más complejo y completo.

⁸⁰ P. F. Strawson, *Los límites del sentido*, Madrid: Revista de Occidente, 1975.

⁸¹ J. Manzano, "Transitando por el límite", en *Anthropos*, 4 (nueva edición), 1993, pp. 40-47.

Son nombres diferentes, pero las cosas son iguales, ya que les adjudican las mismas propiedades de hacer pasar de lo aparente a lo oculto, de lo accidental a lo esencial, inclusive del fenómeno al nómeno.

2. LÍMITES

Hablar de los límites de la racionalidad no significa abandonar toda racionalidad, sino solamente eso: tratar de señalar sus límites. Hasta para señalar los límites de la racionalidad se necesita de la razón.

Ella es la única que puede trazarlos. Podrá parecer un círculo vicioso, pero no es así; antes bien, es uno de los círculos menos viciosos; virtuoso.

Es como el caso del fundamento de la razón: si se fundamenta en ella misma, hay circularidad; si se fundamenta en algo distinto, tiene su base en algo que no es racional.

Pero hay que decir que se fundamenta en ella misma, esto es, en su propio carácter reflexivo; y, al final de esa reflexión, resulta algo distinto.

Así, puesto que no hay identidad proposicional (esto es, proposiciones idénticas) al principio y al final, no hay circularidad.

Esto indica, una concepción de la razón distinta de la que tuvo la modernidad, que quiso defender una razón omnicomprendiva y casi todopoderosa.

Poco a poco y cada vez más, la razón ilustrada ha tenido que reconocer y aceptar sus límites.

Está, por ejemplo, el modelo aristotélico de la razón, que no tiene esas pretensiones. Que no significa abandonar todo tipo de racionalidad, se trata de recuperar esa racionalidad limitada, limítrofe, reconocerle sus justos y propios límites.

En el camino del señalar límites ya se ha recorrido un buen trecho, por ejemplo, Eugenio Trías, quien ha vertebrado su última filosofía como un pensar del límite y en los límites, para traspasar los límites.

El símbolo y el icono son los límites del sentido, porque son los límites de la racionalidad. Pero son también los que darán la posibilidad de transgredir y trascender esos límites (para llegar a lo que está más allá de la razón, esto es, lo intuitivo, lo interpretativo, como lo son la metafísica y la religión).

Por eso habla de una lógica del límite y se puede hablar en él de una metafísica del límite.⁸²

El pensar analógico es un pensamiento del límite, se da en el límite analógico donde se tocan dos realidades distintas, a veces encontradas, contrarias, pero que se pueden unir al límite.

Nicolás de Cusa hablaba de la unión de los contrarios en el límite, y Ch. S. Peirce hablaba del encuentro con la verdad en el límite; así parece que la intuición de que hay una realidad, hay una verdad, pero son infinitas; no son para intelecto finito, sino para un intelecto infinito como el de Dios; pero el limitado intelecto humano puede acceder a ellas de una manera limitada, es decir, en el límite mismo de su encuentro.

Por eso el símbolo y el icono son la salvación de los limitados de la razón que son los humanos. Son los que ayudarán a recuperar lo que se pueda alcanzar de racionalidad, con una razón limitada y finita.

Con respeto por el enigma y el misterio, son los que ayudaran a salir de la sinrazón y del sinsentido, y servirán de transporte, para recuperar lo que de razón y de sentido se ha dado.

⁸² el mismo, *Los límites del mundo*, Barcelona: Ariel, 1985; el mismo, *La lógica del límite*, Barcelona: Destino, 1991.

3. ICONO Y SÍMBOLO

Uno de los autores que ha llegado a la metafísica por la noción de límite, que es otro nombre de la analogicidad y la iconicidad, ha sido precisamente Eugenio Trías.

Él mismo ha expresado que la metafísica tiene que ver con la armonía del mundo a veces no captada por todos, como decían los pitagóricos de la música de los astros, que era una música que no oía sino quien pasaba por la visión.

Por eso Trías pasa de una estética de la armonía a una estética de la luz. Dice el propio Trías: "Hay un cambio de frente, y de Pitágoras y Platón paso a Plotino y a las grandes tradiciones de la mística de la luz, del icono, donde la percepción visual se pone en primer término.

Donde la luz está más presente".⁸³ Precisamente junto a la mística de la luz se desarrolló también una metafísica de la luz.

Y ya aquí Trías habla de una mística del icono, una mística icónica, la cual debe acompañarse de una metafísica del icono, una metafísica icónica, esto es, una metafísica que se nutra del símbolo, que llegue al nivel de lo metaempírico por virtud de la simbolicidad.

Que realice su abstracción a partir de lo simbólico, que ya es una abstracción realizada por la cultura.

El símbolo/icono hace pasar a algo distinto, más rico en significado, con frecuencia a algo superior; como de lo sensorial a lo conceptual, de lo empírico a lo formal, de lo particular a lo universal, o de lo corporal a lo espiritual.

Es un conocedor, que hace pasar de lo aparente y ordinario a lo oculto y extraordinario.

En este sentido, el símbolo también hace obtener un conocimiento parecido al científico, es decir, insta al humano como buscador de un saber causal, sólo que a posteriori, obtenido a partir de los efectos.

Y también hace universalizar; esto es, alcanzar el conocimiento de lo universal, pero a partir de lo individual, y respetando las condiciones de individualización que tiene, esto es, respetando las diferencias.

⁸³ F. Arroyo, "Eugenio Trías. La metafísica", en *Lafunesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Barcelona: Crítica, 1993, p. 261.

Esto se corresponde con la analogía, con el pensar analógico que, según Santo Tomás, es *a posteriori*, a diferencia del argumento anselmiano, que es *a priori*, el cual es llamado "ontológico", pero es más bien epistemológico, y visto como el paso de los efectos a las causas, no sólo en el caso de pasar de las creaturas a Dios, sino también de unas creaturas a otras; lo cual hace ver que el símbolo o icono es el que mejor da ese paso de analogía.

De hecho, dada su condición analógica, el símbolo efectúa una abstracción imperfecta, como la de todo lo analógico; imperfecta porque logra un concepto unitario que no prescinde de las diferencias de los particulares de los que ha tomado inicialmente.

Respeto la diferencia, por eso se trata de una universalidad imperfecta, deficiente, pero suficiente para dar el conocimiento de algo en universal.

He dicho que el símbolo tiene metonimicidad.
Pero también tiene metafóricidad.

El símbolo tiene como uno de sus vehículos principales la metáfora; se presenta sobre todo en metáforas, las cuales a veces tienen el poder de dar a conocer en un instante lo que el pausado y lento raciocinio tarda en llevar a la comprensión.

Las metáforas también brindan conocimiento.

Ellas tienen, al igual que la metonimia, un poder analógico e icónico de remitir a lo que está más allá del límite fenomenológico, exploran al ser hasta su fundamento último.

Es éste un fundamento que no se posee por completo, que no se tiene ni se capta en plenitud; pero es un fundamento que está allí, que se consigue y al cual se apunta, y no con un argumento trascendental, sino de manera directa, sólo que en el límite.

Es tocado en el límite, en el límite analógico; pero es tocado, aunque sea de esa manera sólo analógica.

Por eso es un fundamento que se esconde, que se resiste a ser expresado, a ser manifestado con la racionalidad.

Esconde sentido, y se da a la captación comprensiva de la intuición.

Casi adivinado, casi solamente insinuado, se presenta con cierta precariedad, con tintes de enigma y cifra; pero es alcanzado por la iconicidad del símbolo.

El símbolo es el que mejor revela el fundamento, que está en el ser, casi en el misterio, con mucho de mito y de poesía.

Tales cosas parecen ser opuestas, pero también en el límite se juntan.

4. LOS OPUESTOS EN EL LÍMITE

Primero son los ojos que miran, luego el narrador, el poeta que de algún modo dice, da nombre. Luego el tema del nombre.

El icono es el que orienta la mirada.

Después de la mirada aparecen los otros, porque siempre es mirada de los otros o hacia los otros.

Y con ello el límite se ensancha, se abre sin romperse, para dejar pasar de manera muy sutil, casi imperceptible, a una captación más plena de la realidad.

De hecho, muchas artes se conjuntan en los límites de la iconicidad, que tiene esa capacidad de aglutinar y de iluminar.

Lo simbólico da sentido, aunque deje la significación, significado o referencia en la penumbra.

Pero es una referencia icónica, analógica, limítrofe, de penumbra, no de obscuridad total. Se sugiere, se señala y aun se postula lo suficiente.

Siempre encuentra en el afán metafísico la necesidad de juntar de alguna manera el decir y el mostrar.

Es un decir que quiere mostrar, es un deseo de decir mostrando y de mostrar diciendo.

Es, sobre todo, un decir que muestra.

Pero como el mostrar es inefable, el decir es muy limitado, carente y en falta.

Por eso se coloca en el límite del decir y del mostrar.

Y por eso no satisface a los que esperan la total mostración o el decir unívoco y sin repliegues.

Tan sólo da un decir analógico, que recupera el mostrar y lo susurra.
Es el icono que dirige con su mirada.

Es un decir icónico, que utiliza la analogía, la parábola, el apólogo.
Sus mismos conceptos tienen mucho de parabólico.

Pero lo suficiente como para aplacar y saciar al pensar que no se ha enredado demasiado en las redes del racionalismo obtuso.

El discurso analógico, icónico, tiene algo de imagen, pero más de diagrama y de metáfora.

Trata de copiar las relaciones de las cosas, da un mapa de las mismas; y nada más.

Así como los diagramas que dan ese sabor a metáfora, y las metáforas se muestran como diagramas muy sugerentes, así también los conceptos analógicos, los de la metafísica, los que intentan hablar de lo que está más allá de la totalidad, o en sus mismos límites, tienen que ser un mapa que es casi parábola, una copia que es casi alusión o evocación.

En el símbolo y el icono sucede lo que también dice Cusa: son el límite en el que los opuestos se unen; son igualmente el límite de las asíntotas de Peirce, en el que ellas se unen, en el que los extremos del sujeto y el objeto se tocan, alcanzando la verdad.

Resulta, así, una metafísica hipotética, conjetural, proporcional, es decir, analógica. Y con eso es más que suficiente.

No es el escepticismo de la desilusión de la razón, ni el relativismo de la desilusión de la evidencia.

Es la conciencia del límite. Es la analogía limitante.

Es el límite en el que se unen las dos partes del símbolo, el hombre encuentra el lugar en el que se coloca el conocimiento.

Es el que conecta con la otra parte del símbolo, que es el destino de su envío.

En ese punto, el símbolo hace compartir la alteridad, participar de la diferencia de lo análogo.

Hace entrar como inmigrantes a otra cultura, da incluso la capacidad de amestizarse en ella, de modo que por un mestizaje cognoscitivo se pueda alcanzar cierta comprensión de esa otra cultura a través de ese símbolo suyo que une a todos con ella, y que de otra manera permanecería mudo y desconocido, no susceptible de ser interpretado.

Ese conocimiento del símbolo, que además de vivirlo hace interpretarlo, es una especie de mestizaje, porque tal es la condición del símbolo, por las dos partes distintas que reúne en sí mismo. En su límite.

El mestizaje es una de las metáforas con las que se pueden expresar las funciones del símbolo, el icono y la analogía.

Hay una visión negativa y otra positiva del mestizaje cultural.

En la visión negativa, el mestizaje se da con mucha pérdida, generalmente la padece una de las culturas que se mezclan; por ejemplo, la que ha sido vencida, o la más débil.

5. MESTIZAJE

El símbolo, el icono y la analogía tienen mucho que ver con el mestizaje.

En una visión más positiva, el mestizaje ciertamente implica pérdidas por las dos partes; pero también hay ganancias de las dos y enriquecimiento mutuo.

Tal vez no igual, pero sí de alguna manera equilibrado, proporcional.

El mestizaje es una forma privilegiada de universalización, que no debería consistir en la destrucción de una cultura por otra, sino en un mutuo enriquecimiento, respetando diferencias e idiosincrasias.

No aniquilación de una de las partes; ni siquiera sólo enriquecimiento de una a expensas de la otra, con empobrecimiento de ella, sino conservación parcial y enriquecimiento de la misma.

El mestizo es el análogo, el icono. Y es también el limítrofe, el que hace que se encuentren en el límite analógico dos realidades, como dos razas y dos culturas.

El mestizaje es constitutivo del hermeneuta; su noción, su teoría y su práctica, pueden ser una guía hacia lo complejo, como por ejemplo el barroco.

También el mestizaje es una de las mejores maneras o modelos de pluralizar las culturas sin perder la comunicación o comunión entre ellas y aun cierta universalidad buena, no falsa ni mala abstracción.

Y esto lo da el símbolo, pues el símbolo contiene la capacidad de reunir, de reintegrar. Lo que une es símbolo, a diferencia de lo que desune, que era llamado "diábolo".

Pero el símbolo une sin confundir, no funde en lo confuso, sino que da la posibilidad de acceder a algo distinto de las dos cosas anteriores que reunía.

Cuando una cosa particular sirve para llegar a lo universal, se erige en símbolo.

Así, el símbolo aporta una nueva manera de universalizar, analógica y -como quería Kant en su teoría del juicio estético- ponderada, atenta a lo particular.

Por eso el mestizo es símbolo, punto de unión entre dos o más culturas.

Y, como pronto el mestizaje será universal (al menos cultural, con la globalización), urge que el mestizo sea símbolo de unión con las demás instancias, para que sea posible un válido pluralismo cultural.

Dentro del mismo diálogo, pero más allá de sus límites, el símbolo deja construir un pensar abstracto que no pierde su parte de concreción.⁸⁴

Lo abstracto y lo concreto se conectan en el límite de unión de las dos partes del símbolo.

Se integran en la frontera, como unión de contrarios, y dan ese saber mestizo, oscilante entre el enigma o misterio y la intuición racional que es la metafísica analógica.

6. METAFÍSICA DEL LÍMITE ANALÓGICO

De alguna manera se oscila entre el conocimiento científico y el poético, en una filosofía que acepta la intuición además de la razón, una metafísica que sabe usar también de la poesía, en un realismo poético.

No se niega la razón, se le señalan y reconocen sus límites.

Por ello se abre paso a la intuición, la cual tiene su momento de racionalidad, aunque va más allá; pero no se hunde en lo irracional, así no es como muchas metafísicas "débiles" (humanas, demasiado humanas) que proliferan hoy en día.

Se trata de alcanzar lo inalcanzable (Dios, el espíritu, el fundamento), aferrándolo solamente de manera analógica; doble conciencia: la de que no alcanza plenamente lo que quiere conocer, pero también la de que algo alcanza de él, y con ello es suficiente.

Por lo tanto, en un pensamiento del límite analógico, hay que temporalizar al ser, hacerlo histórico; hay que lingüistizar al ente, hacerlo hermenéutico o pragmático; hay que existencializar a la esencia, para que sea dinámica y viva, no inerte y fría.

Pero también hay que ontologizar la historia, la semiótica, la hermenéutica y la pragmática.

⁸⁴ J. C. Scannone, "Hacia la transfonación comunicativa de la racionalidad económica", en J. C. Scannone - G. Remolina (comps.), *Ética y economía*, Buenos Aires: Bonum, 1998, pp. 161-162.

Esta posibilidad de acceder a una ontología o metafísica del límite la podrán dar el símbolo y el icono, que vienen a ser lo mismo.

El símbolo es una de dos partes que pueden unirse, encaja perfectamente con la otra.

Con todo, a pesar de ser una parte, puede unirse con la otra y forman un todo completo.

Por su lado, el icono es el signo que tiene la extraña característica de que, viendo uno de sus fragmentos, éste remite al todo, hace conocer la totalidad que representa.

Así, el símbolo y el icono, cuando son bien utilizados, pueden tener hasta la capacidad de unir con la totalidad del ser, más allá de los límites del mundo y lenguaje.

Así como el símbolo religioso une con el absoluto, pero de una manera inacabada, así el símbolo metafísico une con el ser, pero de una manera incompleta.

Sin embargo, por naturaleza humana, finita y limitada, eso es suficiente.

7. RESULTADOS

Racionalidad, límite y sentido. Límites de la racionalidad, pero también límites de la irracionalidad.

El sentido se da en los límites, en los límites de uno y otro.

El sentido, hay que decirlo, es un análogo, un mixto, un mestizo, un fronterizo o limítrofe.

El sentido se nos da en los límites en los que se tocan las dos partes del símbolo. Conecta lo particular con lo universal; por lo tanto, contextualiza, que es precisamente situar lo particular en el lugar que le toca dentro del universal.

Y es entonces, sólo entonces, cuando resplandece el universal, cuando surge de lo atemático e implícito, o potencial, y se vuelve actual, temático y explícito. Brinca en el límite donde se cruzan.

Se encabalga, luciente, en las dos partes, creídas irreconciliables, que ahora reconcilia el símbolo con su movimiento unitivo.

Capítulo IX

APLICACIÓN DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA AL FENÓMENO ARQUITECTÓNICO

1. ACOGIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA INTIMAMENTE POR LA HERMENEUTICA ANALOGICA

Hoy, cuando se ha evidenciado la inviabilidad de alguna de aquellas intenciones y la perversa intención de alguna de aquellas voluntades en el diseño arquitectónico, es tiempo de plantear de nuevo ciertas preguntas: ¿la transformación y la interpretación son realmente incompatibles hasta el punto de que el ejercicio de una excluye la otra? ¿la comprensión y la crítica se oponen entre sí? ¿las ciencias -y particularmente las ciencias humanas y sociales- deben ser primariamente instrumentos de intervención?

Desde otro punto del espectro (ideológico) y con otros argumentos, la Hermenéutica se ha visto también denunciada como actividad pseudocientífica y estéril.

Se trata esta vez de los herederos del positivismo, de los programas fuertes de investigación basados en la presunta inmediatez de los hechos y en la posibilidad de que una observación precisa pueda extraer de ellos la verdad única, universal y, por lo tanto, ininterpretable.

La argumentación arquitectónica y los ejemplos se refieren a la antropología, como ciencia que se ha beneficiado del reciente «giro hermenéutico»⁸⁵; pero es preciso señalar que, la exposición resultaría válida para la filosofía, la historia y el resto de las ciencias humanas y sociales.

A diferencia de la Hermenéutica clásica, cuyo fundamento y justificación radican en la necesidad psicológica (individual y colectiva) de integración comprensiva en un cuerpo de verdades y creencias que conforman la tradición cultural⁸⁵, la Hermenéutica analógica tiene su origen en el descubrimiento ontológico de la interpretación y del lenguaje.

Mientras para la época clásica la Hermenéutica es un complemento técnico en el proceso de búsqueda de la verdad, para la época moderna la interpretación es un destino: el lugar en el que se constituye la verdad posible (parcial y episódica) dado que el hombre y el mundo son, desde el punto de vista de la arquitectura de la cultura, conjuntos significativos, formas simbólicas o tramas de sentido en los que coinciden interpretación y lenguaje.

⁸⁵ Ejemplo eminente es el desarrollo hermenéutica de S. Agustín en su *De doctrina cristiana*.

La generalización paradigmática de la Hermenéutica analógica dentro de la obra arquitectónica se asienta en la comprobación discutible de que el mundo y el hombre se constituyen como tales en y por el lenguaje; que no hay nada que no se dé en una trama de sentido arquitectónico que funda y sostenga la realidad hasta el punto de que llegar a ser, es llegar a la palabra, a la imagen o, más adecuadamente, al relato (mythos) constitutivo; que lo real, por lo tanto, se realiza en el lenguaje: es ya interpretación que tolera o exige un acceso hermenéutico analógico.

El trazo teórico que va desde Nietzsche (no hay hechos, sólo interpretaciones) hasta Gadamer (el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje) pasando por Heidegger y Wittgenstein (y sus respectivas investigaciones en cuanto tienden a superar la polaridad mundo-lenguaje) o por el Cassirer de la Filosofía de las formas simbólicas, sienta las bases para una generalización paradigmática de la Hermenéutica; que no aparece por lo tanto como mero método sino como plena cosmovisión o, en palabras de Vattimo, como filosofía de la modernidad (dando al genitivo valor subjetivo y objetivo)⁸⁶.

No se trata aquí de un reduccionismo que elevaría la propuesta arquitectónica a que todo es lenguaje a categoría metafísica; se trata, sin embargo, de consolidar la afirmación de que todo se da en un lenguaje ontológicamente cualificado en una propuesta para el discurso arquitectónico, en hablar de la filosofía de un determinado proyecto u obra, (se dice obra porque esta es creada por el hombre, nunca objeto arquitectónico) a la vez creado y creído, lenguaje que articula y constituye el sentido que mueve las sensaciones del perceptor de estas y se manifiesta como cultura en la cual -y sólo en la cual- se pueden especificar hechos, objetos, acontecimientos y establecer las necesarias relaciones.

⁸⁶ De Vattimo, véase al respecto *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1996.

La arquitectura aparece, efectivamente, como mundo interpretado (Rilke) y el hombre como signo y diálogo (Hölderlin).

La confrontación de hombres y mundos toma forma de la aventura hermenéutica, de interpretación y comprensión. Interpretación y comprensión no son, por supuesto, indiferentes a la observación, a ese lenguaje arquitectónico y a los hechos: aceptando previamente que éstos se recortan sobre una interpretación inferior (que no les priva de su «facticidad» sino que precisamente la concede y la informa); entonces el observador practica la contemplación y se remite a la experiencia asumiendo que tanto la una como la otra se ejercen bajo las directrices (dinámicas y variables) de un ser-sentido-lenguaje constitutivo y fundante, que transmite las sensaciones y emociones necesarias, un código arquitectónico a descifrar.

La arquitectura y la antropología se ven atañidas por la generalización paradigmática de la Hermenéutica, no puede, después de todo, resultar extraño.

Extraña resulta, por el contrario, la reserva que dichas doctrinas han tenido para acompañar en sus respectivos ámbitos de estudio el «giro hermenéutico» que ya, desde finales del siglo XIX, se venía produciendo en filosofía.

En el caso de la antropología, trayectorias como las de Turner, Geertz, Clifford o Marcus han establecido definitivamente tanto la necesidad como la gama de posibilidades de un acercamiento hermenéutico a las culturas⁸⁷.

Cabe preguntar, ¿no es la antropología el lugar idóneo para experimentar la confrontación entre culturas en términos de interpretación y comprensión? ¿no es la antropología, precisamente por exigencias que provienen de su objeto de estudio, el espacio apropiado para percibir la constitución de lo real como realización interpretativa, como experiencia arquitectónica? ¿no está obligada a salvar la evidente distancia entre las distintas culturas a través de un ejercicio de interpretación?

La arquitectura se ha construido, como episódico o permanente encuentro entre culturas'. No tanto como descubrimiento y exposición de una cultura, sino, cuando menos, de dos: la cultura del observador (el arquitecto) y la cultura observada.

El relato del arquitecto, sus constataciones, sus valoraciones, sus silencios y extrañezas, su misma «curiosidad científica» vienen sugeridas por la cultura que nos constituye, la propia voluntad de saber, el «hecho» de ver en el nativo un hombre de cultura diferente, el interés en componer un texto en la obra que revele la «verdad» de la cultura observada, son actividades, intenciones o intereses que tienen su fundamento en la cultura que nos conforma.

⁸⁷ De la extensa bibliografía de los citados autores mencionamos tan sólo obras de obligada consulta para el tema: Turner, V.: *La selva de los símbolos*, Taurus, Madrid, 1984; Geertz, c.: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Madrid 1992; *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994; *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona, 1996.

Así la curiosidad por lo extraño es «natural»; lo cierto es que las formas de reaccionar ante lo extraño y de operar sobre ello son culturales (y van desde la indiferencia -sincera o fingida- hasta la intervención con vistas al sometimiento, pasando por todos los modelos intermedios imaginables de relación e intercambio).

Esta breve constatación es ya una constatación hermenéutica. La conciencia de pertenecer a distintas «tradiciones» (Gadamer), «formas de vida» (Wittgenstein), «mundos» (Heidegger), la conciencia y experiencia de inserción (necesaria y constitutiva) en diferentes universos de sentido es la disposición previa para el ejercicio hermenéutico arquitectónico.

Esta síntesis de experiencia y conciencia -que tal vez sea ajena al universo teórico de las ciencias naturales o exactas- se le impone al arquitecto exigida por su obra de estudio: se enfrenta a lo extraño-humano, a lo que permanece extraño aunque revele orden, coherencia, estructura o sistema.

Diferentes valores, diferentes comportamientos y actitudes, diferentes lenguajes, creencias y modos de vida, diferentes sistemas de producción y gobierno se revelan en la conducta y en la auto comprensión de las sociedades: diferencias que, para ser comprendidas, requieren ser interpretadas y, en el ejercicio arquitectónico hermenéutico, conducidas sin violencia a la matriz de sentido de la que derivan.

Y para ello es necesario -tras el primer efecto de sorpresa, extrañeza o incluso repugnancia, investigar los sistemas simbólicos que anudan el conjunto de los pensamientos y acciones y lo constituyen como tal conjunto; sistemas simbólicos que no disfrazan u ocultan la realidad sino que cifrada mente la desvelan, la exponen en cuanto realidad o mundo constituidos como mundo-del-hombre, como cultura.

Por lo que a la observación respecta, cabe señalar lo siguiente: toda actividad observada -sobre todo en aquellas actividades que, por su reiteración e importancia, requieren el título de costumbre y se convierten así en categoría cultural-, tiene sentido en el universo cultural en el que se produce.

Cabe suponer que la globalización acelerada de los mercados, políticas y comunicaciones, acelerará un proceso de parcial homogeneización cultural (que sin duda provocará nuevos problemas y nuevos conflictos).

Opera aquí lo que, en honor a otro principio, se puede denominar «principio de relación suficiente»⁸⁸: tal principio exige entender los actos como partes de una conducta, de un modo de ser o estilo individual y colectivo.

Cada acto, a primera vista incomprensible, ocupa entonces su lugar en un rompecabezas que lo hace no sólo inteligible sino, en ciertos casos, inevitable: sacar una mesa de una casa practicando un hueco en la pared puede parecer una conducta absurda cuando la casa tiene puertas y ventanas.

La mera observación constata tal absurdo, tal comportamiento «manifiestamente irracional»; la disposición hermenéutica prefiere conocer el sistema de creencias que legitima tal acción, el universo simbólico en el que la acción no sólo tiene sentido sino tal vez un sentido eminente.

No se trata de multiplicar lo arquitectónico.

Se trata tan sólo de mostrar que en el terreno de las ciencias humanas y sociales -particularmente en el ámbito de la antropología- la observación no termina con la mera percepción de comportamientos y su cuidadoso registro. O, lo que es lo mismo, que una cultura no puede ser fotografiada, inmediatamente percibida.

Observar una cultura es observar un estilo, es decir, una trama de relaciones cuyo sentido remite a un sistema simbólico: a la tradición que constituye la conciencia de hombre y mundo, que establece divisiones entre lo real y lo irreal, lo justo y lo injusto, la virtud y el pecado; que legitima determinadas conductas y jerarquiza el valor de los comportamientos.

El interés de la Antropología Hermenéutica Arquitectónica, por los sistemas simbólicos radica, en el marco en el que se constituyen los valores y comportamientos básicos de un grupo, los que legitiman las conductas, intensifican o disuelven los conflictos, generan identidad y diferencia.

El conocimiento comprensivo de otras culturas, sociedades, idiosincrasias, no conduce a la indiferencia: más bien al contrario, agudiza el sentido crítico y dota a la crítica arquitectónica de fundamentos múltiples.

⁸⁸ Principio que podría ser compartido por el estructuralismo (cfr. Lévi-Strauss, e.: *Anthropologie structurale*, Plan, Paris, 1958) y por el funcionalismo (cfr. Malinowski, B.: *Una teoría científica de la cultura*, Sarpe, Madrid, 1984, pp. 47 ss.). Nuestra perspectiva entiende, sin embargo, la relación como *relación simbólica* o de sentido.

Son los sistemas simbólicos los que dicen, reflexiva y transitivamente, en arquitectura, lo que un grupo humano es, lo que quiere, puede, sabe, debe y espera.

Por ello la urgencia del comprender.

Por ello la comprensión antecede y debe anteceder al ansia de juzgar; a la siempre presta disposición a criticar o a la voluntad de transformar.

Resta algo. Comprender los diferentes sistemas culturales, comprenderlos desde sus universos simbólicos, no significa decir que todos son «iguales» sino, por el contrario, que son distintos.

No significa tampoco aceptar.

El caso es que la Antropología Hermenéutica no pone en peligro la capacidad de juicio o el sentido crítico: no dice que no se juzguen las categorías culturales sino que, por el contrario, muestra que solo se puede juzgar desde esas categorías culturales.

Y que es buena cosa estar consciente de ello, y perder ciertas seguridades.

Así que quienes siguen levantando monumentos a la ignota naturaleza humana malentienden el problema antropológico, socio histórico y filosófico: la n (incógnita naturaleza) se da siempre culturalizada; el ámbito de planteamiento del problema humano es el de la diversidad cultural y el de la posibilidad -real o imaginaria- de aproximación entre culturas.

Y en ese nivel es en el que hay que preguntarse al respecto de los universales antropológicos (presuntos, hasta que no se demuestre lo contrario).

Ni cabe presuponerlos, ni cabe atribuirlos a la n incógnita: tal vez quepa buscarlos entre el denso ramaje de los diferentes sistemas simbólicos.

Tal vez haya que inventarlos (donde inventar no significa crear de la nada sino invenire, hacerlos venir de su lugar de procedencia).

Tal vez -dejar todas las posibilidades abiertas- haya que olvidarlos y operar con entidades, reales o imaginarias, menos ambiciosas.

«Quedaré cautivado por los componentes culturalmente específicos, estudiaré con atención los procesos de raciocinio y caeré de bruces sobre los sistemas simbólicos.

Todo eso no hace desaparecer el mundo; al contrario, lo expone a la vista⁸⁹.»

La declaración de Clifford Geertz, decidida, vale como programa de una Antropología Hermenéutica, por lo menos en cuanto localiza los objetivos: componentes culturales específicos-procesos de raciocinio-sistemas simbólicos; que no son, efectivamente, cortinas que ocultan el «mundo verdadero» sino los legítimos escaparates en los que los diferentes mundos se exponen.

En otras palabras, un mundo es siempre una comprensión, un universo simbólico que a su vez hay que comprender y, por lo tanto (ya que la comprensión no es inmediata, empática o contagiosa), hay que interpretar.

⁸⁹ Geertz. c.: *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 212. 12

Y se exponen en un doble sentido: se manifiestan y se arriesgan a la confrontación.

Tras los pasos de Nietzsche, Cassirer, Heidegger, Wittgenstein o Gadamer se ha comprendido que no hay un mundo, sino una pluralidad de mundos: tantos como lenguajes.

Y se aprendió que la vía de acceso a los diferentes mundos es hermenéutica. El trabajo del arquitecto consiste en una comprensión de segundo nivel, comprensión de comprensiones.

El arquitecto se encuentra, con mundos interpretados que se le ofrecen como texto, relato o leyenda: material susceptible de lectura, traducción y re-interpretación. Esto y no otra cosa son las culturas.

Ahora bien, las expresiones texto, relato y leyenda han de ser entendidas en su significado más profundo y radical.

Aluden al universo simbólico en el cual un grupo humano se reconoce como tal, conoce el entorno real e imaginario y se constituye así en cultura.

Se trata, efectivamente, del mythos como soporte e intensificador de conductas, valores y comprensiones: como articulación del sentido.

Y precisamente en la comprensión del sentido radica el interés de la Hermenéutica Arquitectónica desde sus comienzos: el sentido de las verdades y los valores, de las prohibiciones, de las devociones, de los rituales.

De aquí la necesidad de dirigirse al universo simbólico como lugar privilegiado en el que se configuran y transforman las imágenes de sentido que coagulan conocimientos, intereses y fantasías, conforman la identidad y constituyen la conciencia (y acaso el Inconsciente) de un grupo humano.

No consiguen entender estas líneas de pensamiento que la complejidad cultural - tanto diacrónica como sincrónicamente considerada- difícilmente tolera explicaciones reduccionistas del tipo de la «determinación en última instancia».

El universo simbólico no se explica -en cuanto a su origen y despliegue- desde la estructura económica (la presión demográfica, o ecológica...).

Y, lo que quizá sea más importante, el simbolismo cultural no se comprende por referencia única a presuntas causas externas.

No se trata de un mero argumento de fuerza: todos los trabajos de antropología hermenéutica y antropología simbólica coinciden en mostrar la autonomía del universo simbólico.

Entiéndase bien: autonomía no quiere decir independencia.

En una cultura todos los mecanismos están interrelacionados formando un tejido en el que apenas es posible discernir causalidades unívocas y si, por el contrario, apreciar interdependencias (que pueden darse en la forma del refuerzo pero también del conflicto) entre los distintos vectores fundamentales.

Por todo esto, la alternativa teórica válida no consiste en reducir sino en intentar comprender: no reducir todos los vectores que conforman la cultura a una causa única sino respetar la complejidad cultural y comprender el conjunto.

La breve exposición de un ejemplo puede contribuir a esclarecer la perspectiva que aquí se propone.

Por dos razones se elige el «caso» Maya, primero, porque ha sido objeto de estudio para las más diversas corrientes antropológicas arquitectónicas; segundo, porque alguno de los usos de la cultura Maya -el sacrificio humano masivo, el canibalismo- se sitúan en el extremo de lo incomprensible, inexplicable e intolerable desde nuestra cultura y desde nuestra racionalidad.

El juicio que merece el comportamiento Maya parece casi evidente: pero ayuda poco a comprender el fenómeno⁹⁰ y las aproximaciones racionalistas se han revelado profundamente insatisfactorias.

Y es que el enigma de la invencible ferocidad Maya no admite explicación si no es teniendo en cuenta el universo simbólico, la trama mítico-religiosa en torno a la cual se gestó una identidad colectiva y un sentido de misión sagrada que hicieron del pueblo guatemalteco una máquina de guerra y convirtieron a su capital, Tikal, en un macroaltar sacrificial.

El episodio histórico es más o menos conocido: en un lapso de tiempo relativamente breve, un pueblo pequeño y débil en comparación con las fuerzas existentes en la zona de la actual Centroamérica conquistó un imperio a través de una serie ininterrumpida de guerras expansivas.

El pueblo Maya, se mostró particularmente feroz.

Tanto los documentos históricos como los datos arqueológicos prueban que el sacrificio humano y el canibalismo fueron practicados a escala desconocida en otras latitudes: cálculos actuales ratifican que en una sola ceremonia pudieron ser sacrificados 15.000 prisioneros, cifra realmente impresionante.

Los mismos cronistas describen, no sin horror pero con notoria corrección, las ceremonias sacrificiales y los festines caníbales consecutivos.

Pero como pueblo acogen la sagrada misión de ayudar a éste en su permanente lucha contra las fuerzas de la oscuridad: la solidaridad de grupo que confiere el hecho de ser hijos de la divinidad se completa entonces con un sentido misionero que consiste en contribuir con su comportamiento a la victoria de la luz y el consecuente mantenimiento del orden del universo.

Ahora bien, así como los dioses favorecen la victoria militar del pueblo Maya, así también exigen ser alimentados y fortalecidos para su lucha permanente: y su alimento es la sangre humana.

El universo simbólico maya se asienta, por lo tanto, en una particular idea de colaboración entre hombres y dioses, para la cual la victoria militar y el sacrificio humano son absolutamente indispensables. Y el canibalismo que sucede al sacrificio no se explica proteínica sino ritualmente: se trata de canibalismo ritual, se trata de una comunión eucarística en la que hombres y dioses comparten alimento y ganan fuerzas para continuar la lucha.

⁹⁰ Se insiste en que comprender no significa «disculpar» ni «perdona,,>; actitudes que, por otra parte, no vienen al caso.

Con todo esto se muestra que la presunta «pasividad» del nivel simbólico es un error de apreciación.

El universo simbólico es eminentemente productivo: produce sentido.

Y de la misma forma que una cultura no puede prescindir de los alimentos y mercancías que se producen en el nivel económico y no se entiende sin las estructuras de organización que se producen en el nivel político, tampoco puede prescindir del sentido que se produce en el nivel simbólico y solamente en él. y aún sin mitigar la importancia de una antropología económica o de una antropología política, ambas necesarias, se puede afirmar que la posibilidad de comprensión de un complejo cultural radica fundamentalmente en la interpretación del universo simbólico: puesto que en él se expresa la cultura como mundo o forma de vida, en él se dice y se celebra la identidad y el sentido del grupo y en él se dan cita las convicciones y sensibilidades básicas que explican las decisiones y voluntades conscientes que interactúan en el nivel político.

La Antropología Hermenéutica fija su atención en los sistemas simbólicos porque en ellos las culturas se exponen; y con ellas los hombres y los mundos.

Son los sistemas simbólicos los que dan cuenta de procesos de raciocinio, criterios de verdad y escalas de valor: de todos cuantos son y han sido.

Una gama extensa de mundos reales (imaginariamente constituidos⁹¹) que sin duda no agota la nómina de mundos posibles.

Y comprender esos mundos es un ejercicio importante, no sólo para satisfacer la curiosidad intelectual característica de nuestra cultura, sino para retornar a nosotros mismos con una mirada diferente.

No se trata de abonar la nostalgia por los paraísos perdidos. Precisamente la antropología dentro de la arquitectura muestra que no hay tales paraísos.

Se trata más bien de apreciar que cada cultura produce sus formas de verdad (y, consecuentemente, de error) y de virtud, su arte y su economía, su sensibilidad, pero también su miseria, su horror.

⁹¹ Véase al respecto de la constitución imaginaria y de las relaciones simbolismo-sociedad Castoriadis, c.: *La institución imaginaria de la sociedad* (2 vols.), Tusquets, Barcelona, 1983.

Se trata de ver cómo cada cultura narra y escenifica la condición humana de forma diferente, generando figuras distintas que para nosotros resultan «exóticas».

Y se trata también de apreciar, por comparación, el propio exotismo: el de los usos y costumbres, el de las verdades y los valores, el del simbolismo compartido.

La Antropología Hermenéutica acomete una tarea fundamental; que consiste en mantener la tensión entre los parámetros culturales propios y los ajenos, o, lo que viene a ser lo mismo, entre universalidad y particularismo.

Consciente de sus pre-supuestos, prefiere no imponerlos sino exponerlos.

En el fondo se está operando la extensión teórica de un principio ético que se ha elaborado en nuestra propia cultura: en todos los niveles de la experiencia se prefiere ser comprendido con anterioridad a ser juzgado.

Esta preferencia -cultural, como todas- se halla a la base de una teoría que estima que la comprensión es, no sólo anterior al juicio, sino condición indispensable del juzgar.

Al mostrar el carácter cultural y simbólico de la «imaginación moral», al confrontar ésta con otras diferentes, tal vez se pierda ese tipo de certidumbre que es la antesala del dogma.

Esta entonces claro que la tarea de la Antropología Hermenéutica, de la Hermenéutica Simbólica, no se agota en la exaltación de la diferencia o en la contemplación -interpretativa y comprensiva- de la diversidad.

Pero las vías que con una investigación de este tipo se abren no pueden, todavía, ser anticipadas.

Se conoce y se acepta el punto de partida; no se sabe, sin embargo, qué direcciones se inaugurarán en el recorrido.

Y en ello, precisamente, radica el interés, que en el diseñador puede originar la experiencia hermenéutica analógica arquitectónica.

El tiempo y el espacio ***mixto***

***Tres bases fundamentales,
definidas en tiempo y relato
con una denominación de
mimesis, como recreación y
representación creativa:***

- ***Prefiguración***
- ***Configuración***
- ***Refiguración***

2. ENFOQUE ARQUITECTÓNICO HERMENÉUTICO ANALÓGICO DE LA MEMORIA

Basado en los escritos de Paul Ricoeur, donde habla del espacio arquitectónico como realidad material “inteligible”.

Al hablar de memoria, lo primero es relacionar la memoria con la narratividad.

Aristóteles decía en su texto: De la memoria y de la reminiscencia, que adopta a su vez las observaciones (las de Teeteto de la ciencia, de Platón), que conciernen al eikón, la imagen: hacer presente la ausencia, hacer presente lo ausente; al igual que la noción que distingue dos tipos de lo ausente: lo ausente como algo simplemente irreal, que sería prácticamente imaginario, y lo ausente, que ha sido, lo de antes, lo anterior, el proteron, para Aristóteles, la marca distintiva de la memoria en cuanto ausencia se trata, entonces, del hacer presente simples fracciones del tiempo universal y del espacio geométrico.

En arquitectura el tiempo del relato se despliega en el punto de ruptura y sutura entre el tiempo físico y el tiempo psíquico, este último descrito por San Agustín, en sus confesiones como distendido, como un estiramiento del alma, entre lo que él llama el presente del pasado, la memoria, el presente del futuro, la espera y el presente del presente la atención.

El tiempo de relato es pues, una mezcla de tiempo vivido y de tiempo cronológico, en las bases del tiempo narrativo está esa mezcla del simple instante, que es un corte en el tiempo universal, y el presente vivo, donde no hay más que un presente: ahora.

Asimismo, el espacio construido es una especie de mezcla entre lugares de vida, que envuelven al cuerpo viviente, y un espacio geométrico en tres dimensiones en el que todos los puntos pueden pertenecer a cualquier lugar y en lugar de vida, el sitio.

La ciudad y la arquitectura son relatos que se conjugan en el pasado, el presente y el futuro. Paul Ricoeur, habla del “trabajo de la memoria”, es este filósofo el que con su pensamiento marcará el camino que llevara a un claro en el bosque como diría Heidegger.

Pero el relato sobreentiende a la narración, que se define a sí misma como interpretación. Ricoeur expone sus memorias que vivifican para siempre el pasado del nuestro presente.

Una figura sugerente es la del “aprendizaje sin armadura” como disposición de humanos y entidades al diálogo continuo en un entorno social, biológico y físico que busca propiciar un comportamiento inteligente en la producción del cambio como recurso estratégico para preservar el equilibrio, ello corresponde a una sociedad de aprendizaje equilibrada que pone su acento en cómo evolucionar el aprendizaje en diferentes niveles de complejidad (del individuo a la sociedad) y en asegurar realidades del aprendizaje interactuando ecológicamente.

3. EL USO DE HERMENEUTICA ANALOGICA EN COMUNIDADES DE APRENDIZAJE DE LA ENSEÑANZA ARQUITECTÓNICA

Señala Jan Visser, fundador del Learning Development Institute que aprender no es lo que se piensa sino más bien un proceso que ocurre en una comunidad de personas o entidades sociales que comparten una visión.

Por su parte, una comunidad de aprendizaje tiene una visión y una disposición: la visión orientada al cambio y la disposición de aprender.

La comunidad de aprendizaje está dispuesto de modo permanente para interactuar constructivamente con su ambiente, es una comunidad abierta.

El aprendizaje se apasiona al cambio, es su premisa esencial, porque el cambio conlleva al desarrollo; comienza nueve meses antes de nacer y dura hasta la muerte (y aun más allá si se asume que está dotado de trascendencia).

Su ocurrencia se da en contextos diversos, con múltiples dimensiones, por individuos y entidades sociales en colectivos compartidos.

Sin embargo, en la actualidad existen razones para repensar el aprendizaje entre los que destacan el ritmo explosivo de cambio y un régimen de complejidad creciente; en un contexto educativo, ello obliga la adopción de una visión 'hermenéutica y analógica' del aprendizaje: es un todo (holístico) en proceso de continua de cons y reconstrucción, ocurre como actividad social y dialógica que caracteriza individuos y entidades sociales y permite interactuar con el cambio reconociendo la complejidad.

El estudio de la hermenéutica analógica debe ubicarse en una perspectiva que se origina en la antropología filosófica o filosofía del hombre, debe abordarse desde la hermenéutica porque ésta hace entender que el hombre es un ser biológico pero también un ser simbólico o simbólico, incluso más simbólico que biológico, un ser en permanente discurrir de la univocidad (lo biológico) a la equivocidad (lo simbólico), porque en ésta reside la creación de cultura.

4. ORIGEN E IMPORTANCIA DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DENTRO DEL APRENDIZAJE DEL DISEÑO ARQUITECTÓNICO

Esta pugna de cultura versus natura requiere de una hermenéutica analógica porque ésta asume la mediación de contextos permitiendo el predominio del símbolo en la cultura, sin desmedro de lo biológico; así, lo hermenéutico acude al rescate de lo biológico.

5. EL HOMBRE SIMBOLICO

Cassirer y Heidegger pelearon porque él último cuestionaba al primero su tesis sobre el símbolo, que es una tesis sobre el amor del hombre por el símbolo, esto es, la simbolicidad como una necesidad de símbolos que lo convierten en un animal simbólico.

Cassirer llega a afirmar que del nacimiento a la muerte el hombre vive rodeado de símbolos, no sólo de signos, sino de signos-símbolos, de «cosas que significan otras cosas».

Pero el símbolo -que significa unión- puede convertirse en diábolo -que significa desunión-; sym-bolon es "echar conjuntamente" y por eso junta, congrega, reúne los fragmentos, combate la soledad; en cambio el dya-bolon, su contrario, desune, disgrega, desvincula, crea discordia, separa a las personas aunque estén presentes.

Sym-bolon y dya-bolon están enfrentados y habitando en el interior del mismo símbolo para manifestarse como ícono o como ídolo; porque cuando el símbolo se vuelve rígido o insostenible es «ídolo» pero cuando es «ícono» remite a la realidad trascendente que representa o a la inmanente o conceptual que se da de modo sensible, contribuyendo así para pasar del significante al significado y del sentido a la referencia no superficial o hasta oculta.

Por ello, en sus funciones antropológicas el símbolo reúne, incuba, da vida y mueve al alma, pero como ídolo distrae para dejar adorarlo y quedarse en el fenómeno, sin llegar a lo esencial, que es al que se supone que debe trasladarse, remitirse.

Ello no significa que el diábolo sea hermano gemelo del símbolo sino su contrario, es el mismo ícono pervertido en ídolo, es símbolo extraviado, que nunca pretende lo que el ídolo, que siempre exige ser adorado y que sólo transtoma al símbolo.

Pero el símbolo tiene dos componentes: el metonímico y el metafórico, mediados por la analogía que los une porque los abraza.

Así el hablar analógico se desdobra en metáfora y metonimia según dijo Octavio Paz y antes de éste Román Jakobson; el símbolo que significa indirecta y analógicamente puede llevar de manera indirecta del fenómeno al nómeno en una transferencia o transgresión, que es lo que significa 'metafórico', junto a una re denominación o regresión que corresponde a 'metonímico'.

Ambos son necesarios porque con uno solo no hay simbolicidad plena o la hay pero mala; como decía Lakan, con la sola metonimia, la más frecuente en la vida, 'la cadena tiene que ser escandida (rota)' pero también la sola metáfora es insuficiente y requiere la metonimia: es preciso no renunciar a ninguna. Tienen que acompañarse en la realidad que es de suyo simbólica, debe ser equilibrada hermenéuticamente analógica.

La función del símbolo no se pierde en la locura porque la metáfora da placer: «sólo el arte hace la vida soportable» según Nietzsche, pero la metáfora sin metonimia se pierde y desorienta, 'divierte', es decir que ayuda en la ruta pero distrae y pierde, por eso se requiere la metonimia, para que la metáfora funcione en la analogía que así reivindica a la metáfora.

6. HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y METÁFORA ARQUITECTÓNICA

No se puede captar el símbolo sin sensibilidad para la metáfora, y ello advierte que en el hombre hay capacidad "metaforizante" o "metaforizadora"; la metáfora transforma el mundo y da realidad, le da sentido a ésta, es una transformación del mundo, es una breve utopía hecha realidad; la utopía es una metáfora sociopolítica y la metáfora una cierta utopía ontolingüística, como cuando un poema transmite su alegría.

Ya Ortega y Gasset decía en "La deshumanización del arte" que la metáfora transmite su alegría porque sustrae a la contingencia y así es una victoria sobre la muerte, a la que encubre y cambia, la metáfora es una extraña facultad de mencionar las cosas porque con ella se designa lo prohibido, según Ricoeur, con el mito se expresa lo terrible, lo que no se puede expresar directamente: la metáfora hace violencia pero una violencia placentera, fluible, disfrutable; es ampliación de límites porque los acepta pero ensancha el conocimiento.

7. DERIVACIÓN DE UNA HEURÍSTICA DIDÁCTICA BASADA EN METÁFORAS

La exposición acerca del origen y naturaleza de las metáforas, resulta inevitablemente densa y da la impresión de resultar incongruente; en realidad se refiere a la necesidad de entender que el uso de metáforas va siempre asociado con el de metonimias y que entre éstas hay una mediación correspondiente a las analogías.

Así pues, la hermenéutica analógica adopta una perspectiva de la condición humana, habla de la naturaleza humana y de su existencia entre una posibilidad avasalladora y una liberadora, lleva lo lingüístico a lo ontológico, lleva de la imposibilidad a la existencia, a la actualidad; hace contingente lo imposible y hasta hace necesario lo contingente, hace universal lo particular; así, da una apertura por medio del símbolo para pasar de la condición humana a la naturaleza humana, de lo simbólico a lo ontológico y nada más, para orientar.

Aclarado lo anterior, ocurre una circunstancia que favorece la producción didáctica con un doble sentido: el creativo y el preventivo; en el sentido creativo, permite la búsqueda inmediata de referencias expeditas, tomadas a partir de contextos avalados y cubiertos por la ciencia y en el sentido preventivo, ofrece una opción de balance en la adopción de referencias, procurando que, ubicados entre la metáfora y la metonimia, esto es en la analogía, se tenga conciencia y percepción con un sentido de proporción en cuanto a la avenencia o desapego de la figura que se escoja.

Lo anterior consiste en postular como hipótesis de trabajo que, antes de entregarse a un afán empírico utilitario para adoptar como recurso didáctico una metáfora, se opte por una actuación heurística que se anime a realizar una búsqueda heurística de casos pertinentes que, en términos de convergencia inherente, permita lograr una formulación didáctica válida, eficaz y con poder detonante.

8. APLICACIÓN DE UN CASO TÍPICO: LA INTERACCIÓN ARQUITECTO - ESTUDIANTE

En el currículum de las carreras de Arquitectura, están incluidas asignaturas que buscan el entendimiento y el dominio eficaz entre el docente y el destinatario de sus conocimientos, esto es, entre el arquitecto y su alumno.

Al respecto, existen lineamientos que en la etapa de promoción, por medio de la cual la relación entre ambos comienza, tratan de establecer una corriente de confianza o de simpatía que se concrete en la preferencia o decisión del alumno por el arquitecto que le ofrece sus conocimientos.

Las metáforas que pueden obtenerse de casos naturales, en particular de las especies predatorias, permitiendo la formulación de una 'metáfora predatoria', donde existe un cazador que debe ser competente para atraer a una posible presa y para tenerla en condiciones de ventaja de modo que pueda convertirla en víctima para cubrir un ciclo vital

Sin embargo, la óptica en cuestión asume que el alumno interesado o necesitado de los conocimientos de un arquitecto se encuentra ya frente a éste y que ello ocurrió porque las fórmulas con que cuenta han resultado eficaces; ello significa que a la pregunta ¿cómo trato a un alumno en potencia para convertirlo en alumno activo? Se ofrecen lineamientos y recomendaciones pero a la pregunta de ¿cómo a alguien anónimo puede el arquitecto convertirlo en alumno en potencia?

El par de preguntas planteadas, constituye un argumento en pro de la eficacia versus la eficiencia, consistente en que lo importante y difícil no es el cómo tratar a un alumno en potencia, cuando se le tiene enfrente para así convertirlo en un alumno activo, sino en que alguien que reúne los atributos de un alumno deseable pero que existe en el anonimato, puede animarse para acudir frente a un arquitecto en calidad de alumno en potencia.

En el reino animal, respecto de los cazadores, la premisa primordial que determina su conducta predatoria es la de 'comer y no ser comido'; al respecto, un primer ejemplo, es la del cangrejo con disfraz, que come peces a los que tiene que atrapar primero.

Cualquiera sabe que el cangrejo es un animal torpe, tanto para nadar como para dominar a sus presas, pues su ángulo de maniobra se reduce a su corta visión y al alcance de sus tenazas, de modo que él necesita que los peces que haya de devorar, primero estén casi enfrente de sus fauces, donde pueda verlos y después cazarlos.

El cangrejo con disfraz, para conseguirlo, engaña a los peces que son su alimento y a los animales mayores de los que puede ser alimento, cubriéndose con hojas o restos de conchas marinas, manteniéndose quieto para pasar desapercibido; así, logra sustraerse a los animales que podrían volverlo su presa y consigue que los peces queden frente a su vista al alcance de sus tenazas.

En términos de metáfora el caso previo vale como referencia para desafiar una estrategia en una micro-empresa, asumiendo que ésta carece de los importantes y cuantiosos recursos de las empresas mayores y, bajo la premisa de no inspirar temor a posibles clientes ('comer') que siempre asumen que ocupar a un arquitecto encarece las construcciones, ni parecer un rival competitivo para las grandes empresas ('no ser comido').

El valor de la analogía en este caso, sirve para moderar el alcance, porque resulta claro que resulta inadmisibles que un arquitecto devore a su alumno como el cangrejo a su presa, pues lo que tiene de mérito como referencia etológica (referente a las costumbres del cangrejo), se diluye y termina en la relación basada en atributos de confianza y respeto, en el orden ético (o sea en la búsqueda del bien común), dándose como ventaja para el profesor que así puede referirse ante sus alumnos ofreciendo una referencia inicial que, de modo conjunto, constituidos como comunidad de aprendizaje, pueden dilucidar juntos.

9. COMPROBACIÓN DE PROCEDIMIENTO PARA EL QUEHACER DOCENTE EN COMUNIDADES DE ENSEÑANZA DE LA ARQUITECTURA

El interés primordial consiste en ilustrar el valor y el alcance de la hermenéutica analógica adoptando metáforas en comunidades de aprendizaje, asumiendo que de modo incuestionable entre profesor y alumnos en el aula se constituyen valores hermenéuticos, tanto por la visión como por la disposición, según se mencionó al principio.

El procedimiento, enumerado de modo conciso por los pasos a seguir, puede quedar en los siguientes términos:

- A. Enunciar explícitamente el objetivo del tema a exponer.*
- B. Redefinir el objetivo en términos y valores arquitectónicos.*
- C. Formular los factores hermenéuticos externos o del contexto.*
- D. Formular los factores hermenéuticos internos antropológicos.*
- E. Enumerar valores históricos*
- F. Enumerar valores de identidad*
- G. Escoger una metáfora entre dos clases posibles, predatoria o simbiótica*
- H. Escoger una metáfora predatoria si se trata de convertir a un sujeto anónimo en un ícono*
- I. Escoger una metáfora simbiótica si se trata de fortalecer las relaciones con una comunidad*
- J. Determinar cómo idónea la metáfora (predatoria o simbiótica) en función de que reúna la mayor cantidad de concordancias con la situación planteada*
- K. Formular una estrategia a partir de valores agregados arquitectónicos que se puedan aludir en la metáfora, de existir esta.*
- L. Convertir en programa de trabajo las acciones a realizarse, incluyendo un estimado de tiempos y recursos para su construcción.*

CONCLUSIÓN:

El tema combina dos principales conceptos, el de hermenéutica analógica y el de comunidades de aprendizaje, por su parte, el cometido de la contribución que se pretende corresponde a la indagación conceptual sobre la interrelación entre ambas, lo que significa que el énfasis se orienta a la asociación que resulta de combinarlas, dando cabida a la posibilidad de que la resultante sea estrictamente novedosa de modo que al igual que las propiedades de la sal (cloruro de sodio) no pueden predecirse a partir de las del cloro ni las del sodio, la 'sal' en términos de instrumentación didáctica que se busca, pudiese resultar en una heurística del aprendizaje que en función de pares de conceptos como metáfora-metonimia, símbolo -diábolo, ícono ídolo ofrezca cauces para el desafío de métodos docentes y 'discentes' (alumnos) que faciliten el aprendizaje a profesores y estudiantes; para ejemplificar el concepto propuesto, se describe su aplicación en la carrera de Arquitectura, presentando la interacción alumno-arquitecto, cuya importancia es primordial en asignaturas como Diseño Arquitectónico usando una metáfora 'predatoria' obtenida en función del comportamiento de animales con instinto de presa, describiendo su consistencia y argumentando su validez en la exposición de la temática aduciendo que la retención del concepto mediante un desplazamiento mental de la metáfora al mismo, resulta expedita en cuanto a su restitución didáctica, ofreciendo mejores opciones de desempeño al requerirse en un medio de ejercicio de diseño arquitectónico.

REFLEXIÓN FINAL

En la actualidad la interpretación analógica se ubica en la arquitectura como arte, buscadora de belleza y no solo de utilidad.

En la investigación, la hermenéutica analógica, analiza numerosas corrientes y escuelas de arquitectura, detectando cuáles de ellas caen hacia el lado univocista y cuáles se inclinan hacia el lado equivocista.

Se tendrá que detectar y evitar los excesos realizados por esas escuelas extremas, y procurar llevar la interpretación en esta línea tan fundamental hacia los terrenos de la meditación, el equilibrio y la proporcionalidad, cosas en las cuales se sustenta la analogía.

Los univocistas se denotan en las tendencias neoliberales, para los que no importa más que la funcionalidad, y a veces se llega a una pérdida extrema de ese ideal de belleza que tiene la arquitectura para sus obras.

Ejemplos de esto se dan en las corrientes del High Tech, el experimentalismo japonés propulsado sobre todo por creadores de Estados Unidos y Japón, que son los países más neoliberales, y también en otros impregnados por la globalización.

La corriente equivocista es sumamente relativista, y se expresa sobre todo en los creadores posmodernos antimodernos.

Estos se ejemplifican en el deconstructivismo, el minimalismo, la Populist Architecture y la llamada Escuela de los Ángeles. En tales movimientos se busca lo desmesurado en tamaño y excesivamente distorsionado, tratando de hacer metáforas visuales.

Hay demasiado vanalismo, vernaculismo, kaitsh y pop. Se cae en los extremos.

Estas corrientes han llegado a nuestro país, por conducto de la globalización, que las ha extendido en forma de modas que se plasman en ambientes donde resaltan completamente descontextualizadas.

Frente a esto, es aquí donde se propone una arquitectura y un urbanismo analógicos, en los que el significado no acabe con el significante, como el univocismo, ni el significante con el significado como el equivocismo.

Hay que conjuntar y equilibrar proporcionalmente ambas cosas, esto es, el funcionalismo y el esteticismo, de esa manera se tendrá un hábitat más humano, más propio del hombre y más apropiado para él.

En efecto, de lo que se trata es de que la cultura no destruya la natura ni vaya en contra de ella (sobre todo la naturaleza del hombre), sino que se tenga una arquitectura más humana, es decir más acorde con lo que es el hombre por naturaleza y le añada el aspecto cultural como complemento bien acordado, no como algo que se desvía de la naturaleza misma y hasta llega a oponerse.

Será la aplicación entonces de la hermenéutica analógica en la arquitectura la que llevará posturas medidas, mediadoras, equilibradas, prudenciales, aunque siempre con algún predominio de la diferencia sobre la entidad, ya que ese equilibrio siempre es complejo.

Además, evitará que el juicio estético quede atrapado en el univocismo reduccionista o se diluya en el equivocismo relativista, ambos son destructores desde los orígenes de la arquitectura, la manifestación de la naturaleza del hombre en la cultura, es producto y resultado del artificio, pero este tiene que ser plasmación icónica de la naturaleza y en concreto, de la naturaleza misma del hombre.

Por fin, la objetividad y la exactitud que se alcanzan a la luz de la hermenéutica analógica en la arquitectura resultan suficientes para tener una interpretación adecuada de una obra.

Esto es ciertamente menos de lo que la hermenéutica positivista desearía tener, pero también ciertamente es mucho más que la hermenéutica posmoderna ha querido alcanzar.

De esta manera la interpretación analógica depura las ambiciones univocistas, relativistas y posmodernas, se dedica a conseguir lo que es dable alcanzar en este tipo de disciplina arquitectónica.

Bibliografía

- A. Gabilondo Pujol, *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid: Cincel, 1988.
- A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid: Rialp, 1992.
- A. Marino, *Eros y hermenéutica platónica*, México: UNAM, ENEP Acatlán, 1996.
- A. Reyes, "La crítica en la edad ateniense", *Obras completas*, vol. XIII, México: FCE, 1983 (la. reimpr.).
- A. Reyes, *La Filosofía Helenística*, México: FCE, 1965 (2da. Ed.).
- Cayetano, *De nomínium analogía*, estudio introductorio y notas, de Vicente Igual Luis, *La analogía*, Barcelona: Publicaciones Promociones Universitarias, 1989.
- D. L. Goriée, "La semiótica triádica de Peirce y su aplicación a los géneros literarios", en *Signa*, 1 (1992).
- E. Trías, *La aventura filosófica*, Madrid: Mondadori, 1988.
- F. Arroyo, "Eugenio Trías. La metafísica", en *Lafunesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Barcelona: Crítica, 1993.
- F. Bianco, "Schleiermacher e la fondazione dell' ermeneutica moderne", en *Archivio di filosofía*, 1968.
- G. Gusdorf, *Mito y metafísica*, Buenos Aires: Ed. Nova, 1960.
- Geertz, c.: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Madrid 1992; *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994; *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Gianni Vattimo, "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", *Trad. Luis de Santiago*, Madrid, Cátedra, 1988.
- H. G. Gadamer, "Retórica y Hermenéutica", en *Verdad y Método*, vol. II, Salamanca: Sígueme, 1992.
- H. P. Grice, *Significado*, México: UNAM, Cuadernos de Crítica, n. 1, 1977.
- H. se S. Victor, *De scripturis et scriptoribus Sacris Praenotatiunculae*, en Migne, *Patrología Latina*, 175, Paris: Garnier-Migne, 1879.
- H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998.
- H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977.

- I. M. Bochenski, "On Analogy", en A. Menne(ed.), *Logico-Philosophical Studies*, Dordrecht: Reidel. 1962.
- I.J. Gerson, *Notulae super quedam verba Dionysij De Celesti Ierarchia*, editado y estudiado por André Combes, Paris: 1940. *Introducción a Nietzsche*. Trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Eds. Península, 1996.
- J. C. Scannone, "Hacia la transformación comunicativa de la racionalidad económica", en J. C. Scannone - G. Remolina (comps.), *Ética y economía*, Buenos Aires: Bonum, 1998.
- J. Cassiano, *Colaciones*, Madrid: Rialp, 1962, t. II.
- J. Manzano, "Transitando por el límite", en *Anthropos*, 4 (nueva edición), 1993.
- K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 19, vol. 11, 1993.
- L. Alonso Shokel- J. M. Bravo, *Apuntes de hermenéutica*, Madrid: Trotta, 1997 (2: ed.).
- L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Paris: Aubier, 1960, 1. I. *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. La retórica como hermenéutica y pragmática*, Barcelona: Anthropos, 1998.
- L. E. de Santiago Guervós, *Tradición, lenguaje y praxis la Hermenéutica de H. G. Gadamer*, Málaga, Universidad de Málaga, 1987; A.D. Moratalla, *El arte de poder no tener razón. La Hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.
- L. M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano: Bompiani, 1989 (2da. Ed.).
- L. Peña, "Contradicciones y Paradigmas: un enfoque para concitante", en M. Dascal (comp), *Relativismo cultural y filosofía*, México: UNAM, 1992.
- L. Peña, *Rudimentos de Lógica Matemática*, Madrid: CSIC, 1991.
- M. Beuchot y A. Velasco, "Hermenéutica, analogía, metonimia y metáfora", *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias. Memoria. Tercera Jornada de Hermenéutica* (1999). México, UNAM., 2001.
- M. Beuchot, "La analogía como instrumento lógico-semántica del discurso", en *Analogía*, México, 1987.
- M. Beuchot, *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*, México: UNAM, 1993.
- M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM, 1997; el mismo, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM, 1998.

- M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*. México, UNAM-Itaca, 2000. (2a. ed.).
- M. Heidegger, *Ser y tiempo*, México: FCE, 1971.
- M.A. Bertmann, "Hermeneutic in Nietzsche", en *The Journal of Value Inquiry*, 7 (1973).
- Mauricio Beuchot, *hermenéutica, analogía y símbolo*, Editorial Herder, México 2004.
- Nicolás de Cusa, *La mirada o el icono*, Pamplona: Cuadernos del Anuario de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1995.
- Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Trnd. Carnen Revilla, Barcelona, Paidós, 2002.
- Nietzsche. Heidegger, Más allá del sujeto. Y la hermenéutica*. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 1992.
- P. Ricoeur, "Filosofía del Lenguaje", en *Revue de la France*, 1978.
- P. Ricoeur, "La simbólica del mal", en el mismo, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, 1969.
- P. Ricoeur, "The Model of the Text. Meaningful Action considered as a Text", en el mismo, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. and transl. by J. B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1983.
- Poltua, Miguel Ángel, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1998.
- Poltua, Miguel Ángel, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1998.
- R. Leclercq, *Historia de la heurística*, México: UNAM (Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, Nueva época, n. 1), 1988.
- R. Panikkar, "Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo", en K. Kerényi et al., *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona: Ánthropos, 1994.
- R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger, Madrid: Tecnos, 1997.
- R.M.Grant, *L'interpretation de la Bible des origenes chrétiennes á nos jours*, Paris, 1967, *Sobre los orígenes de la exégesis alegórica*, H. de Lubac, *Exegése médiévale*, Paris:Aubier-Montaigne,1964, Ilpartie, t.2

S. Agustín, *De doctrina christiana*, I, III, cc. 30-39; en *Obras*, t, XV, Madrid: AC, 1957.

S. Anselmo, *Cur Deus homo*, I, I, c. 18 en el mismo, *Obras completas*, trad. J. Alameda, Madrid: BAC, 1952.

S. Buenaventura, *Reductio artium ad theologiam*, en *Obras*, trad. L. Amorós, B. Aperribay y M. Oromí, Madrid: BAC, 1945.

S. Peirce, "Consequences of Four Incapacities", en el mismo, *Writings. A Chronological Edition* (ed. E. C. Moore.), Bloomington: Indiana University Press, 1984, vol. II.

S. Serrano, *Signos. lengua y cultura*, Barcelona: Anagrama, 1981.

U. Eco (ed.), *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

U. Eco, *Interpretación y Sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992.

W. Benjamín, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus, 1990.

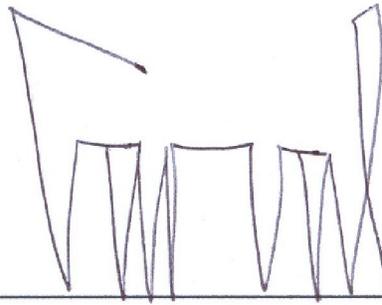
DOCUMENTOS Y REVISTAS

M. Beuchot, "Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autotrecourt", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), XV/3 (1989), pp. 307-319.

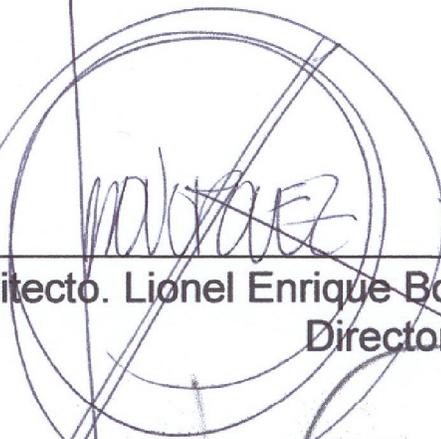
P. F. Strawson, *Los límites del sentido*, Madrid: Revista de Occidente, 1975.

M. Dascal en su artículo "Una crítica reciente a la noción de significado literal", en *Crítica* (UNAM), XVIII/53 (1986).

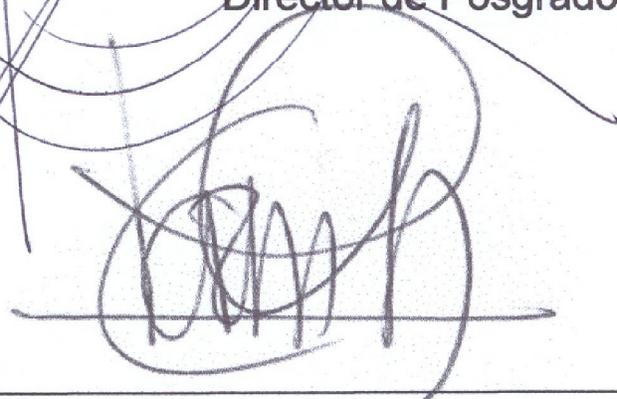
IMPRIMASE



Arquitecto. Carlos Enrique Valladares Cerezo
Decano Facultad de Arquitectura



Dr. Arquitecto. Lionel Enrique Bojorquez Cativo
Director de Posgrados



Dra. Arquitecta. Karim Lucsett Chew Gutierrez
Asesor de Tesis



Arquitecto. Martin Enrique Paniagua García
Sustentante