

De la hermenéutica de la facticidad a la hermenéutica analógica de la facticidad humana: una variación de la antropología filosófica de Mauricio Beuchot

ALDO CAMACHO GONZÁLEZ*

INTRODUCCIÓN

En estas páginas se aborda el tema del ser humano desde una perspectiva hermenéutico-ontológica, para evidenciar una variación de la hermenéutica analógica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, esto es, una parte de su antropología filosófica. Como punto de partida estudiaremos la primera propuesta ontológica de Martin Heidegger, particularmente, el concepto de hermenéutica de la facticidad, muy importante desde nuestra óptica, tanto por ser la propedéutica que lo encaminó a conceptualizar la noción de la ontología fundamental, pero también por ser el motor que intentó fallidamente desenmascarar la esencia del ser humano para colmarla como dicha ontología. Fallido fue su intento, pues no hizo sino auspiciar de manera más profunda el estudio del ser humano que se inició en la segunda década del siglo XX con Max Scheler, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen, y que se conoció como giro antropológico. Pues bien, lo que intentaremos resaltar en el presente es que la noción heideggeriana de hermenéutica de la facticidad, por un lado, no es sino la continuación de la antropología filosófica

* Licenciado y maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado diversos artículos y capítulos sobre fenomenología y hermenéutica en revistas como *Interpretatio*, *Analogía filosófica*, *Intersticios* y *Metafísica y Persona*; así mismo coordinó el libro colectivo *Tras las huellas de Hermes. Homenaje a Mauricio Beuchot*. Es profesor en la Universidad Intercontinental (Instituto Intercontinental de Misionología) y en la Universidad Pontificia de México (Facultad de Filosofía). Sus líneas de investigación son ética y antropología filosófica desde la fenomenología y la hermenéutica.

de Max Scheler, pues roza –aunque de modo más ontológico– un carácter que busca comprender la esencia y la estructura esencial del ser humano, a saber, la vivencia del sentido, el significado de la proyección de horizontes y la interpretación como vivencia de sentido del ser en cuanto modo del ser del ser humano; por otra parte, con base en el estudio sobre la hermenéutica de la facticidad, intentaremos comprender una fundamentación analógica de la misma a través de la propuesta de Beuchot, de modo que, a su vez, se comprenda su antropología filosófica como un rescate del giro antropológico, a modo de herencia del mismo. Para ello nos serviremos de conceptos como el de símbolo, la imagen del microcosmos, entre otros, para dar una posible salida en la practicidad fáctica del ser humano, esto es, para dar una base a cierto carácter moral de la hermenéutica analógica. Finalmente presentaremos nuestras conclusiones.

1. Martin Heidegger: hermenéutica de la facticidad

Antes de interpretar la propuesta de Heidegger, es necesario advertir brevemente las posibles razones que lo llevaron a conceptuar la hermenéutica de la facticidad; esto nos dará un contexto para comprender el propio carácter hermenéutico de la antropología filosófica, mismo que nos llevará a comprender la propuesta de Beuchot.

Antes de que Heidegger se consolidara como uno de los filósofos de referencia del siglo XX, un filósofo muniqués formado por el neokantismo de Rudolf Eucken y Wilhem Dilthey conoció a Edmund Husserl, y de él tomó el método eidético que dio por consecuencia la fenomenología. Max Scheler, considerado por algunos como el segundo gran fenomenólogo del primer tercio del siglo XX, llevó el método fenomenológico a estudios que el propio Husserl rechazó en un principio, en particular, al orden de la vida afectiva. Esto propició que Scheler estructurara la idea de una ética material de los valores, cuyo principio rector es el concepto

husserliano de *a priori* material. De acuerdo con la fenomenología, la experiencia de las esencias, esto es, la intelección de las meras cosas, tiene un fundamento ontológico de decantación de la conciencia, de acuerdo con cierta gradación de la misma, desde lo concreto o la confrontación del sujeto respecto a lo real. Esto, graduado según los estratos de la conciencia y la experiencia de lo dado, advierte un sinfín de vivencias intelectivas que dan significado de la esencia de la realidad.

De acuerdo con Husserl, el sujeto no se limita a pensar y suspender su juicio en la medida en que se encuentre solo con su conciencia; debe haber, pues, una gradación allende a su percepción cogitativa, de modo que, al margen de las confrontaciones de los objetos dados según su esencia y según su estrato real, haya apercepciones con otros sujetos.¹ Estas apercepciones comienzan con el cuerpo dado y, según sea decantado por la conciencia, hay una sintonía *interconciencial* de sujetos, misma que concibe el carácter de la empatía. Así, en la empatía hay una apercepción que mueve monadológicamente a los sujetos, de forma tal que haya un estrato intersubjetivo de comprensión de vivencias corporales, anímicas e intelectivas; es pues, la llamada percepción analógica de la empatía, dentro de la comprensión *constitutiva* del sujeto trascendental.²

Ahora bien, Scheler tomó la raíz de la constitución husserliana y la desarrolló desde la perspectiva de la ética. Fundamentó la experiencia fenomenológica de los valores, en tanto que éstos son pensados como esencias que fundan un bien, cuya esfera pertenece a su propia cualidad; es decir, para Scheler los valores *valen* y se distinguen de las esferas ónticas del ser. Esto, a su vez, motivó a Scheler a fundamentar, desde la noción nietzscheana de la transvaloración de los valores, una escala axiológica, de la cual

¹ Cf. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*, UNAM-FCE, México 2014, II, IV, 43-47.

² Cf. E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid 2016, V, 50 y ss.

surgen valores vitales, valores éticos y valores religiosos, todos con ciertas subdivisiones que fundamentan otros tipos de valores. Como consecuencia a la teoría axiológica de Scheler, surge su personalismo ético, en el que los tres tipos de persona —el héroe, el genio y el santo— corresponden a una esfera axiológica. Así, del personalismo ético, Scheler busca desarrollar una serie de conceptos que son pilares fundamentales de su filosofía y que permiten el paso a la antropología filosófica. De entre estos conceptos, hállanse la reducción eidética de los valores, el concepto de simpatía, el de amor y el del *panenteísmo*. Este último es fundamental para comprender una suerte de paso del personalismo ético a la metafísica del hombre.³ Asimismo, es el paso para comprender la fundamentación fenomenológica de la hermenéutica analógica de la facticidad humana, la cual no puede completarse sin una revisión particular del concepto de hermenéutica de la facticidad ideado por Martin Heidegger.

1.1 Ontología y hermenéutica: facticidad

Martin Heidegger reitera muchas veces que el problema fundamental de la ontología es el mal planteamiento de la pregunta por el ser. De esta forma, el autor advierte que ontología es, en primera instancia, preguntar sobre el ser en tanto que ser; a diferencia de la ontología, está lo ontológico, que es la mera expresión del ser, la cual surge desde una categoría intuitiva, desde un concepto o desde algo explicativo. Cualquiera que sea la expresión del ser, dice Heidegger, siempre debe haber una marca de su existencia; una marca que debería cimentar el camino a la hermenéutica.

³ Cf. A. CAMACHO, «Max Scheler: del personalismo ético a la metafísica del hombre», *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida* XIV/28 (2022) 163-195. El autor ofrece un estudio detallado de la obra de Max Scheler, en el que pretende desenvolver los supuestos éticos, religiosos y ontológicos que dieron paso a la antropología filosófica.

Así, la expresión del ser, en tanto dación ontológica del mismo, se evidencia por el existir propio del ser en cada ocasión. Esta ocasionalidad reitera el existir para sí del ser en tanto posibilidad del existir. En todo caso, esta posibilidad simplemente marca el cómo existir del ser, por lo que la existencia se comprende como posibilidad de ser aquí. A este existir propio del ser Heidegger le llama *facticidad*. Ahora bien, distinto, pero no contrario a la facticidad, está lo *fáctico*, que, de acuerdo con el autor, marca el existir propio del ser para sí, o bien, se evidencia como algo que es para sí. Lo que es para sí, según el propio existir del ser, implica un ser-aquí, de forma tal que, al existir en sí, el ser advierte su existir cual vivencia o modo experiencial de ser-aquí. De cualquier forma, lo fáctico siempre se desenvuelve en el ser por su *vivir*.⁴

Sin embargo, surge la cuestión de cómo explicar y comprender, o bien, si se comprende o se explica el existir del ser-aquí. De acuerdo con Heidegger, el existir propio del ser evidencia su propio existir en la vivencia del ser, y ésta simplemente se *comprende* dentro de la facticidad misma. Al modo de comprender la vivencia misma del ser, Heidegger le llama *hermenéutica*. La hermenéutica es, pues, una categoría –la cual puede ser intelectual o de otro modo, v. gr., afectiva o de *pathos*– que busca una captación tanto del expresar como del propio hablar del ser. Expresar es representar, mientras que hablar es comunicar la expresión. En ambos casos siempre se busca la comprensión de la vivencia, por lo que hermenéutica, de acuerdo con Heidegger, siempre será interpretar. Por lo tanto, el autor busca hacernos comprender que se han de interpretar vivencias a través del expresar y del hablar, y que, al interpretar, lo que se hace es captar el contenido de tales vivencias, no de manera epistémica, sino desde una intuición de la facticidad misma, porque el ser busca comprenderse en la vivencia misma. Así, el ser tiende a intuir sus vivencias en tanto que son vivencias

⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid 2008, 25-26.

del ser en sí mismo dadas desde su facticidad. A la intuición de la vivencia, entonces, se le llama interpretación. Por lo tanto, se interpretan vivencias del ser, dados su hablar y su expresar.⁵

Así, según Heidegger, la hermenéutica, tiende a romper con sus definiciones dadas por su propia historia, de forma tal que busque apoyarse en su sentido *originario*. Esto nos hace comprender que la hermenéutica interpreta el concepto de facticidad, y en tanto que interpretación, la hermenéutica se abre a distintos modos de ser. Es decir, el ser que es, en tanto que es, tiene un modo de ser, y de este modo se despliega la interpretación del ser. Por lo tanto, la labor de la hermenéutica de la facticidad es la de realizar la existencia del ser como expresión o como hablar; es, pues, comprender el modo de ser de ser que aquí es. Es por ello que Heidegger se pregunta siempre qué es y es por ello que se pregunta por el sentido del ser.

Ahora bien, para Heidegger es importante dar un paso allende el propio existir del ser. Busca entender el modo del existir, de forma tal que se vislumbre la manera en que el ser debe ser, o sea, comprender que el ser *acontece*, y al acontecer, el ser se contiene en sí mismo como un receptor de todas sus vivencias y de todas sus proyecciones experienciales. El ser acontece, pues, en el ser mismo, y la forma de comprender su acontecer dado en sí es a través de la interpretación.

1.2 Hermenéutica y posibilidad de ser

De entender el modo de ser surge la interpretación, la cual emprende una hermenéutica del ser aquí. Según el autor, esta hermenéutica evidencia los modos en los que el ser acontece, de tal manera que surja cual hermenéutica de los modos de ser aquí, pues, al acontecer(se), el ser se entiende como algo que es.

⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad...*, 27-32.

Es menester resaltar que la hermenéutica del ser que Heidegger plantea es un intento de escisión respecto a la fenomenología, en particular, la que heredó de Husserl y de la que poco a poco se distanció. Si bien la hermenéutica heideggeriana surge de un presupuesto experiencial-eidético del orden del mundo, Heidegger es explícito al mencionar que la vivencia del mundo tiende a ser más receptiva en cuanto al sentido y significado lingüístico y ontológico del mismo, por lo que la hermenéutica, primordialmente, no aprehende; antes bien, la hermenéutica busca dar explicaciones y busca comprender en la medida en que vive el modo de ser de lo ente, según su haber en el mundo, esto es, según su realización fáctica, de forma que siempre busque más de una posibilidad de comprender el sentido de su propio existir. Esto, en fin, pretende que la interpretación, más que un modo de ser, sea un conjunto de vivencias propias dadas a partir de la existencia del ser.

La hermenéutica no es una especie de análisis movido por la curiosidad, artificiosamente tramado, y endosado al existir. Considerando la propia facticidad es como debe determinarse *cuándo y hasta qué punto* aquélla pide la interpretación propuesta. Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquélla solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico.⁶

Entonces la interpretación pertenece o es propio del vivir fáctico, pues para interpretar la realidad es necesario vivir la realidad, y al interpretar la realidad hay una comprensión de la misma. Ergo, interpretar es comprender la realidad. Esta comprensión es refe-

⁶ M. HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad...*, 33.

rida a la interpretación misma, pues la hermenéutica, al contrario de la fenomenología, pretende ser el fundamento y el objeto de sí misma, de forma que en ella misma radiquen las explicaciones y comprensiones referentes a los modos de ser y a las vivencias del ser en el mundo.

Siuviésemos que dar un atisbo complementario a la fenomenología de la constitución, entonces la hermenéutica tendría que dar ese paso de complemento, pues no habla más de intuiciones de esencias referidas al *cogito*; en cambio, la hermenéutica busca una comprensión del ser mismo referida a la comprensión del modo de ser del ser. En otras palabras, la hermenéutica busca evidenciar la referencia del sujeto en el sujeto mismo en tanto que se comprenda como el ente que comprende sus vivencias. En todo caso, la hermenéutica busca que el ser se explicite en sí mismo y que, así, abra su propia posibilidad de ser en el mundo mismo, o bien, de fundar una comprensión experiencial del mundo o abrirse a la comprensión del mundo como un conjunto de experiencias dadas por el ser. Esta gama de posibilidades de comprensión es la actitud hermenéutica.

Así, hay distintas posibilidades de ser; hay distintos modos de ser. Es posible ser de tal o cual modo. No importa, pues lo que realmente importa es que el ser *acontezca* en su existencia mundana, que *acontezca* fácticamente, y que de su facticidad emane su conciencia de ser como haber previo, una conciencia que evidencie que la posibilidad de ser es un simple arrojarse en algo que *a priori* ya constituía fenomenológicamente otra cosa, y cuya evidencia era un conjunto de daciones de significado, de modos y de juicios. Seguro se cuestionará sobre el posible rol de la hermenéutica del ser y sus posibilidades. La respuesta atañe siempre a la propia existencia del ser como exigencia de explicación de los modos de ser en el mundo.

La existencia, en tanto explica el haber previo del ser –su facticidad– por su propia explicación, se interpreta. Es decir, la existencia es la necesaria esfera en la que las vivencias y sus explicaciones son depositadas, de forma que encuentren un sentido en la propia

posibilidad de ser. De ahí surge una *hermenéutica de la existencia acontecida*, la cual se sitúa en el haber previo del ser. Por tanto, surge el sentido de una hermenéutica de la facticidad.

1.3 Interpretación y existencia

Surge, pues, la necesidad de ser explicado por la existencia en el haber previo de la interpretación, de la vivencia, el cual es un modo de ser como posibilidad de ser. Esto, a su vez, se contiene en el concepto de ser-posible, el cual advierte cierta variación fáctica del ser como horizonte de posibilidad, según se intuya el ser y según abra el camino a la incertidumbre, porque el ser tiene la necesidad de ser algo respecto a su propia existencia, y esta posibilidad es la de ser cualquier cosa, dado el haber previo de la interpretación presentado como un campo de múltiples posibilidades de ser al margen de los propios límites del ser. Por tanto, se es de acuerdo con los límites de las posibilidades de ser, pero siempre con una apertura amplia de ser cualquier cosa.

El ser del vivir fáctico se señala en que es en el cómo del ser de *ser-posible* él mismo. La posibilidad más propia de sí mismo que el existir (la facticidad) es, y justamente sin que esté "aquí", denominará existencia. Por medio del cuestionamiento hermenéutico, a la vista de ese ser verdadero de la existencia misma, se sitúa la facticidad en el haber previo, a partir del cual y a la vista del cual será interpretada. Los conceptos que tengan su origen en esa explicación se denominarán *existenciaríos*.⁷

Así, el existir, como modo de ser hermenéutico, y referido a sí mismo, es una constancia del ser, esto es, la permanencia del ser

⁷ M. HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad...*, 34.

en el tiempo, pues el tiempo es lo que lleva al ser en su trayecto. La temporalidad, según el autor, comprende la cuestionabilidad óptica del ser a través de la posición que tenga respecto a sí mismo. En otras palabras, el estar en el tiempo sugiere que el ser se haga cargo de sí con actitud, con discurso y con una conciencia de sí. Este conjunto de acciones que llevan al ser a resguardarse en sí es una configuración dada por la hermenéutica, pues la hermenéutica abre el camino para comprender que el ser se encuentra arrojado a un mundo, y al estarlo de tal modo, busca conocer su propia existencia. Así es como se comprende la facticidad del ser: como un ser ya-interpretado dado para lo ya-interpretado. Entonces, lo ya-interpretado es lo que ya conoce su existencia porque ya comprende su estancia en ella.

No obstante, lo ya-interpretado se conoce a sí, porque interpretar es vivir, es comprender la gama de posibilidades que el ser tiene frente a sí. Por ello, al ser ya-interpretado surge la auto interpretación: interpretación de la vida propia, de la estancia propia en el mundo, de la propia forma de ser, de la propia configuración afectiva o de la propia vida afectiva.⁸ Por tanto, la auto interpretación –que en antropología filosófica parece ser el autoconocimiento– es todo lo que constituye óptica y existencialmente al ser, pues el ser es todo lo que es en tanto es un mundo referido a su existen-

⁸ Podríamos pensar, a modo de crítica, que la hermenéutica de la facticidad es un complemento de la antropología filosófica de Scheler, pues Heidegger, al parecer, tiende a los mismos principios de autoconocimiento y de sentido para el ser humano en el mundo y según su modo de comprender lo real. El problema que vemos en Heidegger es que los términos de ser humano y persona fueron sustituidos por el de ser, y que el término de antropología filosófica fue sustituido por el de ontología fundamental. Sin embargo, el mérito que tiene Heidegger es el de extender la fenomenología de la constitución a la hermenéutica de la facticidad, la cual parte casi de los mismos principios fenomenológicos de concepción de tener mundo, ser mundo, habitar mundo, entre otros. Así que nos parecen irrelevantes las críticas que este autor realiza a Scheler, e incluso podríamos verlo como un complemento a la antropología filosófica. De ahí la idea de que Beuchot sugiera la noción de hermenéutica analógica de la facticidad humana.

cia. Y esto es lo que auténticamente da un soporte filosófico a la hermenéutica.

Finalmente, la facticidad es el cumplimiento del propio existir del ser, dada la ocasionalidad presente del mismo, la cual se dirige a comprenderse como un contenido de sí –de su pensar– en tanto que *Dasein*. La ocasionalidad es, pues, lo actual de la ocasión del ser presente, o bien, ser presente aquí. De esta forma, la ocasionalidad es lo propio del ser ya-interpretado, porque la ocasionalidad evidencia la comprensión y la explicación del ser en su interpretación, en su vivencia y en su esfera experiencial. Todo esto se configura a través de la propia facticidad, a partir de que el ser se piense como un ser vivido, como un ser en el mundo o como algo mundano. El mundo, por lo tanto, advierte cuán ocasional-presente es el ser, lo cual hace subyacer en ella el carácter de la cotidianidad, pues en la interpretación y en las vivencias presentes siempre hay actualidad.

Así pues, la facticidad de lo ya-interpretado es una vivencia presente en la temporeidad del ser, que atisba su presente y la relación que guarda como el pasado. Del futuro no es posible precisar mucho, porque es un conjunto de vivencias dadas según la proyección y expectativas del ser; pueden o no llegar a ser. El marco ontológico de la facticidad tiende hacia la hermenéutica, porque la hermenéutica es explicación y comprensión del mundo mundano circundante y temporal de quien existe, vive e interpreta tal mundo, o sea, el ser, el ser humano. Esta hermenéutica, al ser mundana ontológicamente y partir de la facticidad del ser –o del presente– tiende a caer en una suerte de hermenéutica de lo cotidiano, pues advierte al ser como algo que se deja llevar por el mundo, lo cual evidencia, a su vez, el infinito de posibilidades de ser en el mundo. Así, el carácter intencional de la hermenéutica deja de ser intencional, pues, según Heidegger, no hay un ir teleológico, no hay una dirección concreta, no hay un objeto que condicione un saber qué del ser. La hermenéutica únicamente se centra en un carácter de existencia y vivencia del ser, pero no espera un fin o una dirección intencional de esas vivencias. No hay una categoría –a modo de

Dilthey— que conduzca al ser a explicar la existencia del mundo, pues el ser sólo es en el mundo que es y porque el ser ya es en el mundo explicación y comprensión. Si la hubiese, entonces sería la del *pensar*.

Por tanto, la hermenéutica de la facticidad atisba la existencia experiencial del ser dada por el mundo y por su propia expresión. La expresión del ser advierte su interpretación, su modo de ser mundo, su carácter en sí y la gama de posibilidades que tiene para ser.

2. Mauricio Beuchot: hermenéutica analógica de la facticidad humana

Ahora bien, para hacer la conexión entre la hermenéutica de Heidegger y la de Beuchot, es posible pensar en la existencia y en la experiencia de lo fáctico. Sin embargo, para el segundo, la existencia se desglosa desde la experiencia humana, por lo que la facticidad, en su experiencia, se comprende allende la esfera óntico-ontológica del ser, esto es, desde la esfera existencial de lo humano; por ello es una hermenéutica analógica de la facticidad humana.

Mauricio Beuchot aplica su propuesta, la hermenéutica analógica, a una idea muy clara de antropología filosófica. Esta idea supone los conceptos de metáfora, símbolo y microcosmos en el ser humano, y las evidencia en la intencionalidad fenomenológica, de forma que la antropología filosófica, al arraigarse en el conjunto de interpretaciones del ser humano sobre el mundo, se comprende como hermenéutica analógica de la facticidad humana.

2.1 El ser humano: núcleo de intencionalidades

Mauricio Beuchot ha comprendido muy bien el problema de la realidad, pues la ha pensado en su transición desde la segunda mitad del siglo XX y el desarrollo de este siglo. Ha analizado de

cerca las distintas perspectivas filosóficas de la realidad, aplicadas a su propuesta. Así, podríamos pensar que hay una pluralidad de interpretaciones sobre la realidad, que podrían abrirnos el camino a comprenderla desde nuestra perspectiva personal con disposición a aceptarla desde otras perspectivas, y con esto idear o tener una interpretación del carácter ético, político y hasta cultural que el ser humano construye. No obstante, para dar un orden al ser humano, es necesario comprender lo que los antropofilósofos han intentado, a saber, la esencia del mismo, cosa que Max Scheler intentó hacer, pero no alcanzó por lo extensa y pretenciosa que era su visión.

De alguna manera, Scheler y Heidegger advierten que el ser humano se abre al mundo a través de la intencionalidad. Con Scheler, desde una experiencia fenomenológica de los valores, la cual tiende a comprender el núcleo de la persona en su vida afectiva y tiende a sublimarse por dos vías, la religiosa y la metafísica, para alcanzar su estado de plenitud en forma de espíritu. En cambio, con Heidegger aprendimos que, aun cuando el ser humano toma la conciencia del *Dasein*, se abre a la experiencia del mundo para interpretarlo en la medida en que interpreta su *existencia*. Sin embargo, notamos que ambas posturas son insuficientes para comprender al ser humano y su extensión en distintas dimensiones de la realidad. Por ello, Beuchot comprende una hermenéutica más abierta que la dada por Heidegger; una hermenéutica que se centra en la comprensión intencional de las vivencias del ser humano, de tal forma que este ser busque definirse en la mera existencia. Se comienza a perfilar, pues, el carácter de la hermenéutica analógica de la facticidad humana.

doy a la antropología filosófica un sesgo hermenéutico, debido a la convicción que tengo de que, según decía Aristóteles, el hombre ama el comprender, cosa que conduce a la *hermeneia*; y, según lo expuso después Heidegger, la comprensión y la interpretación [...] son dos existenciaris

del hombre, esto es, dos características esenciales de su existencia.⁹

Pues bien, Beuchot también comprende que el ser humano es un ser intencional. La intencionalidad, como hemos visto, es un dirigirse hacia los objetos para convertirse, hasta cierto punto, en ellos. Esto no implica que el ser humano sea la medida de todas las cosas, sino que el ser humano *comprende* hasta cierta medida todas las cosas que interpreta, porque interpretar es tener *vivencias* o experiencias de todas las cosas. Por lo tanto, la intencionalidad es una guía hacia la experiencia o trascendencia de la realidad. Sin embargo, la cuestión que surge aquí es si es posible trazar un puente –analógico– que nos lleve a una mejor interpretación sobre el ser humano entre las concepciones de Scheler y de Heidegger. Nosotros abogamos ya que, en efecto, la hay, y es dada por Beuchot a través de lo que él llama *hermenéutica analógica de la facticidad humana*, como parodia a la hermenéutica de la facticidad de Heidegger.

De acuerdo con el mexicano, el ser humano es un núcleo de intencionalidades, por lo que busca comprender el orden de lo real desde el momento en que es arrojado al mundo. Hay distintas intencionalidades que buscan complementarse entre sí, como la cognoscitiva y la de la voluntad o la de la vida afectiva. Una no es superior a la otra; todas son distintas entre sí, todas son, pues, *gradualmente* diferentes, pero buscan complementarse entre sí. Ninguna comienza antes que la otra, porque todas están arraigadas en la *intencionalidad existencial* del ser humano.

De acuerdo con Beuchot, el ser humano, a través de esta intencionalidad,¹⁰ vive o *interpreta* su propio existir; es decir, el ser

⁹ M. BEUCHOT, *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Universidad Anáhuac, México 2015, 3-4.

¹⁰ Como heredera de la fenomenología, la antropología filosófica de Mauricio Beuchot también parte del concepto de intencionalidad. Lo peculiar de la interpretación

humano, desde que es arrojado en la existencia, es ya intencional a su propia existencia. Vivir e interpretar el mundo, vivir e interpretar el propio existir del ser es de suyo una intencionalidad, por lo que la intencionalidad está siempre presente en el ser humano.¹¹ Es más, podríamos decir que la misma apercepción originaria del cuerpo, del alma, en fin, de la existencia humana, es en sí misma una evidencia, digamos, *a priori* de la intencionalidad. Incluso, es posible vindicar la simple interpretación de la *constitución* mundana del ser humano como perteneciente a su intencionalidad existencial: desde el momento en que despierta y se dispone a realizar sus actividades cotidianas hasta el momento extático de

beuchotiana del concepto en cuestión es que traza un sesgo de conversión de lo fenomenológico a lo propiamente hermenéutico, por no mencionar que parte de la noción del concepto desde Heidegger, Gadamer y Ricoeur. Así, la intencionalidad, que en un principio se consideró como la dirección –intelectiva o afectiva– que el sujeto toma para conocer la esencia o lo en sí de las cosas, y que advertía una actitud y una conciencia objetivas, pasa ahora considerarse, bajo ciertos presupuestos fenomenológicos, como la mera vivencia existencial del mundo, y de la cual surge una interpretación o un modo de expresión del ser a través de lo meramente humano, lo cual abre la pauta para comprender el sentido de la facticidad humana a través de una hermenéutica, particularmente, analógica.

¹¹ Hay casos particulares en que individuos con retraso mental o cualquier otra afección mental surge la intencionalidad en grados distintos. De acuerdo con Scheler, la proyección que un enfermo mental tiene respecto al mundo y a su mundo circundante, parte siempre de una intencionalidad *parcial*, esto es, de un horizonte más complejo que el de un individuo sin afecciones mentales. En esta intencionalidad parcial surgen concepciones incompletas sobre el conocimiento de la estructura del mundo, donde es de suma importancia apoyarse tanto de fármacos o alguna asistencia personal que permita un mediano desenvolvimiento de la comprensión del mundo por parte del enfermo. De ahí que Scheler abra un diálogo con Freud respecto a la situación de la ontogenia, de la repulsión y la perversión de un enfermo o un niño, y la intencionalidad como horizonte de proyección de la conciencia perteneciente a una estructura ontológica, epistémica y ontológica, que, a su vez, pertenece a una estructura exterior. Así, la intencionalidad no es excepcional para nadie. Todo ser humano la tiene, y según las circunstancias –históricas, éticas, culturales y mentales– la desarrolla en distinto grado. Cf. M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca 2005, 268 y ss.

contemplación estética o el disfrute intelectual. Todo ello como perteneciente a la intencionalidad existencia, porque es lo que da un sentido a la vida del ser humano.

Para comprender su intencionalidad, y la intencionalidad de los demás [...] el hombre acude a la interpretación. Es animal simbólico [...] y animal hermenéutico [...] o por ser lo uno, es lo otro. Por eso la interpretación [...] es un existenciario.¹²

Así, la intencionalidad tiene un despliegue ontológico del ser humano, pues busca comprender lo real en la medida en que experiencia lo real mismo. Este despliegue, que, a su vez, evidencia parte de la estructura ontológica del ser humano, advierte otros despliegues intencionales del mismo, tales como la intencionalidad biológica y, principalmente, el despliegue de la intencionalidad cognoscitiva y el de la intencionalidad de la voluntad, del querer o del deseo. En cualquier caso, la intencionalidad es rasgo de que el ser humano contiene en sí un querer comprenderse en el mundo, en el ser, y podríamos decir que la intencionalidad –existencial– también define el *ethos*, pues es la entrada a comprender el carácter, las decisiones, la afectividad y las relaciones intersubjetivas.

2.2 Intencionalidad de conocimiento e intencionalidad de voluntad

La intencionalidad es una guía que se encuentra en lo más profundo del mismo ser humano, pues él tiene deseos de conocer; es, pues, lo que motiva al ser humano a moverse por el mundo y comprender su existencia, porque *vive*, y no sólo eso: vive lo real, y tiene una tendencia por comprender qué es lo real, y trata de

¹² M. BEUCHOT, *Antropología filosófica...*, 9.

responder por ello desde distintas perspectivas, interpretaciones o percepciones. Podríamos decir que, dada la herencia fenomenológica de esta peculiar antropología filosófica, en el ser humano hay un núcleo intencional que lo mueve por la realidad para comprenderla. En este núcleo hállanse los conocimientos, voliciones y estados anímicos más profundos del ser humano, mismos que podría externar en tanto que tiene experiencia del mundo.

Siguiendo a Beuchot, en el ser humano hay varios tipos de intencionalidad, y se expresan desde su núcleo espiritual. Una de ellas es la intencionalidad cognitiva. El ser humano eleva su intelecto para comprender ontológica y epistémicamente el orden del cosmos; intenta comprender su estructura y sus leyes. Asimismo, el ser humano tiene la necesidad de conocer a través del lenguaje, de representaciones, de imágenes, entre otras cosas, con el fin de comprender, si no su esencia, sí la estructura de la realidad en la que él mismo está inmiscuida, la que él mismo *interpreta*.

el conocer consiste en que el intelecto se haga intencionalmente lo conocido, en que el sujeto se haga de algún modo el objeto (con lo cual no se da ese dualismo cartesiano de sujeto y objeto, ya que se unen y se fusionan intencionalmente en el acto mismo del conocer).¹³

La raíz de esta intencionalidad, como ya hemos presupuesto, es la de la existencia,¹⁴ la de la intencionalidad del ser, y es una raíz aristotélica acentuada fenomenológicamente y desglosada hermenéuticamente, para comprender la relación del ser humano con el

¹³ M. BEUCHOT, *Antropología filosófica...*, 29-30.

¹⁴ Tal vez sea algo prematuro decir que la existencia vuelca consigo misma tanto el carácter ontológico de comprender la estructura de lo real, así como el carácter volitivo de comprender al otro desde elementos éticos y políticos. La existencia es el *analogon* de la vida intelectual y de la vida afectiva, y es por la cual el ser humano está en busca de sentido.

mundo dado, lo cual, da un sesgo analógico, esto es, una definición analógica del ser humano. El ser humano es un ser intencional desde que es arrojado al mundo, pues en el mundo encuentra sus circunstancias de vida, busca el contexto de su historia, entre otros, y todo eso motiva al ser humano a comprender o buscar el sentido de su existencia. Por ello, el ser humano *interpreta* en la medida en que vive la realidad; y tales interpretaciones tienen un límite y tienen distintos sentidos.

una hermenéutica analógica nos habla del hombre como un ser intencional que distingue con sutileza, pues la distinción es precisamente analogización, el buscar diferentes sentidos y tratar de concordarlos. De todo ello nos resulta un ser humano que interpreta el ser analógicamente, que tiene una intencionalidad analógica, que es analógico él mismo.¹⁵

Esto, asimismo, advierte cierto realismo, uno moderado, en el que el ser humano busca efectuar su conocer del mundo para comprenderlo fácticamente. Esto quiere decir que en la intencionalidad cognoscitiva radica, en principio, la hermenéutica analógica de la facticidad humana. Hay, pues, un acercamiento epistemológico de las estructuras ontológicas del mundo, mismas que son dadas en la conciencia del ser humano y mismas que pretenden ser comprendidas desde la intencionalidad. El ser humano busca comprenderse fácticamente en su haber previo; busca volcar su existencia, no en un supuesto olvido de su ser, sino en la propia interpretación fáctica del ser, y en esa interpretación hállase una apertura de comprensión de las estructuras epistemológicas del mundo, por las cuales el ser humano se expresa para evidenciar su conocimiento del mismo: busca comprender a través del lenguaje, esto es, con el sentido y la referencia de las cosas; busca fundamentar teorías que solventen la existencia efectiva de las mismas; busca trazar una

¹⁵ M. BEUCHOT, *Antropología filosófica...*, 12.

base que dé cierta evidencia de la existencia de las cosas mismas. Y a través de ello, el ser humano tiene la capacidad de abstraer lo real para sí, esto es, de trazar un *a priori* que se compense con el *a posteriori* que da crédito de su experiencia fáctica. El ser humano comprende, pues, que está en condiciones de idear su facticidad, por lo que es *factible* que se trace como proyección de horizontes, como un ser histórico, como un ser de tiempo, pues tiende a comprenderse dentro de la armonía de la realidad, esto es, se intenciona como perteneciente al orden de lo dado, del mundo.

Por otro lado, se halla la intencionalidad volitiva, que es la dirección que toma para comprender la vida afectiva, y con ello asentar las bases para una posible ética, pues, así como Aristóteles: a pesar de estar arraigada a la existencia, se tiene que desarrollar, se tiene que afinar o se tiene que educar, pues de ahí surgen las virtudes, la comprensión axiológica, la responsabilidad y el amor al otro. Esto nos da una muestra de que el ser humano es un ser incompleto en sí mismo. Si estamos en busca de un sentido, entonces podemos argüir que ese sentido es justamente lo que nos hace falta. La pregunta, sin embargo, cambia y cuestiona qué sentido se busca. Para responder eso, podríamos aludir al mismo carácter de ser incompleto del ser humano; no sabemos cómo es la esencia de la realidad, y por ese mismo hecho, nos asumimos como seres incompletos y asumimos al mismo tiempo que, si nos intencionamos a la realidad misma, entonces comprenderemos qué es, y por ende sabremos cuál es el sentido de lo real. Así, el ser humano busca comprenderse desde su intelecto, pero también desde su voluntad, desde su querer. Quiere conocer, quiere poder, quiere comprender su propio existir, y todo ello lo manifiesta de distintos modos a través de la interpretación: amor, empatía, simpatía, experiencias estéticas, cultura, política. La voluntad es, por tanto, un complemento de la estructura ontológica del ser humano y de su estructura epistémica, y es, asimismo, una entrada al desglose de la vida afectiva. Tal vez, un desglose *arracional* como Scheler planteaba, pero no como la principal, porque el ser humano, recordemos, es

un ser de intencionalidades; porque todas las intencionalidades se rigen según la existencia humana.

Con ello vemos que la intencionalidad requiere de experiencias de la realidad para poder comprenderla.¹⁶ La comprensión se abre, entonces, a dos modos esenciales de ser del humano, que son el modo racional y el modo volitivo, el cual desemboca un carácter *arracional* dentro de la intencionalidad. Por ello, el ser humano es un ser en constante desequilibrio, intenta saber cuál es el orden existencial de las cosas que lo rodean. Sin embargo, como hemos mencionado, no se limita a estos dos modos de intencionalidad; hay un tercer tipo de intencionalidad, la cual lo lleva hacia la más

¹⁶ Es necesario comprender que la intencionalidad, como proyección del ser humano hacia el ser, atisba en principio el carácter del consciente y del inconsciente. De acuerdo con Beuchot, la intencionalidad mueve fuerzas del consciente y del inconsciente, de forma que éstos se comprendan como grados correspondientes a las fuerzas intelectivas y afectivas de proyección hacia lo real. Asimismo, el autor busca partir de la noción gradual del inconsciente para mostrar la determinación intencional del consciente; la intencionalidad consciente es, pues, pulsión de lo evidentemente cognoscible y lo que evidencia las fuerzas racionales y estructuradas del sujeto. En cambio, la intencionalidad inconsciente es pulsión de lo incognoscible, y para comprender lo incognoscible es necesario negar lo que se conoce, con el fin de acercarse lo más que se pueda a lo incognoscible. Este acercamiento tiende a despertar ciertas pulsiones que buscan hacerse evidentes en el ser humano a través del *símbolo* y de los *signos*; por tanto, para comprender esas pulsiones del inconsciente es necesario efectuar una hermenéutica del símbolo, pues a través de su medianía se comprenderán cuestiones que no pueden explicarse o mostrarse unívocamente, tales como las metáforas. Así, una hermenéutica adecuada para este fin puede ser la analógica, pues tiende a comprender la medianía entre la intencionalidad consciente y la inconsciente, de forma que tiendan a adecuarse a la correlación existente entre la vida intelectual y la vida afectiva. En todo caso, lo que Beuchot busca es partir de la noción freudiana de pulsión y asentarla en la intencionalidad fenomenológica o de Husserl, para marcar el cúmulo de interpretaciones —en distintos grados: intelectual, afectivo, volitivo, entre otros— que el ser humano tiene sobre la realidad misma, y éstas se resguardan en la estructura esencial del ser humano, por lo que no es conveniente pensarlo únicamente por la razón, así como no lo es pensarlo desde su corazón. Son momentos que el ser humano aprende a contextualizar y situar según hábito. Cf. M. BEUCHOT, *Antropología filosófica...*, 13 y ss.

pura y honesta comprensión. Esta intencionalidad hace honor al *ordo amoris*, pues lo reivindica: es la intencionalidad amorosa.¹⁷ En esta intencionalidad se hallan las experiencias amorosas del ser humano, tales como la empatía y el amor en sus diferentes grados; esta intencionalidad es, pues, la experiencia del otro, el reconocimiento y el ejercicio de la intersubjetividad.

el amor tiene las propiedades del símbolo: de hacer pasar, de mover, de empujar hacia el vivir pleno, que es vivir fuera de sí, buscar y disfrutar de la vida. Por eso su lenguaje más propio es el simbólico. Es decir, es un lenguaje que no muestra nada de inmediato; pero, cuando se tiene la clave, lo hace tan apropiadamente, que de manera insensible y casi abrupta, nos lleva a la significación que representa (o esconde), nos traslada a la dimensión de la que es la puerta.¹⁸

Así, de acuerdo con Beuchot, la confluencia de intencionalidades, en este caso, la cognitiva y la volitiva, profiere una intencionalidad activa, una que evidencia que el ser humano es un ser de acción, un ser dinámico, pues él se muestra en su acción, en su obra, en su actividad, y este mostrar surge como un modo de *expresión*: el ser humano se expresa, como vimos con Heidegger, y se expresa, no para contenerse en sí mismo, sino para desplegarse hermenéuticamente. La expresión, por lo tanto, advierte otro sentido de la facticidad humana. Lo fáctico expresa otras intencionalidades, tales como la intencionalidad afectiva y –de ser una intencionalidad– la necesidad simbólica de comprensión del mundo.

¹⁷ Evidentemente, la intencionalidad amorosa es afín tanto a la conciencia amorosa como a la actitud amorosa. Se corresponden entre sí.

¹⁸ Cf. M. BEUCHOT, *Antropología filosófica...*, 40-41.

2.3 Ser humano y experiencia simbólica

Ahora bien, la comprensión del ser humano también implica pensar en el ser humano como un ser simbólico que requiere interpretar, que necesita de una medianía entre el sentido unívoco de algo y sus sentidos equívocos. Comprender al ser humano es una tarea complicada. Su vida, su esencia, los caminos que traza, todo lo que lo lleva a comprenderse en el cosmos, todo ello, lo hace ver como un ser de desequilibrante existencia, porque el ser humano se encuentra en constante movimiento. Desde que el ser humano tiene su primera experiencia en el mundo, se efectúan muchos de modos de comprender la realidad, desde el más pequeño momento hasta el momento más glorioso y hasta el más extenuante. El ser humano se halla, pues, en constante movimiento, quizá en busca de un equilibrio –uno interpretativo del cual haya una influencia en su existencia y en su ser–, de algo que modere su esencia en relación con la realidad. Tal vez, busca la prudencia, la virtud que lo motiva a asumirse racionalmente como un ser de límites, los cuales permiten la convivencia significativa con otros seres y con otros humanos. Así, el ser humano *quiere*, y en este querer se encuentra el camino que ha de trazar hacia la comprensión de la realidad y de sí.

Trazar caminos en y por el mundo es buscar algo que nos lleva a saber, a ver la estructura esencial de todo cuanto aprehendemos y valoramos, para sabernos en tanto que seres intencionales. Igualmente, buscar un lugar en la realidad, un lugar en el cosmos es buscar un sentido. Es lo que el ser humano desea: el sentido de la vida, de su vida. Por eso, el ser humano tiende a interpretar las cosas a través de símbolos. El símbolo une, de alguna manera manifiesta el todo de algo en relación con una parte. A propósito de la unión que el símbolo provee al sujeto, Jean Chevalier menciona que hay una percepción del símbolo; una percepción dada de los albores del inconsciente –de la intencionalidad consciente-inconsciente, y por la cual el símbolo es algo próximo al sujeto–, la cual es una apertura a hallar el sentido o significado de lo real. Según

este autor, la percepción del símbolo repara en lo que podríamos llamar *racionalidad simbólica*, dada desde la estructura de la imaginación, algo distante de la estructura meramente racional. Esta peculiar racionalidad simbólica es más apegada a la intencionalidad del inconsciente y a la vida afectiva, pues, por un lado, funge como el análogo a la estructura racional y consciente del sujeto, que es lo que supone un estrato unívoco de comprensión de lo real; en segundo lugar, porque la percepción del símbolo abre el camino para *vivir* el mundo simbólico. Se busca, pues, dirigir al ser humano a una respuesta de su necesidad de interpretación de ser en el mundo, esto es, de comprenderse en sus distintas situaciones: vivencias personales, vivencias con el otro, la fe –como Chevalier comenta–, de tal manera que se evidencie el juego de la facultad imaginativa del sujeto con libertad, pues es lo que deparará el carácter de su facticidad, de su mera existencia en el mundo.

La percepción de un símbolo es eminentemente personal, no sólo en el sentido de que varía con cada sujeto, sino también de que procede de la persona entera. Ahora bien, semejante percepción es algo adquirido y a la vez recibido; participa de la herencia bio-fisio-psicológica de una humanidad mil veces milenaria; está influida por diferencias culturales y sociales propias de su medio inmediato e desarrollo, a las cuales añade los frutos de una experiencia única y las ansiedades de su situación actual.¹⁹

Así, dado que el símbolo es algo inherente al ser humano, éste tiene la disposición de buscar algo que dé sentido, algo que garantice su unión con el mundo, pues el ser humano quiere ser parte de lo real, o bien, pertenece al orden de lo real, y para comprender

¹⁹ J. CHEVALIER, «Introducción», en J. CHEVALIER – A. GHEERBRANT, *Diccionario de los símbolos*, Titivillus, México s/a, 21, en <https://archive.org/details/diccionario-de-los-simbolos-aa.-vv/mode/1up>.

tal pertenencia, interpreta lo real mediante símbolos; en esa interpretación, por tanto, se abre una hermenéutica de los símbolos que no hace sino comprender al ser humano como el ser partícipe de los otros entes y de los otros seres que cohabitan lo real con él. El símbolo hace del ser humano una extensión de sí en el mundo; el símbolo acentuará, en todo caso, el carácter intencional del ser humano, pues, dado que le concierne única y exclusivamente al ser humano, el símbolo surge como consecuencia de la dirección que el sujeto toma para ser parte de lo real. Con esto podríamos decir que el símbolo es el *telos* de la dirección intencional humana, porque devela el contenido de lo que éste desea conocer, y lo hace desde su propia estructura ontológica.

La percepción del símbolo excluye, pues, la actitud de simple expectador (*sic*) y exige una participación de actor. El símbolo sólo existe en el plano del sujeto, pero sobre la base del plano del objeto. Actitudes y percepciones subjetivas recurren a una experiencia sensible y no a una conceptualización.²⁰

El símbolo, por tanto, es una experiencia mediadora que le es propia al ser humano. La experiencia se hace evidente en la medida en que el ser humano es consciente de cuán ignoto puede ser el mundo; así, se experimenta lo desconocido –lo inconsciente– para hallar su sentido, para que se revele como algo inherente a la propia experiencia humana. Por otro lado, el símbolo abre la pauta de la medianía, porque el ser humano busca reafirmarse como perteneciente al mundo, como lo perteneciente a lo que conoce y a lo que desconoce. Esto no implica que el ser humano se abra a cualquier interpretación equívoca de lo desconocido, sino que, por la medida y adecuación del símbolo, se abra a lo que le puede ser suficiente para conocer. De ahí surgen, pues, distintas formas

²⁰ J. CHEVALIER, «Introducción», 37.

simbólicas de comprender lo real; distintos signos otorgados por el símbolo y distintas signaturas por las que el ser humano tiende a *reconstruir* algo que parece incompleto, y lo hace, precisamente, desde la facultad de la imaginación, incluso combinada con su mera racionalidad.

El símbolo expresa el mundo percibido y vivido *tal como lo experimenta el sujeto*, no según todo su psiquismo afectivo y representativo, principalmente de manera inconsciente [...] Substituye a la relación del ego con su medio, su situación o con sí mismo, cuando la relación no se asume en pleno conocimiento de causa.²¹

En efecto, el ser humano, a través de los símbolos, busca comprender la realidad en la medida en que la vive, porque interpretar es vivir, e interpretar es mediarse, y en este tenor se encuentra el sentido de su facticidad: en la vivencia de la diferencia, en la pertenencia cósmica del ser humano, que los antiguos llamaron simpatía. Pero en el vivir se encuentra su incógnita, la pregunta que inquiere por el sentido de las cosas, porque no sabe de ellas a pesar de estar fácticamente con él; y cuando su intencionalidad intenta llegar a la esencia de las cosas, pero no lo logra, es ahí cuando se hacen visibles o se llega a trazar algo de sentido por el símbolo, algo que se hace significar por la unión que hay entre el ser humano y el cosmos. Beuchot, Ricoeur y Chevalier piensan que el símbolo es una fuente inagotable de sentido, porque se muestra todo lo que el ser humano no puede expresar. Así, del símbolo surgen dos imágenes que evidencian las formas en las que el ser humano tiende a comprenderse ontológica y éticamente: el ícono. En ellos se evidencian la metáfora y la metonimia.

La metáfora no es directa referencialmente, busca siempre el sentido y es más análoga, esto es, parte de la analogía. Busca la

²¹ J. CHEVALIER, «Introducción», 44.

semejanza más allá del significado, por lo que es más cercana a la equivocidad, lo cual implica que hay que evitar a través del ícono, porque éste funge como mediador de sentido, como el análogo significativo de algo. Junto con la metáfora se encuentra la metonimia, que es referencial, que tiene una objetividad de lo real y es inmediata: es, pues, el lado unívoco del símbolo, pues se sabe de ella a través de un significado directo; se traza de la parte hacia el todo.

una filosofía analógica trata de conjuntar metáfora y metonímica, sin privilegiar demasiado a una de ellas y, si lo hiciera, sería en todo caso una metáfora, esto es, la diferencia [...] Así una filosofía analógica tendría una ontología también analógica, que busca cierto realismo, pero no ingenio, sino crítico, y mediado por el simbolismo, por la cultura.²²

2.4 El ser humano y la iconicidad del ser

De acuerdo con Beuchot,²³ el ícono es un signo basado en la semejanza, y contiene en sí un significado. El ícono significa algo, y del significado surge la noción cualitativa y la noción relacional del ícono. La primera advierte un signo que significa algo según la cualidad que posee. En cambio, la segunda advierte al ícono como algo diagramático, esto es, un conjunto de representaciones o asociaciones de algo que figuran un sentido, un significado. De ambas, respectivamente, surgen, a su vez, la imagen y la metáfora. La imagen surge como semejanza, o bien, como evidencia de un significado de algo. Por su parte, de la metáfora se advierte cierta

²² M. BEUCHOT, *Metáforas de nuestra vida. Antropología e interpretación*, Hergué Editorial, Huelva 2011, 63.

²³ Cf. M. BEUCHOT, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Ediciones del Libro-BUAP, Puebla 2013, 37 y ss.

relación asociativa de sentidos, la cual se comprende como una esfera unitaria de significados. Pues tal como lo afirma Beuchot: «La metáfora es una relación de semejanza entre sentidos que de suyo son diferentes, pero hay una magia en ella que los hace relacionarse, asociarse, ir el uno con el otro, parecer que el uno es el otro».²⁴

Ahora bien, la metáfora se abre a la experiencia misma del ser humano, y lo hace a través de la iconicidad. La iconicidad traza límites; advierte el final de la semejanza y la entrada a la diferencia, pero siempre en constante movimiento, pues debe mantenerse cierta dinámica que capte la apertura a la comprensión simbólica de lo real, tanto en su estructura lingüística como en su estructura ontológica. Según lo último mencionado, la experiencia de lo real advierte un atisbo al ser: miramos al ser a través de las situaciones por las que pasamos, tales como el dolor, la muerte, la angustia, la incertidumbre. La iconicidad es, pues, una evidencia del carácter intencional del ser humano, y con ello, evidencia la multivocidad del ser, pues ya Aristóteles nos señalaba que el ser es un concepto analógico, y en tanto que tal, es posible aprehender su significado y su dinamismo. Esto muestra, una vez más, la pertenencia del ser humano con el ser: el ser humano busca reconocerse como imagen del ser, busca comprenderse, icónicamente, como parte de la realidad total. Por eso el ser se comprende mediante vivencias; porque vivir el ser es comprenderlo, y eso abre la posibilidad de que la comprensión del ser muestre una reintencionalidad al ser humano mismo, esto es, a vivirse en la medida en que vive el ser.

Al ser únicamente se le puede comprender plenamente viéndolo. De manera total. Es la mejor interpretación. No basta [...] destilarlo de nuestra percepción sensorial, que se desliza sobre las cosas haciéndolas pasar por el alambique de nuestro intelecto. Hay en el fondo de este acto un

²⁴ M. BEUCHOT, *Las caras del símbolo...*, 41-42.

amor a lo que se conoce, movimiento de voluntad que acompaña a la inteligencia, en un conocer mejor lo que se ama y amar con más vehemencia aquello en cuya comprensión se avanza. Pero esto no a modo de irracional ni pre-racional, sino en la estrecha concomitancia del afecto y la razón.²⁵

Así, el ícono como cara del símbolo, nos muestra que la vivencia del ser implica una unión y reunión de intencionalidades, pues, como antes atisbamos, somos seres incompletos en muchos aspectos; no podemos comprender al ser desde el intelecto solo y no podemos comprenderlo desde la vida afectiva sola. Y esto, sistemáticamente, se eleva hacia la comprensión de otros: de seres humanos, de otros seres orgánicos e incluso del cosmos mismo. Necesitamos de un complemento para comprender y comprendernos, y este complemento se identifica a través de símbolos, pues con el símbolo el ser humano busca comprender lo que hay entre él y la realidad o cosmos, busca entrever cuál es el privilegio de su puesto en él, cuál es la responsabilidad que le atañe frente a los demás seres orgánicos, frente al orden de la naturaleza, pues por tener un lugar privilegiado en el universo no implica que haga con él lo que le plazca. Busca la analogía que existe entre él y el universo.²⁶

²⁵ M. BEUCHOT, *Las caras del símbolo...*, 78-79.

²⁶ De acuerdo con Beuchot, la noción de comprensión simbólica del ser humano tiende a ser rica en cuanto a interpretación del mundo. En primera instancia, la interpretación, según el autor, es vivencia o experiencia de lo que, en términos hermenéuticos, *acontece* en el mundo. Así, acontecen textos, diálogos y acciones, lo cual, en la vivencia del significado, esto es, en la comprensión del sentido, hállese la cuestión de tener el símbolo como el rasgo fundamental de la experiencia misma de lo acontecido, lo cual abre para comprender tanto la estructura ontológica del ser humano y el mundo, como la estructura moral de los mismos, pues no se cierra a una sola visión significativa de horizontes de proyección. Por otra parte, la propuesta de la comprensión simbólica de Beuchot tiene una diferencia respecto a la noción del hombre como animal simbólico de Ernst Cassirer, en el sentido en que, hasta cierto punto, para Cassirer hay una apertura a un mundo totalmente simbólico, el cual surge, a su vez, de las comprensiones antropofilosóficas de la cultura, tales como el rito, el mito y la

Hay una correspondencia en el símbolo, que es la de ver lo que hay fuera de sí y ver lo que hay dentro, esto es, comprender qué hay en el núcleo espiritual. A esto, una frase de Gadamer: «Interpretar es interpretarse», pero diríamos: comprender es comprenderse; comprender en la medida en que vivimos la realidad es comprenderse, pero con la realidad misma, con el universo, con la naturaleza. Por lo tanto, el símbolo hace ver que hay una correspondencia de comprensión, una co-comprensión que nos permite saber de nosotros en tanto que seres humanos. Alguna signatura, algo que trace un significado para nosotros en la naturaleza: el ser humano busca identificarse como microcosmos.

2.5 El ser humano como imagen del cosmos: microcosmos

El ser humano encuentra metáforas cuando no halla un sentido más o menos recto para comprender las cosas que se hallan con él; encuentra, desde la diferencia con el universo, una semejanza. Se hace parte del universo, es decir, se hace parte del todo a partir de que se asume como un ser cósmico. La metáfora es muy rica en cuanto al sentido que el ser humano traza en sus vivencias. Marca la condición ontológica del ser humano, esto es, motiva al ser humano a compenetrar con aquello que él no es, lo motiva a ser con quien no es cual él es, porque no podrá comprenderse si no hace evidente la diferencia entre los demás seres orgánicos sin dejar de pensarse como un ser orgánico. Por lo tanto, encuentra que su lugar no es del todo un privilegio, porque reconoce que la diferencia que existe en los demás seres es una diferencia de grado, y esta diferencia de grado es lo que permite al ser humano efectuar una

religión. Nos parece que la noción de Beuchot es más abierta en el sentido en que cuida del posible significado de vivencias dadas desde el símbolo, pero sin cerrarlo por completo a la referencia real del mundo; mientras que en Cassirer, pareciera que es una cuestión cercada en la propia acción y que cierra, a su vez, la acción en una idea simbólica del ser humano.

corresponsabilidad para sí, o sea, velar por los demás seres orgánicos y velar por sí por ser un ser orgánico más en el cosmos. La metáfora es, pues, que el ser humano se ve y se comprende en el cosmos como microcosmos. Es así como ve marcado su puesto en el cosmos, y lo hace con metáforas.

La imagen del ser humano como microcosmos es el máximo despliegue ontológico de su comprensión, pues, al trazarse las lindes de sus vivencias, surge la noción del lugar al que pertenece. Al no tener una *explicación*, el ser humano busca interpretarse como parte del cosmos, como un ente más arrojado en el universo. Esto procura un sentimiento de grandeza o uno de bajeza, pero siempre nos encontramos en medio de ambos. Así, la imagen del microcosmos revela al ser humano una intencionalidad simbólica más profunda; lo revela frente a sí mismo, con el fin de interpretarse y vivirse como parte de la vida, la cual procura el valor más alto en la escala axiológica. En otras palabras, la imagen del microcosmos evidencia al ser humano como metáfora viva.

Pero es un símbolo –la metáfora del microcosmos–; no tiene una verdad unívoca, sino una verdad múltívoca, concretamente analógica. Porque tampoco es pura equivocidad, que lleve a la falsedad, que desemboque en el vacío, Es un conceptual analógico, que requiere de una hermenéutica analógica para ser interpretado. Su desciframiento se coloca en la simbolicidad, y el símbolo es de una interpretación compleja.²⁷

Pues bien, la imagen del microcosmos es una consecuencia intencional; incluso podríamos comprenderla como una suprainintencionalidad que evidencia el núcleo de intencionalidades propias del ser humano. Se advierte desde distintas perspectivas, entre las que destacan, la noción del lenguaje, la lógica y la metafísica. De

²⁷ M. BEUCHOT, *Las caras del símbolo...*, 12.

acuerdo con Beuchot, el microcosmos advierte sus intencionalidades de manera simbólica. El lenguaje tiene un rol importante en este sentido, pues el pronunciar es propio del ser humano, y se comprende a través del signo, por lo cual se procura una vivencia signica, porque el lenguaje es un acontecer vivido. Esta experiencia del lenguaje no se limita a su propia esfera pronunciativa ni se piensa como una realidad en sí; antes bien, la experiencia del lenguaje se intenciona hacia el otro microcosmos, pues el lenguaje con otros se usa para reconocernos. Se reconoce al otro a través de significados, de vivencias, de signos, en fin, de todo cuanto marque nuestra existencia. Por lo tanto, el microcosmos crea un cosmos más pequeño con el lenguaje, y es vehículo para intencionarse a otros microcosmos.

El microcosmos humano es un microcosmos de microcosmos, se comunica por necesidad. Así, las notaciones adquieren sentido por la vida de la comunidad. Ciertamente es importante la corporeidad del signo (sintaxis) y su correspondencia con lo real (semántica).²⁸

Así, el microcosmos busca comprender las estructuras de la realidad; busca conciliar, a su vez, la identidad con la diferencia en esas estructuras. En todo caso, el microcosmos busca comprender la lógica del ser a través de la analogía; busca conciliar lo formal con lo material, pues tiene capacidades que lo mantienen a la expectativa de idear lo real, como hemos mencionado. Entonces, así como se concilia a través de sus intencionalidades; así como se concilia una vivencia metafórica con una metonímica para dar cuenta de la realización del mundo; así como hay un trazo entre el orden intelectual de lo real con el orden afectivo y volitivo, el microcosmos busca estructurar su propia conciencia como un ser

²⁸ M. BEUCHOT, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Siglo XXI-UA-deC, Saltillo 2009, 34-35.

unitario con el universo; esto es, el microcosmos busca hacerse de una conciencia del mundo que cohabita con otros seres orgánicos. Hay, pues, muchas formas de conciliarse con lo real.

Toucher las raíces de lo que buscará racionalización en la metafísica, que, para no ser puramente formalista, se hunde en el misterio (en lo misterioso, en lo místico y aún en lo mítico). Y es que lo que en realidad buscan todas las metafísicas es la unidad en la multiplicidad, la identidad en la diversidad, la síntesis de los contrarios. Eso es lo que se logra con la analogía, con la analogicidad.²⁹

Así pues, argüimos analógicamente con Scheler: el ser humano tiene que comprenderse desde una perspectiva *unitaria*. No está sólo con su impulso ni sólo con su raciocinio. Ya los griegos comprendían al ser humano como un animal lógico, de *logos*, y en parte es lo que nos distingue gradualmente de los demás seres orgánicos. Podemos comprendernos lógicamente, y a través del *logos* podemos comprender también nuestra estructura afectiva.

Ahora bien, hemos insistido con la idea de la temporalidad del ser humano. Es posible interpretar la historia como un macrocosmos, de forma tal que se muestre nuestra mortalidad, nuestra finitud, nuestra vida como un microcosmos. El ser humano es un ser histórico; tiene la necesidad de comprender su temporalidad, porque es lo que da sentido a su gama de vivencias. La temporalidad se muestra como el receptor de las vivencias humanas, de su facticidad. Esto, por un lado, propicia a que el ser humano dé cuenta de la historia a través de su conciencia histórica, pues lo mueve o lo intenciona al tiempo. Por eso la historia deviene su propia temporalidad, y con ella la del ser humano. El correr del tiempo profiere que la historia es una condición ontológica del ser humano, pues él busca ubicarse en un lugar, en un espacio y en un

²⁹ M. BEUCHOT, *Microcosmos...*, 47.

tiempo oportunos para él, para su actividad. Así, la historia marca la existencia del ser humano: su sociedad y su cultura, como macrocosmos construidos por él mismo; el lugar en donde evidencia su valor objetivo desde su subjetividad, y su lugar de perfección y reconocimiento. La historia es, pues, el receptáculo de las dimensiones metafísicas del ser humano: de sus aspiraciones axiológicas, existenciarías, teóricas, morales y propias.

Finalmente, el ser humano, desde su conciencia metafísica, desde su receptáculo de eventualidades propias, tiende a crearse una conciencia de lo real, y junto con ella, una conciencia que lo permea cual pertenencia de lo real mismo. Tener una intencionalidad para la realidad es procurarse tanto una comprensión como una sabiduría de lo real, esto es, una metafísica del hombre, como auspició Scheler. Entonces, lo real se advierte como algo absoluto en referencia con el ser humano en toda su individualidad.

Lo abstracto tiene el poder de dar la comprensión de lo concreto, y dirigirlo. Lo universal tiene el poder de recoger lo individual. La metafísica es la ciencia de lo más real, puesto que lo es de lo más íntimo y entrañado de la realidad. Parte de la experiencia y vuelve a ella enriquecida.³⁰

El ser humano, por lo tanto, se dirige por la realidad y a través de ella reafirma su existencia, porque pertenece a lo real; se piensa, pues, real. Al pensarse real, tiende a ser consciente de sí, a ser consciente del ser humano. El ser humano pertenece, pues, a la realidad, y tiende a comprenderse como un compendio de la misma. Su particularidad permite evidenciarse lo real, y, de acuerdo con Beuchot, se expresa en *lo ente*, es decir, como ser de lo real, porque vive, interpreta y comprende la realidad. Es una de las máximas beuchotianas de la medida entre el realismo y el idealismo.

³⁰ M. BEUCHOT, *Microcosmos...*, 140-141.

Asimismo, la conciencia del ser humano en tanto que humano, esto es, la conciencia de sí es descubrirse en tanto que persona, pues tiende a responsabilizarse de sí mismo y es responsable de los actos con el otro. Tal vez, la persona se advierte como metáfora que se realiza en la acción humana. No por nada se piensa como ícono, como un modelo a seguir; como un modelo moral de ser con y para el otro.

La experiencia de pertenencia a un ámbito universal es algo que proporciona el símbolo del microcosmos. Hablando desde la hermenéutica, hay un contexto de contextos, que es el ente, el ser. Es del todo necesaria una ciencia o sabiduría del ente en cuanto ente [...].³¹

2.6 Consideraciones sobre la hermenéutica analógica de la facticidad humana

Esta antropología, heredera formalmente de las antropologías del siglo XX de corte *fenomenológico*, es quizá la disciplina más analógica, porque busca abrirse a la comprensión desde las demás disciplinas filosóficas, pues, al fin y al cabo, es el ser humano quien vive e interpreta la realidad, su facticidad, y al interpretarla junto al otro, puede elevar sus intencionalidades, de forma tal que pueda construir o tener una idea concreta de ética, política y cultura.

El problema de la antropología filosófica en Mauricio Beuchot es, pues, un cruce necesario entre ontología y ética, porque no sería posible pensar en la persona sin una idea de sí y sin conocer su *ethos*. Es necesaria una ontología de la persona para conocer sus límites morales y encontrar el sentido de su vida. Igualmente, es necesario vivir la vida para comprender qué es la vida misma,

³¹ M. BEUCHOT, *Microcosmos...*, 149.

y para comprenderla será necesaria la existencia del otro. La vida sin el otro no tendría sentido, porque no habría significado ni esencia del ser humano. En esta comprensión de la vida o en estas experiencias de la realidad se encuentra el sentido de su facticidad humana. Por ello, la antropología filosófica de Mauricio Beuchot es una hermenéutica analógica de la facticidad humana.

Balance

Mauricio Beuchot suele escribir y decir, a saber, que la antropología filosófica es un puente muy necesario entre ética y ontología, por lo cual se suele comprender como ontología de la persona. Así, buscamos comprender el sentido de hermenéutica de la facticidad en Martin Heidegger. Para ello, trazamos un viaje breve por conceptos fundamentales de su ontología, pero sin abarcar las críticas que realizó a la antropología scheleriana. Esto nos deja la lección de que Heidegger es necesario para comprender la metafísica del hombre de Scheler; y nos dejó la lección de que Scheler es muy necesario para comprender la ontología fundamental —o una parte de ella— e identificarla como una continuación del proyecto antropológico scheleriano. Esto se hizo más claro con Beuchot y su idea de hermenéutica analógica de la facticidad humana. Por ello reiteramos que su antropología filosófica es heredera de estas propuestas fenomenológicas. Obviamente, este autor tiene muchas influencias más y más ostentosas. Pero sólo quisimos realizar el ejercicio interpretativo en perspectiva fenomenológica. Para ello tuvimos que ensayar conceptos que evidencian la postura ontológica del autor mexicano, tales como el del símbolo y sus vertientes, así como la imagen del microcosmos.

Sumario:

El presente artículo tiene por objetivo trazar un puente entre la fenomenología y la hermenéutica, esbozando así los elementos principales por los cuales se puede desarrollar una antropología filosófica, en forma de hermenéutica analógica de la facticidad humana, según lo propone M. Beuchot.

Summary:

The present article aims to draw a bridge between phenomenology and hermeneutics, thus outlining the main elements by which a philosophical anthropology can be developed, in the form of an analogical hermeneutics of human facticity, as proposed by M. Beuchot.

Palabras clave: hermenéutica, hermenéutica analógica, antropología filosófica, facticidad.

Keywords: hermeneutics, analogical hermeneutics, philosophical anthropology, facticity.