

02.

Hermenéutica, tradición y alteridad

Hermeneutics, tradition and otherness

recepción: 23 de enero de 2017
aceptación: 1 de marzo de 2017

MAURICIO BEUCHOT
Universidad Nacional
Autónoma de México



Resumen

Este artículo versa sobre la noción de tradición, que es muy importante en la filología y la filosofía. Se analiza en uno de los principales estudiosos de la misma, Hans-Georg Gadamer, tal vez el hermeneuta por excelencia en el siglo XX. Después se trata de examinar la idea de tradición con una hermenéutica analógica, es decir, una que evite la consideración unívoca de la tradición, como algo que esclaviza, y la consideración equívoca, que rompe completamente con la tradición y sólo piensa en la innovación por la innovación.

This article deals with tradition, a very important concept both in philology and philosophy. It is analyzed in the work of one of the main scholars on the subject, Hans-Georg Gadamer, perhaps the specialist par excellence in hermeneutics in the 20th century. The idea of tradition is then examined with the use of analogical hermeneutics, that is, a form of hermeneutics that avoids taking both a univocal, enslaving standpoint on tradition, as much as an equivocal standpoint, one that utterly disregards tradition and subscribes innovation for the sake of innovation.

Palabras clave:
tradición, Gadamer, hermenéutica,
analogía, hermenéutica analógica

Keywords:
tradition, Gadamer, hermeneutics,
analogy, analogical hermeneutics



Introducción

En estas páginas nos interesará explorar la relación entre la tradición y la alteridad. La primera tiene cierta identidad pero siempre se enfrenta a la innovación, la cual implica alteridad, cambio. Por eso ante la tradición podemos tomar una actitud de reproducción y copia, o una de enfrentamiento y superación, pero también una de reabsorción y adelanto, confiando en que la superación se dará de una manera no tan escandalosa, aunque sí en una medida suficiente para hablar de progreso.

Es el problema de la *mimesis*, la cual no creemos que tenga que ser esclavizadora, sino que puede hacerse liberadora. Y tal es precisamente el problema de la hermenéutica, ya que en ella siempre se plantea la dificultad de establecer nuevas interpretaciones, que deben desbancar a las anteriores, ya envejecidas. Y aquí podemos asumir la actitud de filosofar con el martillo, como decía Nietzsche, o de pasividad reiterativa, o más bien de una asunción de la tradición y un ir un poco más allá de ella.

Por eso el seguimiento de la tradición se puede plantear en el marco de una hermenéutica unívoca, de una hermenéutica equívoca o de una hermenéutica analógica.

La tradición

Comencemos por la noción de tradición. Quizás haya sido en la hermenéutica en donde más se ha trabajado filosóficamente. En concreto, lo ha hecho un hermeneuta reciente muy connotado: Hans-Georg Gadamer. Él se volvió famoso por la importancia que concedió a la noción de tradición en su teoría, pues sostiene que siempre interpretamos dentro de una tradición y desde ella (1977, I: 344-353).

Gadamer dice que estamos siempre inmersos en una tradición, ya por el hecho de tener un lenguaje, pero más por el de tener toda una cultura. Esa tradición en buena medida nos determina para conocer, comprender, interpretar.

Por eso él señala que acudimos a interpretar cargados de prejuicios, no en el sentido negativo o peyorativo de juicios falsos, sino en el de pre-conocimientos (I: 338-344). Ya vamos con muchos presupuestos a la interpretación. Por eso recoge la idea de su maestro Heidegger del círculo hermenéutico. En cierta forma estamos encerrados en un círculo vicioso, pues vamos a interpretar teniendo ya de antemano lo que vamos a sacar de nuestra interpretación. Heidegger decía que no es un círculo vicioso, sino virtuoso,



porque es el que todo mundo enfrenta. Gadamer prefiere aseverar que no es círculo en verdad si logramos añadir algo a nuestro conocimiento, a nuestra comprensión, a nuestra interpretación (331-338). Aquí es donde entra su idea de la fusión de horizontes. Logramos entender al otro cuando realizamos una fusión de horizontes, cuando fundimos nuestros parámetros con los suyos (377 y 456). Y por eso es muy necesario ampliar continuamente nuestros marcos de referencia.

Como Gadamer toma de los románticos alemanes su idea de la tradición, muchos lo han criticado diciendo que considera al hombre encerrado en ella, esclavizado, condenado a no poder salir de allí; pero no es así, él mismo dice que toda tradición nos pone el reto de superarla, de ir más allá, por lo menos para agrandarla o ampliarla en su misma línea (349-350).

Mas para eso tenemos primero que conocer nuestra tradición, asimilarla lo más posible. Ella es como un *sensus communis*, idea que Gadamer toma de Vico y de Kant, un sentido común por el que podemos entendernos con los que lo comparten. Es un poco la idea de tópico de la retórica; además, en la tradición tienen un papel capital los clásicos, que son los modelos, paradigmas o iconos de la misma (353-360). También en la línea de Kant, el ejemplo o modelo es el que más nos enseña dentro de una tradición.

Gadamer deja, pues, la aportación de la tradición como algo vivo, con la cual dia-

logamos. Formarse en la tradición es dialogar con sus clásicos, sólo así podremos asimilarla y sin ello no alcanzaremos a aportarle nada nuevo, ni mucho menos superarla. Gadamer, que fue el filósofo del diálogo, nos da la lección de aprender para poder innovar. Solamente el que hace la tarea de aprender bien su tradición es el que está capacitado para innovar y hacer aportaciones valiosas a la misma. Lo otro corre el peligro de creer innovar pero en realidad podría estar repitiendo y mal, sin darnos cuenta, por ignorancia.

Otra cosa que nos brinda Gadamer es la idea de la *phrónesis* (o prudencia) como el instrumento de la interpretación, como la verdadera *virtus* hermenéutica (317). No olvidemos que, además de filósofo, Gadamer fue un filólogo clásico. Había hecho estudios sobre la ética en Platón y sobre el saber práctico en Aristóteles, principalmente sobre la noción de *phrónesis* (Bianco, 2004: 33 y s.). Eso le permitió conocer bien la idea de prudencia. Se dio cuenta de que, de manera parecida a como funciona en la vida moral, que es lo que estudia el Estagirita en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, también lo hace en la actividad interpretativa. En efecto, así como la *phrónesis* en la moral es actuar de acuerdo con las circunstancias y estar a la altura de ellas, así también en la interpretación es colocar un texto en su contexto, de manera apropiada.

Esto nos hace ver que nuestra relación con la tradición es de *phrónesis*, es prudencial. Tenemos que administrar nuestra



tradición usando, según convenga, lo más viejo y lo más nuevo. E incluso atrevernos a rebasar, aunque sea un poco, el límite de la misma. De ese modo Gadamer no se hace merecedor de las objeciones que muchos le han opuesto, en el sentido de que piense al ser humano como indefectiblemente encerrado y atrapado en la tradición, como si ella fuera una prisión, sino que la considera como algo que, ciertamente, debemos asimilar pero también trascender y que, mientras mejor asimilemos la tradición, estaremos más capacitados para hacerla avanzar.

Por eso la investigación realizada por Gadamer acerca de la tradición es muy realista. Nos hace ver que estamos siempre colocados en una tradición y que ella nos condiciona, si no es que nos determina, al ir a interpretar. Pero mientras mejor la conozcamos, más podremos aportarle, hacerla avanzar o incluso superarla. Todo el trabajo que hagamos de estudio de la tradición redundará en capacitación para innovar, para ir un poco más allá de lo que nuestros clásicos y modelos alcanzaron. Eso nos hará ir a lo que adelanta y hasta trasciende la tradición misma, evitando repetir, por desconocimiento, lo que ya ha sido dicho.

La visión que Gadamer tiene de la tradición, entonces, nos llena de optimismo, nos brinda una perspectiva más positiva y abierta, de modo que podamos incorporarla a nosotros, pero de manera creativa; además de una *phrónesis*, nos da una *poiesis* para ella, nos coloca en la cons-

trucción y edificación de la misma.

Hay, además, otra noción de Gadamer muy importante, que es la de aplicación (378-383). Siempre que interpretamos un texto, nos lo aplicamos y, para ello, nos interpretamos a nosotros mismos, tenemos que hacerlo. Para poder aplicarlo a nuestra situación debemos interpretar nuestro contexto, además de interpretar el texto, y gracias a eso podemos aplicarlo a nuestra situación, que es lo que solemos hacer con los clásicos: con ellos ejercemos la imitación o *mimesis*, a la que pasamos ahora.



La tradición y la *mimesis*

De una forma distinta, otro gran hermenéuta reciente, Paul Ricoeur, ha abordado el tema de nuestra relación con la tradición. Él recupera la noción aristotélica de *mimesis* y habla de diversas *mimesis* que hacemos cuando nos enfrentamos a un texto (1995, I: 113 y s.).

Para Ricoeur, el mundo de la obra no es mera copia, tampoco es algo alejado de lo real: es una *mimesis*. Pone tres clases de ésta. La *mimesis1* es el mundo previo a la narración, el de la praxis cotidiana, ya mediado e interpretado, a través de la tradición. La *mimesis2* es el texto en cuanto tal, refleja ese mundo de la praxis cotidiana y de la tradición como recreado por el autor en el texto. La *mimesis3* es el mundo del lector mismo, o la intersección entre el del texto y el del lector, es lo que Gadamer llamaba aplicación y que ya vimos.

La *mimesis3* es la que nos hace volver a la tradición pero aplicándola a la situación actual de nuestro texto. Por eso digo que, de alguna manera, la *mimesis3* de Ricoeur coincide con el concepto de aplicación de Gadamer. En efecto, la *mimesis1* es la prefiguración del texto, desde la vida cotidiana y la tradición misma; la *mimesis2* es la configuración del mismo y la *mimesis3* es su refiguración, la vuelta de la tradición al mundo de la vida cotidiana. En la pre-

figuración tomamos todo lo que viene de nuestra cultura para elaborar un texto, a esa elaboración corresponde la configuración; en la refiguración nos vemos a nosotros mismos frente al texto, es decir, buscamos aplicárnoslo, ajustarlo a nuestra situación actual.

Con respecto a la tradición, también nos habla Ricoeur de una identidad narrativa. Este autor (de manera muy parecida a Foucault) estudió mucho la identidad personal, los modos de subjetivación. Por ejemplo, en el tomo III de su obra *Tiempo y narración* (1996, III: 997 y s.). Somos sujetos narrativos con una identidad narrativa, Esa identidad está cincelada por nuestros paradigmas culturales, entre los cuales los principales son los clásicos (2006: 99 y s.).

Narramos nuestra historia, tanto personal como colectiva, y una y otra se inscriben en la historia de nuestra tradición. Por eso cada generación la reinterpreta, relea sus clásicos y da una nueva versión de la misma y de su situación dentro de ella. Siempre como una actividad hermenéutica que se repite continuamente.

Pero esa identificación es la que nos permite innovar. Y es que en hermenéutica uno de los principales problemas es el de la innovación interpretativa. Tenemos interpretaciones canónicas o sancionadas de nuestros clásicos y luego se nos ocurre hacer una interpretación distinta de la suya y nos toca el *onus probandi* de la misma, la carga de la prueba, la pesada labor de demostrar que nuestra interpretación nueva



es compatible con la anterior, o es mejor que ella, si se trata de desbancarla.

En ello encontramos situada nuestra alteridad, la otredad, la diferencia con respecto a los clásicos de la tradición en la que nacimos, de la misma en la que nos movemos y a la que a veces nos cuesta trabajo comprender.

Así pues, Ricoeur es tan consciente como Gadamer de la distancia cronológica que guardamos con respecto a nuestros clásicos, los de nuestra misma tradición. Alejados en el tiempo, alejados ya, por ende, culturalmente.

Por eso Ricoeur habla de un juego entre el distanciamiento y la aproximación (1982: 131 y s.). Con respecto a un texto guardamos cierta distancia, sobre todo si es clásico, porque ya no somos sus destinatarios, tenemos que adecuarnos a él, debemos traducirlo a nuestra circunstancia. Pero ese distanciamiento nos hace posible cierta objetividad, ya que vemos el texto sin ese involucramiento que tendría si fuera más cercano. También se da, por otro lado, la aproximación, que nos acerca al texto, nos involucra y, por lo tanto, nos hace perder objetividad. En este juego dialéctico entre aproximación y distanciamiento se da la interpretación, la cual no puede tener la objetividad que da la separación completa, porque siempre estamos involucrados, pero tampoco puede tener la subjetividad plena de una cercanía total, ya que el trabajo hermenéutico es recuperar la intención del autor. Se da, como he dicho,

una dialéctica de aproximación y distanciamiento.

Tal es la lección que nos proporciona Ricoeur. Efectuamos una *mimesis* con respecto a nuestra tradición y sus clásicos, pero siempre queda un resto que hace imposible la comprensión exhaustiva y definitiva, lo cual es causa de que nuestra adecuación al texto sea incompleta y carente, pero suficiente.

Jugando con su dialéctica entre la apropiación y el distanciamiento, Ricoeur nos deja entender que en nuestra relación con la tradición, en nuestro contacto con los clásicos, siempre habrá un desfase pero también una adecuación. Solamente aproximada y, sin embargo, lo bastante para darnos la comprensión de los mismos. Con todo, al igual que lo señalaba Gadamer, tenemos que hacer nuestra propia adaptación o aplicación. Este autor hablaba de la hermenéutica como a medio camino entre lo propio y lo extraño. Es la que nos acerca lo extraño y lo hace comprensible, lo más que se pueda. Así también la hermenéutica nos puede aproximar a los clásicos, a nuestra herencia cultural, para que, además de ser tradición, sea nuestra, aunque no podamos decir que la hemos asimilado plenamente pues siempre habrá un monto de separación, de distancia, que es a lo que llamo aquí alteridad (Ricoeur, 2003: 138 y s.). Abordemos ya este monto de alteridad que nos interesa.



La tradición y la distancia histórica

Así pues, tanto Gadamer como Ricoeur han hecho notar que nuestra relación con la tradición y con sus clásicos tiene cierto distanciamiento. Muchas veces, sobre todo en la filología, los clásicos que leemos guardan una gran lejanía en el tiempo.

Esto produce alteridad, de la cual deseo hablar ahora. Hay ocasiones en que, aun cuando digamos que los clásicos de alguna manera han atinado a lo que el hombre tiene de eterno o de esencial, de todas maneras media una distancia, están remotos en el tiempo. Y eso los hace otros, les da alteridad.

Hasta se ha llegado a decir que a veces los clásicos de nuestra tradición, cuando son muy antiguos, por más que nos pertenezcan, se hallan con respecto a nosotros casi como los de otra cultura. Así, se puede hablar de alteridad tanto por tratarse de una cultura distinta como también porque es algo de la nuestra que está alejado de nosotros en el tiempo. Ya no entendemos muchas cosas que ellos vivieron y pensaron.

Por eso es que tanto para la comprensión de una cultura distinta como para la de los clásicos de la propia, alejados en el tiempo, necesitamos de la hermenéutica. Hay que interpretarlos, aprovechar esa función acercadora que tiene esta disciplina filosófica con respecto a todo lo que es otro. Ella

es el instrumento que requerimos para enfrentarnos a la alteridad (Beuchot *apud* Cohen, 1995a: 41 y s.).

Dicha alteridad hace que no podamos tener una comprensión de los textos de nuestra cultura idéntica a la que podía tener un destinatario de ellos entre sus contemporáneos. Ya no somos exactamente iguales. Por eso no podemos pretender una hermenéutica unívoca para ellos; por otra parte, tampoco nos serviría una equívoca, la cual nos haría inconmensurables con ellos, en una incompreensión muy grande.

Por eso, con respecto a nuestros clásicos, no mantenemos una identidad, como pretendería la hermenéutica unívoca. Eso es mero ideal y vana ilusión. Pero tampoco podemos pretender una diferencia tan grande como la de la equívoca, la cual nos pondría en una situación de casi incompreensión de los mismos. Tenemos una diferencia analógica, una diferencia no completa y radical que debemos ir modulando y reduciendo pues la completa diferencia es incomprensible, inalcanzable.

Una diferencia analógica, no equívoca, es lo que guardamos con los clásicos. Ella nos impele a una hermenéutica analógica también, que no ambicionaré una comprensión perfecta, como la que se daría en una interpretación exhaustiva y definitiva, dentro de una postura unívoca, pero que tampoco se derrumbará en la extrañeza total, como sería el caso en una actitud equívoca, de la ambigüedad inconmensu-



rable. Sería una hermenéutica analógica, la cual nos dará una interpretación aproximada pero lo suficientemente clarificadora como para comprender el significado esencial del mensaje de los clásicos y, sobre todo, nos ayudará a aplicarlo a nuestra situación actual (Beuchot *apud* Clark y Curiel, 2001: 619 y s.), siempre de manera proporcional (recordemos que el vocablo griego *analogía* fue traducido por los latinos como *proportio*).

Esa aplicación de los clásicos a nuestra época, esa adaptación de su mensaje a nuestra situación vital concreta es la que nos hace conscientes de nuestra alteridad y, al mismo tiempo, la disminuye. Nos aproxima a ellos, acorta la distancia semiótica y esto se da sobre todo gracias a la labor que puede hacer para nosotros una hermenéutica analógica que reconozca, sí, la alteridad, la diferencia, la no univocidad de nuestros parámetros epistemológicos con respecto a los de otras épocas; pero que, al mismo tiempo, reconozca que la distancia no es tan grande para no poder asimilar una buena medida de su significado. En la interpretación, como en la traducción, hay pérdida, hay empobrecimiento, pero queda la comprensión suficiente para comprender al otro.

De esta manera, a pesar de la distancia cronológica, no estamos desamparados frente a los clásicos. Tenemos una posibilidad de comprensión. Es posible entender su mensaje pero siempre debemos adaptarlo a nuestra época y, en este sentido, en esa medida, nos vemos obligados a inno-

var, tenemos que hacerlos comprensibles para la gente de nuestro tiempo. Estamos obligados a volverlos presentes. No puedo trasladar a Aristóteles tal cual a nuestra situación filosófica o científica, pero ciertamente es un interlocutor valioso y hasta un guía seguro, por la calidad de su experiencia filosófica.

Ahora no se entiende la ciencia como la entendió él en sus *Analíticos posteriores* ni se puede hablar de su metafísica tal cual, en esta época tan anti-metafísica por la que atravesamos; ello exigiría comenzar incluso justificando por qué nos puede servir de inspiración su pensamiento ahora, en nuestra actualidad, aunque estoy convencido de que nos hace mucha falta volver a escuchar a ese gran maestro.

La riqueza de los clásicos de nuestra tradición nos brinda eso. Una guía espléndida, un seguimiento interesante y una imitación o *mimesis* que dieron con su ejemplo. Dicha tradición es múltiple y movediza. A veces nos sentimos más cercanos e identificados con los griegos y romanos, a veces con los medievales o los renacentistas, a veces con los humanistas novohispanos y a veces con los indígenas prehispánicos. Algo tenemos de cada uno. A despecho de esa discontinuidad y esos saltos que abarcan diversos ámbitos culturales, o diversas tradiciones, nuestra tradición es analógica. No es unívoca, porque no podemos decir que sea la de los solos griegos o romanos, pero tampoco únicamente los indígenas o los novohispanos. Es una tradición bastante híbrida mas no



tanto que se pueda llamar equívoca, presa de la ambigüedad, porque entonces perdemos nuestra identidad cultural, la cual, aunque es múltiple, necesita cierta unidad. Y la identidad es sobre todo cultural, simbólica, a veces más que geográfica o política; es el poder del símbolo, que es lo más constitutivo de las culturas (Geertz, 1973: 3 y s.; Geertz *apud* Reynoso, 1991: 63 y s.). Y la antropología nos enseña que a los símbolos, tanto propios como ajenos, llegamos sólo de manera analógica, es decir, desde lo que somos nosotros mismos, con nuestra situación histórico-cultural, en nuestro momento determinado, asimilándonos ya sea otra cultura o ciertos segmentos de la propia.

Tradición y alteridad

Hemos dicho que la tradición se basa en la *mimesis*. Ha habido autores clásicos que fueron muy imitados. Uno de ellos fue Petrarca. Desde el Renacimiento hasta bien entrado el Barroco no había poeta que no dependiera de él, de Garcilaso a Quevedo. Claro que siempre había un tono lastimero, por no decir plañidero, que se trasminaba en sus poemas, pues se hablaba mucho, en ambiente de égloga, de pastores llorones a más no poder, que cantaban sus desdichas en el amor. Quizá por ese llanto tan copioso, Navarrete intituló su libro *Los huérfanos de Petrarca*, pues todos ellos lloraban la muerte y el abandono de ese padre, de ese paradigma (1997: 263).

En nuestra actualidad posmoderna seguimos gimiendo en la orfandad. Nos asalta un sentimiento de estar abandonados, como dicen ahora: “Se cayeron los paradigmas”. Por eso es cuando más necesitamos volver la mirada a nuestra tradición, la cual se nos revela en sus clásicos, y de esta manera revitalizar con su gran impulso lo que estamos haciendo en el pensamiento. Pueden ser para nosotros un aliciente para buscar y encontrar el camino que parece que en buena medida hemos perdido.

Quizá no haya que mirar con nostalgia, pero sí con un poco de utopía. Recobrar no para volver allá, como si se pudiera re-



gresar a otras épocas, sino recuperar para renovar, para aprovechar lo que se nos ha dado y adaptarlo, aplicarlo, apropiárnoslo. Al mismo Petrarca, aunque todos éstos lo imitaban, nunca lo hacían de la misma manera, había mucha novedad, incluso no pretendida. Era una *mimesis* analógica, no unívoca, pero tampoco equívoca.

Una cosa queda clara: aunque vivamos en una tradición, aun cuando frecuentemos sus clásicos, hay distancia. Es la distancia en el tiempo, el desfase cronológico, que también es diferencia en el modo de pensar, de comprender y valorar. Por eso tenemos esa sensación de que los clásicos son en parte muy próximos pero también muy extraños. En cierta medida son nuestros y también distantes y ajenos. Eso nos hace ver que el hombre no es pura esencia, de modo que en él nada cambie, ni tampoco pura historia, de modo que todo sea diferente. El hombre es en parte esencia y en parte historia. Es esencia dada históricamente. Por eso los clásicos nos reflejan, nos aclaran nuestro ser humano, pero también nos dejan un regusto a otredad, a diferencia, a alteridad. Situados entre la identidad y la diferencia, con ellos conocemos nuestra identidad, la recobramos a cada instante, pero también con ellos cobramos conciencia de nuestra diferencia, de que cada época tiene sus propios parámetros y de que no podemos volver a otra anterior, por más que la conozcamos. Somos historia y esencia. Algo universal y algo particular. Y parece que están tan mezclados, que no podemos aferrarnos a uno solo de esos polos extremos.

Por eso nos hace falta sentido de la analogía, de la analogicidad, es decir, de la proporción que se da en nosotros de identidad y de diferencia. Identidad cultural que nos otorga una tradición, el estar inmersos en ella, pero también, diferencia, que nos produce el percatarnos de que esa tradición tiene periodos y que los que ahora son clásicos porque en su momento fueron destacados representantes del suyo, en el nuestro no lo son sin más, unívocamente, sino que requieren ser adaptados, analogizados a nosotros (Beuchot, 1995b: 19 y s.).

Por eso hemos hablado de una hermenéutica vertebrada con la noción de la analogía, una hermenéutica analógica que nos haga sensibles a la proporción (porque analogía es proporción) entre nuestra tradición y nosotros, entre nuestros clásicos y nosotros mismos, así como de la desproporción que ya tenemos con respecto a ellos por estar en otro momento (Beuchot, 2009: 51 y s.). Juego de espejos, como diría Borges, juego en el que nos reflejamos con cierta extrañeza de nuestro propio rostro. Pero en el que, de todas maneras, nos reconocemos.



Conclusión

Hemos visto cómo Gadamer nos hacía conscientes de que siempre nos encontramos inmersos en una tradición. A lo cual añade que los indicadores o pilares de esa tradición son sus clásicos. Asimilar nuestra tradición es dialogar con ellos, para lo cual necesitamos interpretar, requerimos de la hermenéutica porque ya están lejanos en el tiempo. Sobre todo, necesitamos aplicarnos el texto clásico a nosotros mismos y no estamos esclavizados por la tradición, sino invitados a ir más allá, a ampliarla e incluso a superarla.

Ricoeur, por su parte, nos hace ver que ejercemos una *mimesis* con nuestra tradición. La *mimesis* primero es prefiguración, en la cual recogemos los recursos que nos da la tradición misma; luego es configuración, en la cual disponemos esos recursos en el texto que hacemos; y, finalmente, es refiguración, por la cual nos apli-

camos el texto a nosotros, con lo cual hacemos viva la tradición y para ello tenemos que interpretar, que usar la hermenéutica.

Pero también hemos visto que la hermenéutica suele encontrarse distendida por dos corrientes opuestas. Hay hermenéuticas unívocas, que nos impelen a repetir sin más la tradición, sin ningún provecho; hay hermenéuticas equívocas, que nos empujan a romper sin más con ella, sin obtener ningún fruto; por eso se requiere una hermenéutica analógica, que nos haga continuar en su línea, pero ampliándola hacia rumbos que son los nuestros y es donde sacamos provecho y fruto de nuestro diálogo con los clásicos.

En esto puede ayudarnos una hermenéutica analógica como la que he descrito, porque, recordémoslo, el mismo Hermes, tradicionalmente patrono de la hermenéutica, era un mestizo: hijo de Zeus y de Maya, una mortal; por lo tanto, es un análogo, que siempre tiene algo de hibridez, de alteridad, pero también algo de identidad, algo de nosotros mismos ■

Referencias

- Beuchot, Mauricio, 1995a. "Filología clásica y hermenéutica". En Esther Cohen (ed.), *Aproximaciones. Lecturas del texto*: 41-61.
- _____, 1995b. "Tradición e innovación en hermenéutica". En VV.AA., *Inter Alia Hermeneutica. Memorias del seminario de hermenéutica y ciencias del espíritu*: 19-27.
- _____, 2001. "La hermenéutica analógica en la filología". En Guadalupe Belem Clark de Lara y Fernando Curiel Defossé (coords.), *Filología mexicana*: 619-638.

- _____, 2009. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*. 4ª edición. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Ítaca.
- Bianco, Franco, 2004. *Introduzione a Gadamer*. Bari: Laterza.
- Clark de Lara, Guadalupe Belem, y Fernando Curiel Defossé (coords.), 2001. *Filología mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cohen, Esther (ed.), 1995. *Aproximaciones. Lecturas del texto*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gadamer, Hans-Georg, 1977. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Tomo I. Salamanca: Sígueme.
- Geertz, Clifford, 1973. "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture". En *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books, Harper Torchbooks. 8-30.
- _____, 1991. "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social". En Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*: 63-77.
- Navarrete, Ignacio, 1997. *Los huérfanos de Petrarca. Poesía y teoría en la España renacentista*. Madrid: Gredos.
- Reynoso, Carlos (comp.), 1991. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa.
- Ricoeur, Paul, 1982, "The Hermeneutical Function of Distanciation". En *Hermeneutics and the Human Sciences*. Edición y traducción de J. B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. 131-144.
- _____, 1995. *Tiempo y narración*. Tomo I. México: Siglo XXI.
- _____, 1996. *Tiempo y narración*. Tomo III, México: Siglo XXI.
- _____, 2003. *Sí mismo como otro*. 2ª edición. México: Siglo XXI.
- _____, 2006. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VV.AA., 1995. *Inter Alia Hermeneutica. Memorias del seminario de hermenéutica y ciencias del espíritu*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, ENEP Acatlán.

