

NUEVAS JORNADAS DE HERMENÉUTICA ANALÓGICA

José María Enríquez Sánchez
Investigador independiente

Resumen: Crónica de las jornadas de Hermenéutica analógica celebradas en el ISF de Valladolid en octubre de 2010.

Como en años anteriores, de nuevo, el 18 de octubre del año 2010, se dieron cita en el Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, adscrito a la Universidad Pontificia de Salamanca, amigos llegados de distintos rincones de la geografía física y política, e incluso intelectual y emocional, para seguir tratando en mesa redonda la propuesta hermenéutica de Mauricio Beuchot: la llamada “Hermenéutica Analógica”, que no es sino la continuación de un intento encomiable de aproximación al diálogo y el entendimiento. Tiene, por lo tanto, una función mediadora entre nuestra lectura y el texto (entendido ambos actos en sentido amplio), o entre nuestra experiencia y la realidad.

Si ya a estas alturas podemos hablar del gran valor de este joven movimiento filosófico, se debe, fundamentalmente, al firme suelo que pisa, que no es sino su devenir histórico, en cuya tradición se enriquece, hasta las distintas disciplinas que han encontrado en esta corriente, e innegablemente en su autor, un sólido asidero para sus propios desarrollos.

La Hermenéutica Analógica –y estas reuniones anuales, son ejemplo de ello– permite el diálogo abierto y el encuentro de distintas disciplinas y posturas, procurando un prudente lugar de encuentro en su manera de significar, entre el univocismo (la reducción a la predicación única) y el equivocismo (la apertura sin criterio a todas las predicaciones), intentando establecer entre estas actitudes opuestas (el reduccionismo y la inconmensurabilidad), una cierta semejanza que, aunque proporcional, pueda satisfacer ambas propensiones, equilibrándolas mediante el recurso de la analogía y la práctica de la prudencia, que permite, al menos, un primer acuerdo –digamos, también, encuentro– en esta búsqueda del sumo analogado, de donde

todo texto recibe atribución y a lo que todo texto (en sentido amplio) ha de remitir.

Dicha referencia y su grado de fiabilidad estará más cerca de la proporcionalidad propia de la metonimia que aquella otra impropia que es la metáfora. O lo que es lo mismo: la propuesta de la Hermenéutica Analógica, para no caer en los dos absolutos aludidos (univocismo y equivocismo), permite la oscilación entre la referencia metonímica (nunca enteramente propia al original) y el abuso metafórico o alegórico, que nos extravía. La Hermenéutica Analógica, pues, nos ayuda en la búsqueda del sentido literal exigido sin renunciar al disfrute de lo alegórico, propio de cada intérprete.

Rigor y apertura son adjetivos que definen a esta corriente; de ahí el satisfactorio acogimiento que recibe de una u otra tendencia en sus distintas aplicaciones disciplinarias y campos de interés y conocimiento, de la que esta reunión no fue sino una pequeña muestra, si bien significativa. Con lo que decir que la Hermenéutica Analógica es uno de los principales movimientos actuales del panorama filosófico mejicano, sería limitar su importancia, puesta de manifiesto en amigos y adversarios, seguidores y críticos, de todas partes.

Como decíamos, un pequeño (por su número) grupo de éstos, se reunió en Instituto Superior de Filosofía de Valladolid para celebrar una Nueva Jornada de Hermenéutica Analógica, que se abrieron con una conferencia del propio Mauricio Beuchot: "Hermenéutica analógica y Filosofía de la Historia".

1. DE LA HERMENÉUTICA DE LA HISTORIA

Sostuvo Mauricio Beuchot que la Filosofía de la Historia necesita salir de la reducción en la que la han encerrado y que antes tenía de suyo, como era el aprender de las lecciones de la Historia; pero también advertir y conjeturar no sólo por dónde va el futuro sino por dónde debería ir, si queremos que la Filosofía de la Historia nos oriente, como dijera Cicerón, como *magistra vitae*. Con ello también nos podrá brindar algún conocimiento fehaciente de la naturaleza del hombre, encarnada en la propia historia. Para esto puede ser de gran ayuda una historiografía que aplique la Hermenéutica Analógica, evitando tanto el desmedido interés unívoco como el exagerado interés equívoco que acaba por perder el sentido de la historia.

Por lo tanto, fue interés de Beuchot establecer una recuperación de la historiografía filosófica como un decurso hacia el futuro. Y dado que este propósito no se puede acotar a priori, necesitamos una Hermenéutica Analógica que nos dé bastante movilidad como para adaptar las enseñanzas del pasado a nuestro momento propio. Y en este sentido, dijo: "*la Filosofía de la Historia ha sufrido muchas vicisitudes. Algunos ya no la quieren practicar, o la practican a medias, sólo en la parte segura que tiene de estudiar el pasado quedándose en él, sin*

pasar a ver el curso de la historia hacia el futuro. Y, aun en el caso del pasado, se quedan en la dimensión de la referencia, del ajustarse a los hechos, y no van a la dimensión del sentido, a ver lo que ha significado la historia para nosotros”.

Establecida la preocupación, Beuchot pretende una restitución de la Filosofía de la Historia, en toda su amplitud, como materia de enseñanza con vistas a la mejora de nosotros mismos, tanto a nivel individual como social. Para dicho propósito se servirá de la propuesta filosófica de Peirce, quien propone una analogía inductivista, abductiva o abduccionista, hipotética y conjetural, que no cierra el campo a la investigación, al privilegiar así la diferencia, lo que supone un escape de la hermenéutica unívoca, sólo preocupada por la referencia y el sentido del pasado; y de la hermenéutica equívoca, que exagera las posibilidades del sentido del futuro, y especula demasiado, sin tomar en cuenta ninguna referencia o correspondencia con los hechos.

En lugar del inductivismo al que se acerca Dilthey, que es el método que confirma o demuestra, la abducción propone un contexto de descubrimiento. Así pues, la importancia reconocida a Peirce, en este campo, le aleja también de las propuestas de otros filósofos de la Historia como Gadamer, Vico, Kant, Koselleck, Ricoeur y su opuesto Hayden White, quien defendió la posibilidad de hacer una Filosofía de la Historia referencialista (en el sentido epistemológico y ontológico de la misma), tratando de orientarla en su conocimiento de los hechos, que es lo que se supone que debe reportar (olvidando que todos los hechos de los que hablamos ya van interpretados). Por el contrario, Beuchot defiende que no basta con una Filosofía de la Historia referencialista, sino que hay que buscar también en la Historia un sentido antropológico y ético.

Así, sostendrá que *“de lo que ha sido sacamos lo que es, y lo que puede ser. Y buscar el sentido hacia el futuro no es predicción o adivinación, sino vislumbrar lo que tenemos que hacer”*, sobre todo para no repetir errores en la búsqueda de la paz y la felicidad. Esta es la función a que –a su modo de ver– tiene la preservación de la memoria histórica. Y una Hermenéutica Analógica ayudará a ello, *“por la conciencia de ponerse en lugar del otro, hacer un ejercicio de analogía y tratar de comprenderlo”*.

Por otro lado, también podemos ver con una Hermenéutica Analógica aplicada a la historiografía, la marcha del hombre en la Historia, sin exacerbar optimistamente el progreso ni exagerar la decadencia a la manera de Spengler. Y ello porque mediante la Hermenéutica Analógica atendemos a las distintas líneas de evolución y progreso, destacando tanto el adelanto científico-técnico como el humanismo; de tal manera que podamos atisbar el futuro o, por lo menos, estar asomados hacia el porvenir íntegro, que oriente o frene ciertas tendencias. Esa es la fuerza metonímica de la analogía –reconoce el propio Beuchot– que permite hacer abducciones o hipótesis, que más que prever o conjeturar la marcha de la Historia, pueda influir en su cauce.

La parte metafórica de la analogía es la que nos permite redondear ese sentido que le arrancamos a la Historia a base de atender a las relaciones de contigüidad entre los hechos y sus relaciones de transferencia, semejanzas o proporciones. Lo que implica, llevar a cabo un gran silogismo analógico para entender a los que hicieron la historia y sus motivos, pero también para prever o predecir lo venidero, pensando en lo que debemos orientar o reorientar.

De esta manera, la Filosofía de la Historia, cuando considera su meta, no hace simple augurio o vaticinio, sino que habla para alguien y en nombre de alguien, esto es, hace que la Historia se exteriorice, transmitiendo su enseñanza.

De este modo, la parte lógica de la Historia, a saber, su parte metodológica y epistemológica, tendrá que ver con la interpretación de su referencia y su sentido, es decir, de la objetividad que es alcanzable en el conocimiento historiográfico y la coherencia que se pueda tener, e incluso lograr también en sentido ético y político.

2. DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA EN EL DERECHO

En un sentido mucho más actual, con “El derecho desde una perspectiva hermenéutica, analógica y dialéctica”, Napoleón Conde Gaxiola, reflexionaría sobre el papel que puede jugar el derecho en la complejidad del momento presente, presentándolo como instrumento de bienestar y superación de la actual crisis en la que está inmersa la sociedad a nivel global.

Desde hace años, Napoleón Conde ha criticado el enfoque normativista e imperativo del derecho planteado por el positivismo, la teoría de sistemas, el conductismo y demás propuestas que este teórico del Derecho considera absolutistas; pero también contra las tendencias relativistas que, amparadas en la ironía, el postdeber y la metaforicidad, han tendido hacia un Derecho –digamos– ficcional, narrativo y alegórico.

Por el contrario, Napoleón Conde ve en la propuesta hermenéutica de la analogicidad una aplicación viable para seguir pensando el derecho y transformar la sociedad, atendiendo al nexo de la moral, la política y la economía, con el derecho, a fin de no caer en un régimen absolutista, cuando no totalitario, que no sería sino una de las consecuencias de la postura positivista en su rechazo de estos criterios, señalando la prioridad del sistema normativo.

El positivismo, en sus distintas formas (autores) que postulan un Derecho puro no influido por la moral, los valores o la justicia, ni por ningún saber o disciplina, es decir, distante de la economía, la política y la religión, conduce a señalar que las normas existen al margen de la lógica; lo que a juicio de Napoleón Conde supone el férreo dogmatismo de que la razón jurídica sólo admite razones jurídicas; esto es, que las normas están dissociadas de las razones y si éstas llegaran a existir, en todo caso, son de segundo grado o no jurídicas.

Por el contrario, Napoleón Conde argumenta sobre la inviabilidad configurar un sistema normativo al margen de la política, pues en la sociedad de clases todo está en función de la lucha por el poder y el mantenimiento del mismo: *“Un derecho apolítico es tan absurdo como sugerir un vaso con agua sin moléculas de hidrógeno y oxígeno. Es inconcebible la existencia de una constitución, una decisión judicial o un dispositivo legislativo de manera autónoma, neutral e independiente. Todo esto responde a los intereses de una clase social históricamente determinada”*.

Es más, para Napoleón Conde, el Derecho ni tan siquiera está separado de lo ideológico: *“El derecho público de cualquier formación, sea éste penal, administrativo o procesal, responde a una determinada ideología. Es difícil demostrar lo contrario. La clase dominante configura ideológicamente la normatividad que le conviene para establecer su dominio sobre la sociedad. ¿Cómo demostrar lo contrario? Si somos honestos, nadie ha contradicho tal enunciado”*. Y añade: *“Sería maravilloso y deseable un conjunto de tesis jurisprudenciales prescindiendo de la ideología de los ministros, juzgadores y jueces que la construyen”*; pero concluye que hasta ahora *“no ha sido posible”*, sino que *“la constatación de la ideologización del derecho es lógica y evidente. Es el caso del llamado derecho social. ¿Cómo aspirar a un derecho al margen de lo ideológico en el derecho agrario o laboral? En cada uno de sus enunciados se respira una atmósfera donde se visualizan las aspiraciones ideológicas de una u otra clase”*.

Y lo mismo ocurre con la economía: *“Desde una perspectiva dialéctica, todo sistema de normas refleja de manera directa o indirecta la estructura económica de una sociedad. ¿Hasta qué punto el derecho privado puede ser económico? ¿En qué medida las normas, reglas y decretos del derecho privado en su vertiente civil mercantil pueden ignorar lo económico?”*. Responde: *“Tal pretensión es una fantasía de los imperativistas para lograr la obediencia del ciudadano ante el derecho, el gobierno y el estado”*. En conclusión: *“No hay derecho sin economía”*.

Finalmente, un Derecho que tenga que ver con la vida humana y responda a la posibilidad de una sociedad más cordial y amable, deberá tener en cuenta otros factores; lo que conduciría a la construcción de un Derecho en el que su tejido normativo, decisiones judiciales, procuración de la justicia y actores humanos que en él participan, incluyan la racionalidad, la lógica, los criterios morales, económicos, políticos sociales e ideológicos.

3. DE LA EQUIDAD COMO VIRTUD HERMENÉUTICA

No lejos de esta misma disciplina, pero atendiendo a otro discurso, José Carlos Muinelo Cobo –con el criterio y el rigor a que nos tiene acostumbrados– atendió, en su conferencia *“Analogía y derecho en Aristóteles”*, a la equidad en tanto que virtud hermenéutica fundamental.

A partir de la lectura del tratado de la justicia de Aristóteles, Muinelo manifestó que la distinción del ser-justo, como acto y ejercicio, se articula

mediante la equidad o prudencia judicial, puesto que es ésta la que ajusta rec-
tamente los dos modos principales del ser-justo. Define entonces la equidad
como *“lo justo en relación de aplicación entre los dos modos jurídicos principales”*,
que, a diferencia de la prudencia legislativa, que rige el acto legislativo, la
equidad rige el acto judicial. Pero tanto una como otra son el resultado de
una interpretación que supone una concepción analógica de la hermenéutica
del derecho, que en el resto del discurso trató de poner de manifiesto con
suma minuciosidad, estableciendo que *“si la ley [...] en la medida en que expresa
el principio general de lo jurídico –igualdad proporcional–, resume de alguna manera
todas las formas quiditativas del mismo [...], el bien, en tanto que acto último de lo
jurídico, es principio particular del mismo y, en tanto que tal, resume de alguna
manera todos los ejercicios concretos y reales del mismo desarrollados en el marco de
las instituciones, tanto en sí como por relación causal al bien común perfecto: el bien
de la comunidad política. Forma justa expresa o ley y fin justo perfecto bien resumen,
pues, principalmente los diversos modos de la noción homónima de justo en general o
derecho, haciendo de ésta una noción común a la ley, en tanto que forma expresa de lo
justo como quididad, y al bien, en tanto que fin último de lo justo como ejercicio.
Ahora bien, si la ley es el modo principal de lo jurídico por relación a su consideración
formal y el bien es el modo principal de lo jurídico por relación a su consideración
final, lo cierto es que la ley es, sin embargo, instrumental por relación al acto justo, el
cual es el objeto último de la justicia y, en virtud de la cual, se crea ésta”*. Y continúa:
*“En efecto, si la justicia no es otra que la disposición en virtud de la cual se realiza lo
justo en tanto que bien conforme a una regla o ley –sea como justicia general en tanto
que disposición en virtud de la cual se realiza lo justo general o bien de la comunidad
política conforme a una ley general, o sea como justicia particular en tanto que dispo-
sición en virtud de la cual se realiza lo justo particular o bien de una parte de la
comunidad política conforme a una ley particular–, lo cierto es que ambas disposicio-
nes morales sólo puede ejercerse en concreto por medio de otra virtud que, no siendo
distinta de cada una de estas justicias, sea mejor que ellas, en la medida en que recti-
fica el carácter excesivamente general de la ley aplicable al caso concreto en cada una
de estas virtudes al ajustarla rectamente al modo final principal, el acto justo”*. Y esta
no es otra que la prudencia político-judicial o equidad, que informa a la justi-
cia particular sobre el buen uso de los medios a poner en práctica para reali-
zar lo justo concreto, atendiendo a la situación o circunstancia real del caso.
Lo que supone una corrección del carácter excesivamente formal o general de
la ley (reducción absoluta); de tal manera que, como dice Aristóteles en el
libro V de *Ética Nicomáquea* (1137 b 13-15): *“La causa de ello es que toda ley es
alguna cosa universal, y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo
universal”*. De este modo, concluye José Carlos Muínelo que *“la equidad recti-
fica así, en la aplicación jurídica, la tendencia a absolutizar un modo jurídico deter-
minado en detrimento de otro: bien porque se identifique lo justo en general con la
forma general de lo justo en tanto que dicho o ley, o bien con el fin particular de lo
justo en tanto que bien. En el primer caso, es necesario rectificar la ley por su carácter
excesivamente general, formal, rígido o unívoco; en el segundo, por su carácter exce-
sivamente particular, material, casuístico o equívoco”*.

En definitiva, sostuvo José Carlos Muineló que *“la equidad es lo justo mismo, pero no considerado universal ni particularmente, sino de algún modo común ambos, pues al dar razón formal de lo justo particular conforme a un principio particular, preserva la unidad trascendental de lo jurídico. La equidad participa de la ley en tanto que la funda, informándola acerca del principio general de lo jurídico que ésta expresa; participa igualmente de lo jurídico considerado como acto, pues es éste el fin a alcanzar como principio particular del que surge y a donde se dirige el principio general de lo jurídico. De ahí que, si analíticamente se ha podido distinguir el modo final de lo jurídico en tanto que acto o bien justo y el modo formal de lo jurídico en tanto que quiddidad expresada en la ley, este análisis no deja de estar como en potencia por relación al ejercicio hermenéutico concreto de lo jurídico, el cual, informado por la equidad, permite ajustar rectamente los diversos modos de lo jurídico en una unidad en acto aplicativo”*.

4. DE LA HERMENÉUTICA, LA NUEVA RETÓRICA, EL SIMBOLISMO Y LA RELIGIÓN

Cambiando de tercio, esto es, de discurso, tema y estilo, Francisco Arenas-Dolz trató de la retórica de la religión en su conferencia *“Hermenéutica analógica y retórica de la religión”*, en la que estableció que frente a las aporías de la modernidad y su concepto de razón abstracta, la propuesta de Beuchot, con ayuda de la llamada *“nueva retórica”*, despliegan a la razón a aquellos otros ámbitos que podrían enriquecer el pensamiento religioso, que Francisco Arenas-Dolz considera que, en la actualidad, adolece de un notable desencanto.

A partir de la lectura de Kenneth Burke, que define la retórica como *“el uso de palabras por parte de agentes humanos para formar actitudes o para inducir acciones en otros agentes humanos”*. Esta pretendida formación simbólica para la acción¹, ligada a la identificación a partir del uso de los términos compartidos (no necesariamente verbales), y no ya tanto a la persuasión, fomenta un sentimiento de pertenencia que induce a la cooperación, participación y entendimiento. La retórica aparecería así como expresión distintiva del ser humano y desencadenante de su acción, que se apoyan en los mecanismos de motivación que incita.

Pero la retórica no sólo nos proporciona un nombre para una situación, sino que también representa una poderosa estrategia para comprender un escenario o para resolver los problemas inherentes a ese contexto. Así pues, un acto retórico no es sólo una respuesta estratégica a una situación dada, sino también una respuesta estilizada a dicha circunstancia, que proporciona a la audiencia un variado número de recursos como vocabulario, ideas, acciones, emociones y actitudes para codificar e interpretar el entorno. En definitiva, la retórica nos orienta en cada situación, ayudándonos a ajustarnos a ella.

¹ K. BURKE, *A rhetoric of motives*, Berkeley, University of California Press, 1969, p. 41.

Así pues, Francisco Arenas-Dolz, siguiendo a Kenneth Burke, asegura que “una vez que un ser humano ha adquirido un sistema simbólico, es virtualmente imposible que actúe sin la mediación de la simbolicidad. Los pensamientos y las ideas no están separados del lenguaje en el que se usan. Las palabras crean orientaciones o actitudes, y esto genera motivos diferentes para la acción”. Y esta no consta sino de procesos intersubjetivos conscientes e intencionales que definen un contexto, que pasa a constituirse como realidad social por excelencia, afirma siguiendo a Burke en su obra *A Grammar of motives*.

Es en estos aspectos de la obra de Burke –aquí tan solo pasajera y aludidos–, donde Francisco Arenas-Dolz asegura que coincide con la propuesta analógica de Mauricio Beuchot, pues ambos autores (Burke y Beuchot), a su juicio, “coinciden en asignar a la retórica la función de organon o instrumento metodológico de su propuesta teórica”. Entendiendo por retórica, no ya una teoría de la persuasión o del ornato, una teoría de la acción que se conecta con la ética y la política, como dijera Mauricio Beuchot al comienzo de su obra *La retórica como pragmática y hermenéutica*.

Siguiendo a ambos autores, concluye Arenas-Dolz que la argumentación no puede reducirse a un sistema lógico, ya que esto podría implicar el abandono del sujeto, sino que la argumentación ha de ser relacional y abierta –una “argumentación viva”²– y debe incorporar los elementos contextuales y valorativos, que nos permitan observar diferentes relaciones entre el mundo y la pluralidad de interpretaciones –“ya que el hombre no sólo puede ser persuadido mediante el raciocinio, sino también por la emoción”³–, de modo que argumentatividad y narratividad puedan complementarse en la retórica, “para obtener una filosofía con un rostro humano”⁴, una “ontología basada en lo verosímil”⁵, una “metafísica limítrofe, liminar”⁶, que “argumenta a todo el hombre, inteligencia y afecto”⁷. Estos aspectos encuentran tanto en Burke como en Beuchot una importancia destacada en la religión, cuya atención ha sido objeto de consideración por parte de estos dos autores, que llegan a similares conclusiones: un Dios del lenguaje y de la comunicación, que se manifiesta en símbolos e íconos a interpretar. Y por ello, sólo podemos hablar de Dios a través la retórica.

5. DE LA ORALIDAD PERDIDA

Con actitud y proceder inconfundible, Miguel Ángel Quintana, de retórica y claridad envidiables, presentó, de nuevo, un pensamiento a pie de calle, útil

² Mauricio, BEUCHOT, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004, p. 119.

³ Mauricio, BEUCHOT, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 12.

⁴ Mauricio, BEUCHOT, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 121.

⁵ *Ibid.*, p. 126.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 127.

y enriquecedor, “Hermenéutica y comunicación”, pero que como ocurre con la oralidad deja poco al recuerdo y mucho a la traición, como bien viera el propio Platón con sus misterios, no destinados nunca a la escritura. Así el propio Quintana, al que reconocemos su mérito pero que acabado el día, nos deja por luz una estrella lejana que no calienta. Una pregunta dejó como eco entre estas paredes: ¿es buena la provocación que hermenéutica lleva a cabo a través de la idea de diálogo al debilitar al ser, la ontología, el principio de realidad? Aquí se establecerá como clave de paso la noción de comunicación, como opuesto al dogmatismo y el reconocimiento de la actividad pareja con respecto a la acción hermenéutica, pero concluyendo que el medio es ya propio mensaje.

6. DE LA REALIDAD VIRTUAL COMO ÚLTIMA EXPRESIÓN CREATIVA

Con su turno de exposición, Enrique Ferrari Nieto nos aproximó a “la noción de juego y su recorrido con las nuevas tecnologías”. Según Enrique Ferrari, con la noción de juego tenemos una clave para aproximarnos a la realidad virtual como última expresión tecnológica para la creación y comprensión de la realidad: (i) desde su estructura interna, con un canon propio, autónomo, y (ii) desde la actitud de quien se acerca al juego o a la realidad virtual; porque ambos poseen unas leyes internas tremendamente rigurosas, pero sin ninguna repercusión fuera de sí mismos para el sujeto que juega. Una aproximación, con una y otra perspectiva, que va a recorrer en buena medida el mismo camino que Ortega (más centrado en la actitud, con ese espíritu jovial que percibe) y Gadamer (más centrado en la estructura interna) hicieron con el arte del siglo XX. Para estos, el juego es una actividad sin utilidad práctica, atenta solo al placer que proporciona, sin obligaciones externas, sin un objetivo o una intención a los que responder fuera del mismo juego. Por lo que desde la ontología de Ortega (que completa Gadamer) para la obra de arte, que es la del juego, como reflexión previa que exige la hermenéutica, caben dos vías (que convergen en algunos puntos) para la reflexión epistemológica de la realidad virtual: (1) una de ellas, en sintonía con las teorías que definden la literatura o el arte como campo de experimentación virtual, de hipótesis, como hace Milan Kundera, por ejemplo, con sus paradojas terminales, sin alejarse nunca demasiado de la realidad para que puedan serle útiles; y otra, (2) la de la hermenéutica analógica, que puede ampliar significativamente su campo de acción con la comprensión de las realidades virtuales que funcionan como contenido artístico a través de las analogías que se plantean al reducir el ámbito de la realidad para poderse manejar y comprenderla.

La realidad virtual retoma para diversos campos, para el ocio pero también para la investigación o la educación, la función que Ortega pide al arte concienzudamente autónomo en un ámbito ya metafísico: esa evasión que puede conseguirse con una buena novela, pero que es más fácil con los mecanismos tecnológicos que emplea la realidad virtual, que simulan mejor la realidad. Pero por esto mismo, por su capacidad para reproducir más fielmente

la realidad, hasta casi confundirse con ella, las nuevas manifestaciones artísticas que se desarrollan en este soporte tienen ante sí un camino que deben recorrer de nuevo desde el principio. Porque la realidad virtual exige, todavía hoy, para legitimarse como un mecanismo de creación y reproducción único, la mayor cercanía posible con la realidad, que las sensaciones sean muy parecidas en uno y otro espacio. Algo que no se pide ya a ningún otro arte. Muy lejos de la deshumanización, de la voluntad de alterar lo máximo posible el referente real, que Ortega destaca del arte nuevo para hacer de engarce con su metafísica: esa distancia con la realidad que lo asemejaba al juego. Pero, a su vez, los productos artísticos de la realidad virtual, como arte, se tienen que exigir a sí mismos un estilo, un sello, con esa deformación, aunque sea mínima, del referente, para mostrarse el autor en su obra, con lo que parece que el lugar que quieren ocupar está más cerca de la metonimia que de la metáfora, con una voluntad de permanecer más cerca de la realidad, como un icono muy claro que no puede demandar del usuario demasiado tiempo para reconocer la realidad que representa. Todavía como un juego, porque reclama el orden interno y la evasión necesaria para concentrarse en lo virtual, pero con más frentes abiertos, con más responsabilidades ante su referente: porque no sería ya tanto querer transformar el sentido, como el arte que se constituye como metáfora, como ir de la parte al todo o de la recreación ficticia de los efectos a las causas, más próximo a la metonimia.

7. DEL UNIVERSAL DÉBIL Y PROYECTUAL EN LA COMPRESIÓN DEL OTRO SEXO: EL FEMINISMO ANALÓGICO

Lourdes Otero León trajo a la mesa “Posibles aportaciones de la Hermenéutica Analógica para un feminismo Integral”. Con dichas aportaciones pretendió corregir esa extremidad univocista que caracteriza a los feminismos de la igualdad (que busca la paridad de géneros, considerando que la masculinidad y la femineidad son roles de género, contruidos socialmente con los que hay que acabar) y de la diferencia (pretende defender las características propias de la mujer, insistiendo en las diferencias entre hombres y mujeres, y reivindicando una nueva forma de autoconciencia para las mujeres, donde “lo femenino” no sea una construcción patriarcal, sino un ejercicio de autorreconocimiento de las propias mujeres construido en la reflexión con sus iguales).

Lourdes Otero, defendió que femineidad y masculinidad son una producción simbólica de la relación de dominio entre sexos, y que la producción de un nuevo orden requiere de la colaboración entre hombres y mujeres, por lo que mejor que de igualdad o de diferencia debiéramos hablar de una integración compleja, la universalidad débil e integradora de Beuchot. Esta coparticipación no estará exenta de conflicto, pues la categoría moderna de sujeto quiere escamotearnos esta conflictividad real, proponiendo un diálogo y una tolerancia sin límites. Y la propuesta de Lourdes Otero se encuentra del pensamiento llevado a cabo por autoras que, como Sylviane Agacinski o Victoria Sendón, caracterizan el grupo de los denominados feminismos integrales,

holísticos o globales, a la que Lourdes Otero suma la metodología de la Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot, surgida para este ámbito del diálogo con Graciela Hierro, y que se propone preservar la diferencia para evitar la homogeneización entre hombres y mujeres, esto es, no se opone a la igualdad sino a la identificación, a la posibilidad de que se borren las diferencias.

Este planteamiento propone sustituir la lógica binaria que había caracterizado hasta ahora al feminismo, por una lógica analógica: ser mujer no es ser un hombre, ni lo opuesto del hombre, sino diferente a un hombre en una amplia diversidad. Desde esta posición, la propuesta de Lourdes Otero es la de buscar el equilibrio analógico entre las dos posturas, intentando aportar, desde la óptica de Mauricio Beuchot, un campo conceptual para el debate entre los diferentes feminismos en el siglo XXI. Para ello, los conceptos de analogía, prudencia, sutilidad, y la modestia dialógica que conllevan, puede ser un buen punto de partida en este debate, poniendo en juego los valores compartidos: este ideal concierne también la aceptación de las diferencias hombre-mujer, pero la diferencia se da en lo concreto, en la vida pública y social. Y en lo concreto hay un horizonte común. Aquí radica la importancia de la analogía, que nos permite acceder a este “débil” universal.

Desde esta perspectiva, dirá Lourdes Otero: *“No se trata de una universalización unívoca, no se trata de volver al feminismo de la igualdad, que reivindica, frente a las diferencias patriarcales de género –que han sido una clara desventaja para la mujer–, con la universalidad abstracta del concepto ilustrado de ciudadanía, sino de una universalidad matizada e hipotética, que nos coloca de los dos lados (el de la igualdad y el de la diferencia) entroncando de un lado con lo que realmente han sido las mujeres en su historia, frente a los ideales de femineidad opresores y, del otro lado, con lo siempre nuevo –lo que los hombres y las mujeres en nuestra diversa y análoga condición podemos llegar a ser juntos”*. Y añade: *“Frente al feminismo de la diferencia y frente al feminismo de la igualdad, la hermenéutica analógica recupera al ser humano como sujeto en diálogo con la otredad que también le forma. Estamos ante un concepto del ser hombre y del ser mujer débil y proyectual, que hace posible una ética que nos acerca a la comprensión del otro, del otro sexo, evaluando sus cosas buenas y malas, para compartir las buenas”*. A juicio de Lourdes Otero, este es el punto de partida donde los discursos de Beuchot y del feminismo integral se terminan acercando.

El feminismo analógico –como lo designa Lourdes Otero–, exige reciprocidad y mutuo reconocimiento entre hombres y mujeres. Por tanto, más que de igualdad o de diferencia habría que hablar de equidad y de justicia, dado que proporcionalidad (*phrónesis*), justicia y equidad, irían de la mano en la ética de la que hablamos: la búsqueda del término medio en el que se reencuentren ambas posiciones.

Por eso, afirma Lourdes Otero que *“la contribución del feminismo analógico a la democracia de género y a la filosofía política es la de hacer visible el reconocimiento de la semejanza en la diferencia. En estas relaciones el feminismo analógico debiera asumir que el ejercicio del poder debe ocurrir de forma proporcional: todos tienen, en*

cuanto ciudadanos, derechos iguales que habrán de ser tratados de forma equitativa, proporcional y justa frente a otros, es decir, atendiendo a la diferencia y sin caer en la homogeneidad". Y ello porque –recuerda– “el respeto a la diferencia para la hermenéutica analógica consiste tanto en el respeto a las identidades de género, raza o cultura, como el respeto a los diferentes usos y costumbres, normativos y de organización de todos ellos, pertenecer a cualquier de estas identidades nos hace pensar en una identidad compartida, reflejada en un modo de vida y en un sentido de pertenencia”.

La idea del feminismo analógico dista, como vemos, de la práctica de la paridad impuesta desde los aparatos del poder, que, a juicio de Lourdes Otero, es una trampa que establece lo que Victoria Seldón denomina “política de harén”: cada jeque se rodea de sus chicas y elige a las menos molestas, a las sumisas, a las que no le van a quitar el protagonismo, o como mucho, a las que le darán más votos. Y así, recordando a Seldón en *Mujeres en la era global, contra un patriarcado neoliberal*, transmitió que “*si la paridad no se ejercita desde las propias mujeres que eligen a sus representantes y las imponen a los partidos, la cosa no tiene sentido*”.

En definitiva, para no tener más de lo mismo tiene que cambiar la simbología en la que se reconoce la mujer, pero también es necesaria una reflexión sobre la naturaleza del poder. Y propuso que “*la nueva ética del poder debiera privilegiar el cuidado y la atención por las personas sobre las normas universales abstractas. De forma que lo privado quedará por encima de lo público, invirtiendo el esquema de valores androcéntricos*”. Y esto pasa por el reconocimiento de derechos sustantivos que sólo se pueden obtener marcando las diferencias. Lo que conlleva también, siguiendo a Pierre Bourdieu, un cambio en la dominación simbólica androcéntrica. Y así, afirmó: “*Sólo con una hermenéutica de la sospecha que cuestione el orden simbólico dado, las desviaciones de sus metáforas y de sus metonimias, se podría hacer visible lo invisible y así comenzar a reconstruir el patriarcado. Pero además habría que proponer un nuevo orden simbólico, esta tarea es aún más difícil, pues existe sólo incipientemente y habría que crearlo: un nuevo orden simbólico sobre el modo de amar, de relacionarse y de vivir. Un modo efectivo serían las artes, el cine, la literatura, la música, las artes plásticas... También para crear ese nuevo orden simbólico sería muy efectivo el humor con el que desprestigiar determinados roles y funciones, que antes resultaban solemnes, honoríficas, prestigiosos*”.

8. DE LA POESÍA ANALÓGICA (Y UN DEBATE FRUSTRADO)

Con la participación en estas Jornadas de Gemma Gordo, se producía una interesante circunstancia, que ya por sí misma hubiese sido un objeto propio de estudio, dado el entusiasmo que generó. La exposición de Gemma Gordo, a propósito del tema “Analogía y poesía”, contó con dos partes: una exposición de las ideas de Mauricio Beuchot sobre la relación entre hermenéutica y poesía, y un análisis de la obra poética del propio Mauricio Beuchot publicada hasta el momento. La finalidad de su intervención era, tras extraer las principales ideas sobre la relación que hay para Beuchot entre hermenéutica

y poesía, analizar si había coherencia entre su propuesta hermenéutico-analógica y su propia obra poética. La conclusión que expuso Gemma Gordo es que la poesía de Mauricio Beuchot también es analógica; afirmación que se puede realizar respecto a varios aspectos: la forma, el contenido, la intención, el uso del símbolo...

Para la exposición de dichas ideas se sirvió de la noción de macro y microcosmos, y de las similitudes entre Beuchot y Octavio Paz, respecto al lenguaje, la poesía, la analogía o teoría de las correspondencias. Pero dicho así, aun siendo cierto este relato, no hace justicia a lo ocurrido. Pues durante dicha exposición, asistimos encantados a la propia lectura y recitación de aquellos versos por voz del propio autor allí presente. Este encantador juego escondía para algunos, más allá del encanto de la novedad, la ocasión de tratar un aspecto teórico irrenunciable como pocos. Y es que si la propuesta de la Hermenéutica Analógica es la de ofrecer varias interpretaciones, pero jerarquizadas, de modo que unas se acerquen más a la verdad textual y otras se alejen de ella, esto es, a la intención del autor, cometeríamos una terrible falta si teniendo al poeta presente renunciásemos a su explicación, quedándonos con nuestra propia interpretación. Más aún, a sabiendas de que el autor de esos versos también escribió en su momento, sin ningún disfraz, que no niega la importancia al autor, lo que en ese momento constituiría una negación de sí mismo, más allá del gesto de humildad.

No obstante, permítanme extenderme en este punto, de importancia vital. Para lo cual, retrocedamos unos pasos para adquirir perspectiva de lo que allí ocurrió. Entre los planteamientos extremos mantenidos, por un lado, por el positivismo, que postula un único y verdadero significado, y la pragmática, que cree posible alcanzar la intención del autor o del hablante (ambas tendencias univocistas), y por otro, por la hermenéutica romántica, en la que predominaba la subjetividad, y en el deconstruccionismo de Derrida (ambos planteamientos equivocistas), para quien todo lenguaje es ambiguo sin poder ser reducido a alguna claridad, o Rorty, para quien no existe ningún sentido literal sino únicamente alegórico, se levanta este nuevo modelo de interpretación: la Hermenéutica Analógica, cuyos planteamientos más destacados están dados por Mauricio Beuchot en su obra *Tratado de hermenéutica analógica*, y cuyos planteamientos han sido revisados y ampliados en obras posteriores: *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, *Hermenéutica analógica y del umbral* y *En el camino de la hermenéutica analógica*, por citar solo algunas.

Comienza Beuchot afirmando en la introducción del *Tratado de hermenéutica analógica* la siguiente pretensión: “colocarse como alternativa entre el univocismo y el equivocismo”, y para ello la hermenéutica analógica “intenta abrir el campo de validez de interpretaciones cerrado por el univocismo, pero también cerrar y poner límites al campo de validez de interpretaciones abierto desmesuradamente por el equivocismo, de modo que pueda haber no una única interpretación válida, sino un pequeño grupo de interpretaciones válidas, según jerarquía, que puedan ser medidas y controladas con arreglo al texto y al autor”; para ello postula “un tipo de inter-

pretación que sea preponderadamente abierto y, sin embargo, aspire a lograr cierta unidad. De esta manera no se exigirá una única interpretación como posible o válida, ni tampoco se dejará abierto hasta el infinito el ámbito de las interpretaciones a la vez posibles y válidas. Habrá algunas que se acerquen más a la verdad del texto y otras que se alejen de ella. Pero, en todo caso, se podrá delimitar ese ámbito de la interpretación". De manera muy clara, escribe: "En este sentido, nos parece que quienes proclaman el relativismo absoluto o extremo de las interpretaciones pecan de equivocismo, mientras que quienes proclamen una única interpretación válida incurrir en el vicio contrario, el univocismo. Y lo que hace falta es la mediación de la analogicidad"⁸.

En las primeras páginas de otra obra titulada *En el camino de la hermenéutica analógica*, se expresará diciendo que: "Por eso me ha parecido que es necesaria una postura distinta, y la he buscado en algo que evite tanto la univocidad como la equivocidad, y he encontrado en la analogía la puerta. La analogía es la proporción, la proporcionalidad, el equilibrio difícil en el que predomina la diversidad sobre lo semejante; o si se prefiere, es el intento de preservar la diferencia sin perder la capacidad de alcanzar en alguna medida la semejanza. La analogía es el producto del asombro griego ante la equivocidad radical de la realidad"⁹.

Dirá que, "para remediar esta caída en los extremos, podemos proponer un medio analógico, que sería una hermenéutica en la que las interpretaciones no fueran todas inconmensurables, equívocas, ni todas tuvieran que ser idénticas por sólo haber una posible, sino que fueran en parte comunicables, precisamente por tener una parte de comunidad o igualdad, pero preponderadamente diversas por guardar en cierta medida la particularidad del intérprete. Con ello se salvaría la conmensurabilidad y podría compararse entre las interpretaciones y decidir cuáles de ellas son mejores que otras, y en este sentido podría hablarse de unas que se acercan más a la verdad y otras que se alejan de ella. Habría una interpretación principal, más cercana a la verdad objetiva; pero eso no quitaría la posibilidad de que hubiera otras más que se acercaran a ella y que tuvieran su parte o grado de verdad en el sentido de aproximación en la correspondencia a lo que el autor dice en el texto. [...]. No se trata de sostener una única interpretación como válida, sino varias, pero dentro de cierto límite, y puede decirse que unas entre ellas se acercan más a la verdad, y, por supuesto, que otras se alejan de ella. Se trata de poder comparar interpretaciones como verdaderas o falsas, de modo que se evite el equivocismo de los relativistas, que las ven a todas como válidas y complementarias"¹⁰. Muy al contrario, Beuchot opina que "aunque las interpretaciones sean potencialmente infinitas, porque los significados lo son, la mente del hombre es finita, y, si ha de conocer algo, lo conoce en un segmento finito y apresable de la interpretación. Ese ámbito lo determina el contexto, el marco de refe-

⁸ Mauricio BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* México, UNAM, 2000, p. 39.

⁹ Mauricio BEUCHOT, *En el camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca, San Esteban, 2004, pp. 18-19.

¹⁰ Mauricio BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 50-51.

rencia, que el hombre recibe sobre todo de la comunidad, en el diálogo interpretativo entre los intérpretes. De esta manera, la comunidad, que no es ideal, sino muy limitada, muy finita, ayuda a determinar el segmento de interpretación que semióticamente se acerca más a la verdad interpretativa”¹¹.

Esta apelación al diálogo “permite que un texto tenga varias interpretaciones válidas, no una sola; pero según niveles de validez. Y quien determina esa validez es el intérprete, en la medida en que sea capaz de rescatar la intención del autor del texto [...] Captar la intención del autor es ciertamente algo de la verdad pragmática, y para ello sirve mucho el diálogo y el consenso (el cual llegaría a lo ideal si se diera el consenso del autor), pero que nos hace atinar a la verdad como correspondencia (con el significado objetivo del texto) y da sentido a la verdad como coherencia en el interior del texto y de éste con otros textos”¹².

Cabe preguntar entonces, ¿quién determina el significado, el intérprete, la estructura del texto o la intención del autor? En una larga respuesta, retomando propuestas de otros autores Beuchot escribe¹³: “Ya los medievales hablaban de la ‘*intentio auctoris*’ y de la *intentio lectoris*, y Umberto Eco habla de la ‘*intentio operis*’ o *intentio textus*. Nosotros hablaríamos, más que de una intención del texto, de la conjunción o encuentro de la intención del autor y la intención del lector. Ciertamente la intencionalidad del lector se mete en la interpretación; pero no a tal punto que se cambie totalmente y se pierda la intencionalidad del autor. [...]. No podemos decir que toda interpretación es subjetiva, como tampoco que es completamente objetiva; hay una mezcla de las dos cosas; pero tiene que predominar la subjetividad, sin que por ello se haga imposible determinar una verdad textual y grados de aproximación a la misma, en jerarquía de proporciones, de interpretaciones que están más proporcionadas o adecuadas que otras a la verdad del texto. Así, el criterio de verdad de la interpretación es la intención del autor, pero no es plenamente alcanzable; nuestra subjetividad se inmiscuye siempre (aunque no al grado de tergiversar esa intención y hacerla inalcanzable)”. Y por eso, en una obra posterior, titulada *En el camino de la hermenéutica analógica*, escribe que aunque también se introduce nuestra subjetividad, a ésta “se la reduce o mitiga por la aproximación, nada más proporcional, a la verdad textual”¹⁴.

Y, por eso, fundamental también en este planteamiento es el recurso a la *phrónesis*, como aspecto prudencial en la búsqueda de la convergencia. Y sin embargo, nadie se atrevía a preguntar al autor, siendo como era un privilegio tenerle allí presente, constituyendo con su asistencia el propio límite interpretativo.

Cierto, tal vez se tratara de una impertinencia de quien tiene un corazón más cercano a las posturas del Betti y Hirsch, quien replica que la herme-

¹¹ Ibid., pp. 52-53.

¹² Ibid., p. 56.

¹³ Ibid., pp. 56-57.

¹⁴ Mauricio BEUCHOT, *En el camino de la hermenéutica analógica*, p. 26.

néutica, en el sentido estricto de la palabra, es *el modesto y, en sentido antiguo, filológico esfuerzo por descubrir lo que el autor quería decir*. Y allí estaba el autor, pero también el filósofo a quien se debió poner a prueba la viabilidad de su pensamiento o, al menos, marcar sus límites.

9. DE LOS LÍMITES DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

En ese intento de marcar límites a la interpretación, de sujetar el atrevimiento, es donde encontró aliciente la exposición de José María Enríquez Sánchez, quien mediante la conferencia “Analogía y cine de terror”, pretendía poner acaso en evidencia también los límites de la propia Hermenéutica Analógica, como ya hiciera el año anterior a propósito de la teología del resto y el diálogo interreligioso.

Con aquella exposición, “Analogía y cine de terror”, vino a defender la idea de que en nuestra vida cotidiana no es verosímil plantearse tan solo la posibilidad de la Hermenéutica Analógica, pues en sus aspectos más agónicos no es posible la prudencia. De ahí su intento de rescatar la importancia del cine, sobre todo del género de terror, como recurso educativo, considerando que nos permite mediante la analogía con la realidad anticipar la reflexión en ese enfrentamiento entre lo que se nos muestra y quiénes somos, no sólo en tanto que espectadores.

Es evidente que el cine de terror, en sentido amplio, es el género más denostado en el ámbito académico. Sus propias características, así como la sensibilidad del espectador, parecen ser los motivos de su exclusión. Y aquí radica el error, porque el miedo es uno de los impulsos más significativos de la educación, manejando pautas de comportamiento, de dominio y control. Miedo y cultura, por tanto, están íntimamente vinculados.

Sin embargo, tanto nos hemos alejado de la experiencia dolorosa en nuestras vidas que la aparición del temor suele concluir por nuestra parte en una reacción tardía irreflexiva, desproporcionada, resultado de no tomar conciencia de nuestras acciones y afectividades. No hay, entonces, prudencia posible. Y esta ligereza es extensible a todos los ámbitos del quehacer humano y, sobre todo, en el ámbito político. Pues bien, el cine aporta presencias vívidas y genera experiencias emocionales de honda significación, constituyendo un terreno promisorio y feraz mediante el ejemplo y la reflexión.

Y es que entre el espectador y su producto se establece necesariamente una serie de diálogos enfrentados, trayendo a la conciencia todo aquello que en nuestra vida cotidiana preferimos no afrontar, o no tenemos ocasión. Precisamente en este punto se torna imprescindible el cine como recurso pedagógico, provocando, mediante simulados conflictos cognitivos y dilemas morales, ese despertar trágico que es necesario para la reflexión, que no se quedará en la mera especulación teórica sino que pretende una convergencia con la acción práctica que ha sido despertada de manera brusca y repentina

por el cine de terror, anticipando experiencias-límite. Ahí radica su importancia: el cine de terror obliga a su espectador, mediante el conflicto simulado, a una reacción reflexiva que supondrá el fundamento para una prudente acción postrera en la vida real (no simulada), donde ya no es posible la convergencia hermenéutica si no preliminarmente, pues la agonía del momento lo impide.

Hasta aquí el valor del cine de terror que con sus repentinas provocaciones atrapan al espectador, quebrantado intelectualmente entre las distintas posturas antagónicas. Ya no importa, pues, en este conflicto cognitivo, si deberíamos dirigir nuestros pasos hacia una pedagogía trágica del miedo o de la esperanza, dado que la afirmación “tengo esperanza” no es sino el equivalente camuflado de “tengo miedo”, y ambos son los escenarios íntimos de la contradicción y el sufrimiento. Así pues, construir desde la esperanza o desde el miedo llevará a idénticas conclusiones, tal como aprendemos de Joaquín Esteban Ortega en “La ironía trágica del miedo sociocultural en educación”¹⁵.

La diferencia estriba en cómo gestionar ese temor que sólo el miedo priva de eufemismos. Y es que el miedo es el acicate para la reflexión, una vez se evidencia la exclusión del optimismo. La potencialidad pedagógica del miedo, si bien comprende que los ideales nunca pueden ser conseguidos de manera plenamente satisfactoria, tiene, no obstante, la importancia de mostrarnos un límite lejano, una distancia a recorrer, un horizonte en el que vislumbrar la resolución de nuestro temor y alcanzar lo que esperamos.

Desde la recreación mitológica por parte de Platón hasta el uso de la literatura como memento pedagógico, especialmente en el siglo XIX y comienzos del XX, pasando por el relato utópico (de las religiones y la filosofía renacentista), el pensamiento se ha nutrido de estas analogías para, escapando de la realidad directa, poder pensar sobre ella. Hoy, nuestro recurso más cercano es el cine, y el género de terror (en sentido amplio), con su hiriente brutalidad obliga a la propia reflexión carente de eufemismos (metáforas o tropos eufémicos) y, por ende, anticipadora de la prudencia. Y no porque la literatura o el cine sean analógicos por sí mismos, sino porque nosotros somos analógicos; es decir, siguiendo de nuevo a Joaquín Esteban Ortega, en su ensayo “Morir en Venecia o sobre la analogicidad hermenéutica como ironía trágica”¹⁶, *la analogía no es una práctica sino un estado*. Vivimos en perpetuo diálogo, dominio en el que se instala la analogía.

¹⁵ Joaquín ESTEBAN ORTEGA, “La ironía trágica del miedo sociocultural en educación”, en Joaquín ESTEBAN ORTEGA (ed.), *Cultura contemporánea y pensamiento trágico*, Valladolid, Servicio de Publicaciones Universidad Europea Miguel de Cervantes, 2009, pp. 178-179.

¹⁶ Joaquín ESTEBAN ORTEGA, “Morir en Venecia o sobre la analogicidad hermenéutica como ironía trágica”, en Joaquín ESTEBAN ORTEGA (ed.), *Hermenéutica analógica en España*, Valladolid, Servicio de Publicaciones Universidad Europea Miguel de Cervantes, 2008, pp. 83.

Tan solo me resta cerrar estas consideraciones con la opinión de que lo dicho hasta ahora no se aleja en demasía de aquella otra introducción patética en la filosofía que ponen en evidencia los manuales de Historia de la Filosofía, en la importancia dada a los grandes trágicos de la época clásica griega. Baste recordar a este respecto la siguiente cita de la tragedia *Ajax* de Sófocles: “*la vida más agradable radica en la falta de conocimiento, lo que te durará hasta que empieces a darte cuenta de la alegría y de la tristeza*”¹⁷. No veo, a este respecto, diferencias con lo que puede provocar el cine, salvo en el desarrollo de la técnica y su lenguaje.

Aristóteles caracterizó la tragedia como *un asunto del dolor e infortunio humanos*. Y de ser aceptada esta definición, bien podemos concluir que el cine de terror es su máxima expresión: despierta la conciencia trágica, aguijón para la reflexión, principio de toda filosofía.

Hasta aquí se habló sólo de un tipo de espectador, quizá ideal, un espectador responsable, que mira más allá de la tipología de género. Quien no es capaz de esto, no será capaz tampoco de mayores distinciones. Y aquí volvemos a introducir el aspecto de la prudencia, del que nos habíamos alejado y ahora encontramos íntimamente ligado a la responsabilidad. Se me antoja que es aquí, tras este despertar, donde puede tener cabida la Hermenéutica Analógica como movimiento, búsqueda, itinerario, pero no refugio, sino un progresivo caminar que persigue la responsabilidad tuya y mía, acercándonos en imágenes –aunque tan sólo sea proporcionalmente– a las experiencias del otro, pero que bien pudieran ser las propias.

¹⁷ SÓFOCLES, *Tragedias completas*, Cátedra, Madrid, p. 55.