

“HERMENÉUTICA ANALÓGICA, ARTE Y SÍMBOLO CONTRA NIHILISMO”

Mauricio Beuchot Puente
UNAM, México, D.F.

Introducción

En nuestra época está muy presente el nihilismo. Lo ha estado en todas las épocas, pero ahora ha sido visualizado, por ejemplo por Franco Volpi, como algo que hemos heredado en la filosofía y nos atosiga. Nos ha rodeado y nos ahoga. Pero siempre el arte ha sido una ayuda contra él, precisamente por su carácter simbólico. Es tiempo ya de salir de él, de ofrecer a los que vienen una herencia filosófica más halagüeña. Es nuestra obligación como filósofos, sobre todo de cara a nuestros países, que tienen mucha sangre nueva, que espera ser encauzada.

Trataré de exponer aquí algunas ideas en contra de la tentación del nihilismo, para salir a algo positivo. Creo que el símbolo me ayudará para eso, y que será un bastión contra la nada. El arte, con la felicidad que proporciona, nos mostrará el símbolo que contiene, y nos guiará hacia el sentido, que es el que evita el nihilismo, la desidia, la acedia, la depresión y la angustia. Y es algo que necesitamos hoy en día. Nos lo procurará la idea de proporción, de analogía, de vida proporcionada o proporcional.

Pragmática del arte: iconicidad, metáfora y metonimia

El arte, sobre todo la poesía, tiene en el pragmatismo, concretamente en el de Charles S. Peirce, un carácter icónico; es el signo ícono, el cual coincide con la analogía. La iconicidad es analogía o, si se prefiere, la analogía es icónica. Por eso el arte da conocimiento

precisamente por su carácter icónico, es decir, de signo que presenta una cualidad de aquello que representa. Este carácter icónico del arte conecta la metáfora con la metonimia, que son las dos caras de la iconicidad o de la analogía. En efecto, la iconicidad es una propiedad muy metonímica, ya que nos hace lanzar buenas hipótesis, hacer universalizaciones adecuadas. Y la metáfora tiene una carga metonímica, o potencial icónico, el cual despliega llevando a cierto conocimiento universal y explicativo, aunque atemático o implícito.

De hecho, dentro del marco conceptual de Charles Sanders Peirce, podemos decir que algo que habla de la pertenencia de la metáfora (una de las clases de la analogía) al ícono es que, en literatura, lo icónico o primero es la lírica, la liricidad o el lirismo. Dinda Gorlée explica que “lo lírico crea en la mente del receptor imágenes icónicas que, en el caso de la poesía lírica, son viñetas compuestas. Despliega todos sus efectos sensoriales —sonido, ritmo, forma— simultáneamente, superpuestos, interpretándose, iluminándose y modificándose. La multiplicidad ‘salvaje’ del modo lírico es producto de combinaciones formales nuevas que a su vez producen significados nuevos. (En la poesía las principales novedades son de tipo léxico y en el orden de las palabras.) Los significados del signo (subsigno, supersigno) de liricidad son conjeturas de escasa substancia, propuestas personalizadas y siempre sustituibles por otras”. ¹Esto quiere decir que la abducción que conduce a la lírica es de tipo muy primario e icónico. Interviene en ella en grado sumo la iconicidad o la analogicidad, por eso no requiere de conjeturas muy elaboradas. No está muy en la línea de lo necesario o de tipo ley, nomológico o nomotético, propio de la terceridad; ni siquiera se le exige estar en lo existente, referirse a lo real, en lo que ha de darse como actualidad. Se cierne en el espacio de lo posible, y para ello basta con que sea imaginable, que iconice de manera metafórica a la realidad y se acerque a ella, que le sea semejante, que sea verosímil. Y nada más. Sus argumentos reposan en la retórica y en la poética. Continúa Gorlée, diciendo: “Posiblemente pueden distinguirse tres tipos de liricidad. Si la poesía lírica representa el primer grado de la primeridad —la primeridad más pura o, desde la perspectiva inversa, la terceridad más degenerada—,

¹GORLÉE, D. L., “Firstness, Secondness, Thirdness, and Cha(u)nciness”, en: *Semiotica*, 65-1/2 (1987), p. 47.

lo lírico puede también poseer un (rudimentario) hilo argumental que le presta carácter de segundo grado de primeridad. En la poesía, pero también en los textos publicitarios y en los de las canciones infantiles, pueden encontrarse ejemplos de ambos tipos de liricidad. Existe además una primeridad más genuina y menos degenerada, la del signo verbal lírico que contiene un elemento de terceridad —es decir, de reflexión, crítica e/o ideología—, sin por eso dejar de apelar al puro sentimiento. Esto ocurre en la poesía didáctica y, en general, en el arte verbal que enseña, pero de manera no-racional y no-conflictiva —según es practicado, por ejemplo, en cierta retórica religiosa y política”.² Con ello vemos de manera más clara el carácter retórico y poético de la argumentación que se da en este ámbito.

Todo esto nos hace darnos cuenta de que tanto en la pragmática (rama de la semiótica) como en la hermenéutica el arte posee un carácter icónico, es decir, análogo. Lo vemos en que para Peirce el signo se divide en tres: índice, ícono y símbolo.³ El primero es unívoco, a fuer de signo natural, que guarda con lo significado una relación de efecto a causa, como la huella es signo del animal que pasó. El símbolo es el signo equívoco, pues es artificial y convencional, como los lenguajes, en los que una cosa se dice de diversas maneras. Y el ícono es el signo análogo, pues requiere cierta semejanza con lo significado, al ser una cualidad o propiedad suya. A su vez, el signo icónico se divide en tres: imagen, diagrama y metáfora. La imagen tira a la univocidad, pero nunca es unívoca, siempre analógica. La metáfora es la analogía que tiende más a la equivocidad, pero nunca es equívoca, tiene que entenderse medianamente. Y el diagrama sería el más análogo, pero Peirce, al ejemplificarlo, dice que puede ser desde una fórmula algebraica hasta una buena metáfora. Con todo, vemos que en el ícono se encuentra un polo metonímico, el de la imagen, un polo metafórico, en el otro extremo, y en medio algo que oscila entre ellos dos.

Con ello nos percatamos, también, de que la analogía coincide con el ícono, con la iconicidad, pues también la analogía tiene un polo metonímico y uno metafórico. El metonímico corresponde a la

² Ibid.³ PEIRCE, Ch. S., *La ciencia de la semiótica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, pp. 45 ss.

analogía de atribución y proporcionalidad propia, y el metafórico a la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica. De esta manera tenemos la casi exacta coincidencia entre la analogía aristotélico-escolástica y la iconicidad peirceana.

Por eso podemos asociar la pragmática de Peirce, aplicada al arte, en forma de teoría estética, con la hermenéutica analógica, que con todo derecho podría llamarse analógico-icónica. Según hemos visto, tanto la pragmática de Peirce como la hermenéutica analógica pretenden alejarse de lo puramente unívoco y lo equívoco, para lograr un sitio intermedio; ambas oscilan entre la metonimia y la metáfora, que son los polos de la analogía y la iconicidad. Esa hermenéutica analógico-icónica nos sirve, aplicada a la estética, para tener una captación más rica de la obra de arte y del objeto bello, por su capacidad de oscilar entre la metonimia y la metáfora, y entre la univocidad y la equivocidad. El arte no es unívoco; tampoco equívoco; es analógico, según lo había visto ya Kant.⁴

El poder del símbolo

Conocedores del poder del símbolo, los hombres han atendido a este elemento nuclear de la cultura. Es el signo que está más cargado de significado, el que da más sentido. Lo proporciona. Está en la línea de la dirección, de la ruta de la vida.

Y el símbolo, por ser el signo más rico, es el más necesitado de hermenéutica. Está dedicado a Hermes, el patrono de los intérpretes. En efecto, Hermes es el dioscello del símbolo, el símbolo de la interpretación, el dios simbólico. Símbolo él mismo. Ya que el símbolo, como lo dice su propia etimología, reúne, Hermes sirve para unir, funge como mediador, y coloca el significado en los cruces de los caminos.⁵

Por ser un mestizo, un híbrido, es conciliador de opuestos. Les da proporción, los equilibra, les da analogía. Hay símbolos diurnos, que aspiran a la univocidad; los hay nocturnos, que se hunden en la equivocidad, en la ambigüedad sin límites. Y hay otros de clarooscuro,

⁴KANT, I., *Crítica del juicio*, §§ 58-59.

⁵BEUCHOT, M., *El arte y su símbolo*, Ed. Calygrama, Querétaro, 2013, pp. 28 ss.

que realizan una verdadera mediación, son analógicos. Incluso, se puede pensar que la mediación analógica no tiene por qué tener síntesis, fusión de los contrarios, porque en ella desaparecen, se anulan como contrarios. Pueden ser coincidentes, convivir y ayudarse mutuamente, incluso sin pretenderlo.

Frente a las dicotomías estériles, como entre unívoco y equívoco, la analogía plantea el fecundar para engendrar algo nuevo, diferente, que acaso consista sólo en el consenso básico para coexistir. Así como Hermes pacificó a dos serpientes que luchaban, y que han quedado como emblema en su caduceo, así también nos enseña a conjuntar y a pacificar los opuestos, que luchan, pero que pueden ser equilibrados mediante la proporción o analogía.

Es una pugna semejante a la astucia de la razón, señalada por Hegel, según la cual el individuo, creyendo actuar para sí mismo, lo hace para toda la humanidad. Así también, los opuestos, creyendo atacarse, se ayudan y se favorecen. En ello radica la magia.

Sobre esa dialéctica de opuestos que une el símbolo, contrarios que se dan en la realidad, hablaba Baltasar Gracián. Es algo que recoge el escritor español Azorín (José Martínez Ruiz, 1873-1967) en un ensayo sobre ese pensador. “Para Gracián, tanto el mundo físico como el social son una lucha tremenda y eterna. El concierto que vemos en el universo está formado de oposiciones. ‘todo este universo se compone de contrarios y se concierta de desconciertos.’ ‘No hay cosa que no tenga su contrario con quien pelee, ya con victoria, ya con rendimiento, y todo es hacer y padecer; si hay acción, hay repasión.’ Acción y reacción es la vida universal. Todo batalla contra todo: los elementos, los astros, los males y los bienes, los tiempos. A los viejos se oponen los mozos; los coléricos, a los flemáticos; los ricos, a los pobres; unos religionarios de una idea, a los religionarios de la idea opuesta. Y lo notable es que en esta variedad, antagonismo y choque de unas cosas con otras, halla precisamente el universo su conservación. ‘Todas las cosas se van acabando; todas ellas perecen, y el mundo, siempre el mismo, siempre permanece.’”⁶.

⁶AZORÍN, “Baltasar Gracián”, en: Lecturas españolas, Espasa-Calpe, Madrid, 19649, p. 55.

De esta manera el símbolo, como unificador de elementos, como conciliador de opuestos, nos puede dar un sentido en el arte, y con ello salvarnos del nihilismo. La nada amenaza al ser, porque el sinsentido amenaza la vida. Hay que dotar nuestra existencia con un valor, que nos haga el camino transitable. La nada nos rodea, el nihilismo está en el ambiente de nuestro tiempo.

El encuentro con la nada

En una nueva obra, Héctor Sevilla continúa con su meditación sobre la nada.⁷ Pero le da un nuevo sesgo. La afronta con filósofos clásicos y contemporáneos. Uno de los clásicos que utiliza es Aristóteles. Nuestro autor comienza ponderando las dificultades que se dan en la interpretación de la ontología aristotélica. Sobre todo, se opone a la que ha hecho de Dios la tradición. Hace un recorrido por los principales exégetas del Estagirita y va elaborando su propia interpretación. Se trata de vincular el Motor Inmóvil con la nada como posibilidad de movimiento. Se procura señalar un papel a la nada en la filosofía del ser, a despecho de la minimización que de ella han hecho los estudiosos de Aristóteles. Y se hace de manera cercana a Heidegger.

Y es que la privación, que es un tipo de nada, tiene un papel en la explicación del movimiento que da Aristóteles. Así, la nada ocupa un lugar en esta cosmología, pero no como algo positivo, sino como algo negativo, como la privación de la forma, que es la que permite que en el movimiento, sobre todo el de mutación o cambio, se dé un cambio de forma en el cuerpo, que abandona una forma y adquiere otra, la cual se recibe en la materia, pero para ello se necesita que haya privación. Es privación de la forma que no se tiene pero se adquiere, precisamente por el movimiento o mutación. Y, ya que el Motor Inmóvil causa el movimiento, da ocupación a la nada, en tanto que privación. En ese sentido el autor habla no de que la nada sea causa del movimiento, sino facilitadora del mismo.

⁷SEVILLA, H., Resonancias de la nada: Diez ecos filosóficos del cero al vacío, en prensa.

Prudentemente, el autor nos recuerda que Aristóteles parte de la substancia, y que para él la palabra “Dios” no tiene el mismo significado que para los pensadores de la actualidad, por ello conviene distinguir, lo cual es muy saludable. El propio Aristóteles piensa que toda cosa es por su contrario, en el sentido de que se opone a él, y así la nada se opone al ser, por lo que ocupa un lugar en la ontología. Eso lo vemos claramente en Heidegger.⁸

Debido a los problemas en la interpretación de Aristóteles, el autor hace bien en detenerse a meditar acerca de la hermenéutica. También es excelente lo que se propone: una hermenéutica aristotélica, o en la línea del Estagirita. Nuestro autor tiene el tino de señalar que, para Aristóteles, el pensamiento es un diálogo interior, que se expresa en el lenguaje. Este último es la representación del conocimiento y éste lo es de la realidad. Así se da el realismo clásico. Una hermenéutica que vaya en esa misma línea tiene que ser una hermenéutica de la hermenéutica, por lo tanto una metahermenéutica. Lo que hace en realidad es salvaguardar el realismo en la interpretación, que no se elimine la noción de verdad o de adecuación a los textos. Y es, como lo ha notado Tugendhat, una hermenéutica que se conecta con la ética. Esto ya lo había señalado Lévinas, pero es muy bueno que se recuerde.

El autor señala una innegable novedad en las propuestas de Aristóteles en cuanto a la ética, lo cual implica que todavía hoy son de utilidad. Así, se discuten las nociones de bien, de bien supremo, de felicidad y otras, que se requieren al comienzo de la filosofía moral, para indicar su finalidad. Y el autor nos señala que para el Estagirita el bien no es unívoco, tampoco equívoco, sino analógico. Hay varios tipos de bienes, pero unos son más esenciales que otros para el hombre.⁹

Héctor Sevilla señala como algo peculiar a Aristóteles una ética de virtudes. La importancia de la noción de virtud se ha venido reconociendo últimamente: Gadamer, MacIntyre y otros lo han hecho así. Y de nuevo se habla de la formación de virtudes como el objetivo

⁸HEIDEGGER, M., ¿Qué es metafísica?, Eds. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967, pp. 80 ss.

⁹ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, lib. I, cap. 8.

de la ética. Sobre todo se apunta a la virtud de la *phrónesis* (que se ha traducido tradicionalmente como prudencia), y con ello se conecta la ética con la hermenéutica, pues, a pesar de ser un elemento de la moral, Gadamer decía que es el esquema o modelo de la interpretación. Así, según nuestro autor, la ética viene a ser una hermenéutica de la cultura. Lo cual me parece muy atinado.

El autor pasa a la filosofía francesa del siglo XX. Comienza revisando el campo de lo visual, que ahora se ha apoderado de nosotros, en la estética y la técnica. Comienza por los griegos, pasa a los medievales y desemboca en los franceses del siglo XX. Es sobre todo la modernidad la que privilegia la vista, como hizo Descartes. También se encuentra en Bergson; y un estudioso suyo, que fue Deleuze, lo aplica en sus estudios sobre el cine, que llenan dos volúmenes. Singularmente sobresale Lévinas, quien dado su sustrato judío, destaca que la vista es de los griegos y el oído de los judíos, en la oposición bien conocida que hace entre Atenas y Jerusalén. Por eso para él la mirada debe ir al rostro del otro, en donde encuentra la interpelación para hacerse cargo de su prójimo.¹⁰

Pasamos a la consideración de Dios como Nada, lo cual nos recuerda que esto lo hicieron muchos místicos, que usaron la teología negativa. Entre los franceses la usó Derrida. De hecho, la fenomenología no puede captar a Dios, pues ha intentado hacerlo de manera unívoca (con excepciones, como la de Jean Luc Marion); tiene que entrar la hermenéutica, para hacerlo de manera analógica, no equívoca; es decir, se necesita una hermenéutica analógica (y no sé si, también, una fenomenología de corte analógico). La misma creencia en Dios, o el anhelo de Él, se basa mucho en la aceptación de la nada en nosotros, por comparación con su Ser. La fenomenología ha querido una conciencia pura y algunos de sus cultivadores, como Sartre, una libertad omnímoda, lo cual es inaceptable. Siempre hay un requisito emocional en las cosas más trascendentales, y en la creencia en ellas.

Por eso el autor pasa a hacer crítica de la conciencia y de la libertad, y les señala sus límites. Sobre todo a la libertad sartreana, pues se le

¹⁰ MEDINA, J., ¿El mesías soy yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas, Ed. Jus, México, 2010, pp. 213 ss.

opone la nada, la cual le pone márgenes. Algo más refrescantes es el pensamiento de Merleau-Ponty, que discutió mucho a Sartre. Ese filósofo más joven estuvo abierto a otras cosas, y señaló que se había dado demasiada centralidad a la mirada (fenomenológica), había que hacerla que no fuera tan abstracta y se dirigiera al cuerpo y a esa región intermedia (muy analógica) que él llamaba “la carne”.¹¹

Finalmente, Sevilla aborda el tema de la función del filósofo. Lo ve como interventor que construye la conversión social desde la inquietud de sí, que señalaba Michel Foucault. Este autor lo abordó desde la *empiméleia* o cuidado de sí, que se ejercía en una especie de dirección espiritual que practicaban los griegos, principalmente los platónicos, los epicúreos y los estoicos, y después los cristianos. Pero los cristianos descalificaron la inquietud de sí, la cual, a diferencia de ellos, es vista como positiva por Foucault. De hecho, este pensador estuvo muy interesado por las formas de la subjetivación.

El autor de este libro sostiene que el que aconseja no tiene que ser alguien que sabe todo, sino el filósofo en tanto que ser humano, que sufre y duda. Sólo así se puede comprender al otro. En la línea de Foucault, educar es preparar al otro para las adversidades, eso es más importante que las demás enseñanzas. Esto se conecta con la libertad, pues hay que decidir. De hecho es el ideal retórico, de la deliberación, aprender a deliberar y decidir. Eso es combatir la estulticia (incapacidad de discriminación o de juicio). Esto es algo en lo que yo he insistido mucho: la educación es, en el fondo, formación del juicio, no sólo teórico, sino, sobre todo, práctico (la *phrónesis* o prudencia). Sobre todo para la vida en sociedad.

Esto nos hace darnos cuenta de que en la línea aristotélica, que es seguida por muchos en la actualidad, encontramos un refugio contra la opresión de la nada. Hemos de defender el ser, para que el ente persista. Hay que oponernos a la nada, para que deje de atacarnos en forma de pesimismo o nihilismo. Es el nihilismo nada clásico, en el sentido de Nietzsche, sino un nihilismo absurdo, que nos quita el sentido y el valor, en lugar de asegurárnoslos. El gran filósofo alemán

¹¹ BOBURG, F., Encarnación y fenómeno (la ontología de Merleau-Ponty), UIA, México, 1996, pp. 115 ss.

vio que había un nihilismo pasivo, destructivo; y uno activo, que también llamaba clásico, y que era constructivo, pues era afirmación de la vida. De hecho es una forma de salir del nihilismo en el sentido común y corriente (y banal) que tiene.¹²

El pensamiento de la analogía nos puede sacar del nihilismo pasivo, pesimista y nefasto, que se da tanto por la univocidad como por la equivocidad. Efectivamente, el nihilismo unívoco es frío y distante, cientificista, el de los positivimos; el nihilismo equívoco es ambiguo y disperso, relativista extremo, el de los posmodernismos. Por eso requerimos de un nihilismo analógico, como el que Nietzsche llamaba activo o clásico, el que precisamente saca de ese nihilismo pasivo de la univocidad y la equivocidad, y nos hace decir que sí a la vida.

Reflexión

En esa línea se puede distender nuestra reflexión. Lo que nos salva de la nada es el ser, es el que evita la amenaza que la nada hace al ente. Pero el ente es analógico, se dice de muchas maneras, tiene muchas caras. Una de ellas es el bien, por donde sale el valor, a pesar de que Heidegger haya endilgado a Nietzsche el sambenito de “último gran metafísico”, por haber hecho del valor un ser. Es que no había remedio, pues el ser mismo está cargado de valor, no es neutro axiológicamente, la ontología se conecta con la axiología. El ser tiene como aspectos principales la unidad, la verdad y la bondad. Por el lado de la bondad se presenta y surge el valor, ya que el ser, al ser un bien, al ser bueno, resulta que tiene valor, es valioso. Y eso es lo que antropológicamente y psicológicamente nos hace persistir en la existencia.

Como decía Camus, antes de decirme cuántas categorías del ser hay (es decir, antes de explicarme la doctrina de la analogía del ser, con su variedad en la unidad), la filosofía tiene que darme una razón para no suicidarme.¹³ Y eso la filosofía lo encarga a la ontología, pero a través de la antropología filosófica, o filosofía del hombre, que depara una axiología, una teoría del valor, nos dice qué cosas son

¹²NIETZSCHE, F., La voluntad de poderío, Edaí, Madrid, 1998, pp. 31 ss.

¹³CAMUS, A., El mito de Sísifo, Aguilar, Madrid, 1958, p. 16.

valiosas para el hombre, y eso antecede a toda ética y política.

Más que pelear, con Lévinas, acerca de cuál es primera, si la ontología o la ética, hay que decir que marchan al unísono, que se acompañan y van juntas. Que se necesita la una a la otra, que la una está cargada de la otra, que el ser contiene valor, y el valor se asienta en el ser. Ya está muy abandonada la acusación de falacia naturalista, esto es, de pasar del ser al deber ser, más bien los filósofos se han dado cuenta de que es lo que hacemos siempre, es el paso que continuamente damos, y que, además, debemos dar.

Esto es lo que nos granjea la analogía, la doctrina de la analogía del ser, según la cual caben diversos aspectos en el ente, se reviste de varias formas. Una de ellas es el bien y, por tanto, el valor.¹⁴ El ser es visto como bueno, es bueno existir, el ser es un bien. Y de ahí se deriva su conexión con el valor. El ser es valioso, ser es valioso, el ser tiene formas que valen para el hombre. Podrá no ser inmediatamente valioso el ente que tengamos delante de nosotros, pero siempre, a la postre, le encontraremos un valor, su valor en el marco de la totalidad de los entes.

Y esto es algo que nos asegura la salida del nihilismo. Qué bien vio Nietzsche que el nihilismo venía por la pérdida de los valores, por la pérdida del sentido, de la orientación, de la finalidad. Los valores polarizan nuestra intencionalidad, le dan una finalidad, un sentido. No es que no haya valores hoy en día, pero muchos de ellos están equivocados, conducen a la perdición, pues sólo dirigen hacia cosas o bienes que distraen y, en el mismo sentido etimológico de la palabra, desvían, pierden.

El sentido se da en el amor. El que tiene amor tiene sentido. Y el amor nos impulsa a las personas, que es donde tiene su más cabal cumplimiento. Y puede llevarnos, en especial, hacia una persona o hacia una Persona (con mayúscula), para que pueda desahogarse nuestro deseo y llegar al disfrute pleno, a la fruición misma.

¹⁴BEUCHOT, M., "Sobre los valores", en: Logos (ULSA), año 25, n. 75 (sept.-dic. 1997), pp. 31 ss.

Aquí, frente al sentido de la vida, es donde perdemos nuestras caretas, donde no sirven las máscaras. Aquí “nos va la vida”, como diría Ortega. Aquí no podemos mentir. Quizá engañarnos superficialmente, pero en lo profundo nuestro fondo humano nos va a reclamar, a recriminar, que no le hemos cumplido, que no hemos hecho lo que habíamos debido.

Es verdad que el arte saca del nihilismo malo, pesimista, pero le toca a la filosofía formalizarlo. Por eso la filosofía tiene que atender tanto al fenómeno artístico. De manera concreta, la poesía lo hace. Pero también a la religión, pues no en balde la filosofía ha tratado de suplantarla, sin conseguir la efectividad que aquélla tenía. Por eso Ricoeur invitaba a nutrirse de la simbolicidad del mito, de la mitología. Una filosofía que no lo hace poco sentido puede aportar al hombre. Hasta hace poco se lo veía como rebajarse, como desmerecer, pero poco a poco se está considerando como un camino valioso, y no solamente alternativo.

Conclusión: en los terrenos de la filosofía

Lo principal que nos da la filosofía es el sentido. Valor frente a la nada, defensa contra el nihilismo. Es peor que el escepticismo, porque toca nuestra parte emocional, no solamente la cognitiva. Sentido, aportado por la filosofía, que aprovecharán la psicología y las demás ciencias del hombre. Pero, sobre todo, que aprovechará el mismo hombre, el sujeto, el individuo humano, como quiera llamársele. Y es algo, pues, que nos toca como filósofos y como hombres.

Por eso, en este trabajo se intenta aplicar la hermenéutica analógica a la historia de la filosofía, para hurgar acerca del sentido, pues eso es lo que pretendió desde sus orígenes, tratando de suplir a la religión. Por eso es necesario cultivar esta disciplina de modo que sirva para la teorización sistemática y no solamente para acumular datos de los pensadores del pasado. En ese sentido, una herramienta interpretativa así nos ayudará a hacer una historia de la filosofía útil para la construcción actual del pensamiento. Nos hará ver que siempre

tenemos un autor o una corriente que es el analogado principal (por ejemplo, Aristóteles), y que hay otros que son analogados secundarios. A partir de ese punto de referencia edificamos, desde el pasado, para hoy, y vamos añadiendo lo que es coherente o proporcional.

Y esto es algo que está necesitando la filosofía de nuestro tiempo. Llenarse de sentido, para excluir el nihilismo, que amenaza por doquier. Por supuesto que el arte podrá hacerlo, como decía Nietzsche, pero el arte de nuestro tiempo también está carcomido por el nihilismo, casi devorado por él. Por eso se necesita la noción de proporción, es decir, de la analogía, para revitalizar nuestro arte, nuestra estética y, con ello, nuestra filosofía en su totalidad.