

DEL MITO
A LOS
DERECHOS
HUMANOS

ENSAYOS SOBRE
HERMENÉUTICA
ANALÓGICA

MAURICIO BEUCHOT

JORGE MEDINA

EDITORIAL
UPAEP

UPAEP

Emilio José Baños Ardavín, *Rector*.
José Antonio Llergo Victoria, *Secretario General*.
Jorge Medina Delgadillo, *Vicerrector de Investigación*.
Mariano Sánchez Cuevas, *Vicerrector Académico*.
Javier Taboada, *Director Editorial*.

DEL MITO A LOS DERECHOS HUMANOS
ENSAYOS SOBRE HERMENÉUTICA ANALÓGICA
Primera edición, 2024.

© Mauricio Beuchot, Jorge Medina, compilación.
© de los textos, sus autores.

D.R. © Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, A. C.
21 Sur 1103, Barrio de Santiago, Puebla, Puebla, 72410.
editorial@upaep.mx

Diseño editorial: Agustín Romero

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita de los titulares del copyright.

ISBN: 978-607-69993-9-4

Impreso en México

ENSAYOS SOBRE
HERMENÉUTICA
ANALÓGICA

DEL MITO A LOS
DERECHOS
HUMANOS

MAURICIO BEUCHOT
JORGE MEDINA

COMPILADORES

EDITORIAL
UPAEP

Í

INTRODUCCIÓN

Mauricio Beuchot – Jorge Medina

7

N

HERMENÉUTICA, ANALOGÍA Y SÍMBOLO

Mauricio Beuchot

9

D

HACIA UNA LECTURA DE LA TRÍADA
«MISMO», «OTRO» Y «TERCERO» EN LEVINAS
DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA
DE MAURICIO BEUCHOT

Jorge Medina

21

I

LA FILOSOFÍA DE ARRABAL
Y LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA
EN LA FILOSOFÍA MEXICANA CONTEMPORÁNEA

David Raúl Carranza Navarrete

40

C

HERMENÉUTICA ANALÓGICA,
LOGOS Y REALIDAD

Juan Diego Véjar

50

E

LA ANALOGÍA EN LA FILOSOFÍA
Y LA EPISTEMOLOGÍA. PARADIGMAS
Y METODOLOGÍAS DE INVESTIGACIÓN
EN EDUCACIÓN

Luis Eduardo Primero Rivas

65

LA APLICACIÓN DE LA HERMENÉUTICA
ANALÓGICA EN LA EDUCACIÓN 85
Diana Alcalá Mendizábal

ALGUNAS IDEAS RELACIONADAS CON LA
CONSTRUCCIÓN DE UNA JUS-FILOSOFÍA 94
PARA EL PRESENTE:
LA HERMENÉUTICA JURÍDICA ANALÓGICA
Napoleón Conde Gaxiola

LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA
DE LOS DERECHOS HUMANOS 108
DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA
Magalí A. R. Zyska

LA ANALOGÍA ENTRE LO ESTÉTICO Y LO DIVINO 123
Sixto J. Castro

HERMENÉUTICA ANALÓGICA BÍBLICA 135
George Reyes

Introducción

MAURICIO BEUCHOT

JORGE MEDINA

En este volumen recogemos varios trabajos sobre la hermenéutica analógica. En primera instancia, aparece uno del fundador de esa propuesta, Mauricio Beuchot, quien nos dice qué es la hermenéutica analógica y la aplica al objeto de principalidad de la hermenéutica, que es el símbolo. Éste se utiliza en el mito y la poesía. Jorge Medina, en su capítulo, lee a Emmanuel Levinas desde la hermenéutica analógica de Beuchot. Es un intento muy loable de conectar a ambos pensadores. Resulta un enriquecimiento filosófico muy notable y muy de agradecer.

Sigue un ensayo de la filosofía de arrabal, es decir, la que está en la periferia, y en ella se señala a la hermenéutica analógica, junto con otras, como la de Juan Carlos Romo. Está a cargo de David Raúl carranza Navarrete. Después, Juan Diego Véjelaciona la hermenéutica analógica con el logos. En filosofía tiene que darse cabida a la razón, y una racionalidad analógica es la que puede proporcionarnos una renovación del pensamiento. Es, por eso, algo que no nos puede faltar.

Por su parte, Luis Eduardo Primero Rivas aplica la hermenéutica analógica a la pedagogía, concretamente a la investigación educativa, una rama que está siendo muy cultivada en la Universidad Pedagógica Nacional. Éste autor dirige un grupo dedicado a ese tipo de estudios. En seguida, Diana Alcalá Mendizábal aplica la hermenéutica analógica a la pedagogía, en la línea de la filosofía de la educación. Ésta debe poseer una imagen del ser humano que se desea formar, para tener claro el modelo o paradigma educativo que se espera. A continuación, Napoleón Conde Gaxiola nos ofrece una aplicación de la hermenéutica analógica al derecho. Sabemos que en la cultura jurídica hay una larga historia de teorías de la interpretación. Por eso resulta interesante que se busque renovar y revitalizar la hermenéutica jurídica con el uso del concepto de analogía. Magalí A. R. Zyska hace una aplicación de la hermenéutica analógica a una parte más concreta del derecho, a saber, la que toca a los derechos humanos. Éstos tienen necesidad de ser correctamente interpretados, para ser adecuadamente entendidos y defendidos.

Además, Sixto Castro aplica la hermenéutica analógica a la estética, esa filosofía del arte que está tan menesterosa hoy en día. Ha sido invadida por las corrientes vanguardistas y posmodernistas con su relativismo o equivocismo. Y la hermenéutica analógica puede ser un remedio y prestar un buen servicio para levantar de nuevo esa disciplina filosófica.

Finalmente, George Reyes hace una interesante aplicación de la hermenéutica analógica a la exégesis bíblica. La Sagrada Escritura ha sido, también, un campo fecundo para la interpretación. Tiene toda una historia. Y ahora se trata de ver cómo puede ayudarla y potenciarla el uso del concepto de analogía en la misma.

Tenemos confianza en que estos ensayos moverán a interesarse por ese instrumento conceptual que es la hermenéutica analógica, la cual cada vez más se manifiesta como una buena herramienta interpretativa.

Hermenéutica analogía y símbolo

MAURICIO BEUCHOT
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
UNAM

En este trabajo pretendo reflexionar sobre el símbolo y, en concreto, el mito, que es una especie del símbolo. El mito lleva dentro un gran contenido ontológico y antropológico filosófico, es decir, nos habla acerca de la filosofía del hombre, de una manera implícita o atemática, pero que podremos explicitar si somos atentos a ella. Como en el caso de la poesía, que también tiene ese contenido ontológico y antropológico larvado en ella, podemos enriquecernos si sabemos atender a lo que lleva en su interior. Esa riqueza ontológica implícita o, si se prefiere, pre-ontológica del mito, es algo que puede beneficiar mucho a la filosofía de hoy, que tan falta está de esa voluntad de poderío, que tiene esa carencia tan grande de significatividad para el hombre de hoy. Será una manera de potenciar y vivificar la filosofía actual, a veces criticada con razón por su lejanía con respecto al ser humano.

EL SÍMBOLO

El símbolo es un signo especial, el más rico de todos, sobredeterminado de sentido, de significado, según lo señalaba Ricoeur.¹ Es un signo especial porque da una representación fuerte a lo que significa, lo reviste de afecto, y lo da con generosidad. Por eso es un signo que da sentido al hombre, que lo orienta en la vida, que le da una meta, que estimula su intencionalidad. El símbolo no solamente da que pensar, da que vivir. Por eso es un signo tan importante en la vida del hombre.

No en balde el símbolo, por su misma etimología es lo que une, lo que congrega, lo que identifica y, por ende, lo que distingue. Lo que da pertenencia a un grupo, a una comunidad, porque reúne a los individuos. Consistía en dos pedazos, o más, que se unían, que cada uno de los individuos aportaba y, al efectuarse la totalidad, se reconocían. Algunos han dicho que lo propio del símbolo era ese intersticio que se creaba por los fragmentos, la línea entre unos y otros, el entre, la mediación. Tal es el poder de este signo tan rico.

Pero, también, el símbolo es un signo complejo. De muchas maneras se nos presenta la necesidad de interpretación que él tiene, dada la riqueza de significado que lo caracteriza. En especial, le conviene una hermenéutica analógica, en la línea de lo que ya decía Kant en la Crítica del juicio, que el símbolo sólo se puede conocer por analogía. Sólo se puede tener de él un conocimiento analógico, en el doble sentido de esta expresión: 1) que sólo se puede conocer de manera analógica, no unívoca pero tampoco equívoca, y 2) que sólo se puede comprender con esos límites, es decir, con pérdida de contenido.

¹P. Ricoeur, «La simbólica del mal», en el mismo, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, 1969, p. 251.

Luego se nos presenta el tema del sentido y la referencia del símbolo. El símbolo tiene muchos sentidos (polisemia), y por más que se interprete, no se agota, siempre hay algo nuevo que nos puede decir. Tiene, además, una referencia anómala, como ya indicaba Paul Ricoeur, esto es, no se refiere a hechos físicos, como nuestras expresiones ordinarias, sino a «hechos humanos».² Tales hechos humanos, referencia de los símbolos, son los que dan sentido al hombre. Por eso aluden a las grandes realidades del ser humano, la vida, la muerte, el bien, el mal, la libertad, la naturaleza, etc. Por eso es una referencia analógica, no unívoca ni equívoca.

Dentro de esa polisemia, el símbolo, por lo menos, tiene doble significado. Uno manifiesto y otro oculto. Se trata de llegar al oculto, de desentrañar ese significado. Por eso el símbolo necesita tanto de la interpretación, la hermenéutica; pero, además, no una hermenéutica cualquiera. No una hermenéutica unívoca, que lo quiera reducir a la ciencia, ni una hermenéutica equívoca, que lo deje librado a la fantasía sin control. Requiere una hermenéutica analógica, que no pretenda conocerlo completamente, con univocidad, pero que tampoco lo abandone a la significación indiscriminada, en la equivocidad. Lo coloca en el medio, en la mediación.

El símbolo, según Ricoeur, tiene la estructura de la metáfora, ese doble sentido y esa doble referencia que la caracterizan.³ Un sentido literal, según el cual la metáfora resulta incomprensible, y un sentido metafórico, que es el que la hace llena de comprensión. Igualmente, hay una referencia literal, según la cual es falsa, y una referencia metafórica, anómala, pero suya, que es la que la hace verdadera, con una verdad metafórica. Falsedad literal y verdad metafórica. Así también el símbolo tiene un sentido literal y otro simbólico, y una referencia literal y otra simbólica. El sentido simbólico y la referencia simbólica son los que lo hacen comprensible y verdadero, con una verdad especial, que llega a lo profundo del hombre. Por tener la estructura de la metáfora, el símbolo tiene la estructura de la analogía, que es la de la metáfora. La metáfora analógica es la principal, y no llega a la univocidad, pero tampoco se queda en la equivocidad. Es susceptible de conocimiento analógico. Es la analogía la que le brinda la condición de posibilidad de su comprensión, de su interpretación, de su hermenéutica. Por eso pide una hermenéutica basada en la analogía, una hermenéutica analógica.

²*Ibid.*, p. 255.

³P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: UIA-Siglo XXI, 1995, pp. 66 ss.

Empleando la hermenéutica analógica, vemos que el símbolo tiene dos caras, una de ícono y otra de ídolo.⁴ Cuando lo interpretamos bien, y nos sirve para nuestra vida, es ícono, el signo que da más sentido. Cuando lo interpretamos mal y, sobre todo, lo usamos mal, se vuelve ídolo, y nos lleva a cosas negativas. Así, podemos ver que símbolos como la cruz y la media luna también fueron usados para el mal, provocando odio y destrucción: guerras totales.

Bajo la misma perspectiva analógica, se ve que el símbolo, cuando es ícono y funciona bien, puede unir a los seres humanos, crear comunidad, convocar a la solidaridad. Cumple con su significado de ser algo que une dos o más pedazos, que sirve como mediación, como mediador.

De esta manera el símbolo ilumina al mito, como especie suya, según lo considera Ricoeur. El mito es un tipo de símbolo, uno que se presenta en forma de relato, que tiene una estructura narrativa. En él se nos dicen cosas que tratan de explicar, o hacernos comprender, los grandes misterios de la existencia: el origen (tanto del cosmos como del hombre), la vida, la muerte, el amor, etc. Por eso es tan importante para el ser humano, en la antropología filosófica o filosofía del hombre, e incluso en la ontología o metafísica.

EL MITO

Así pues, uno de los tipos o clases del símbolo es el mito, y está sumamente cargado de simbolicidad. Es el relato que trata de dar sentido a algo, sobre todo a los orígenes del mundo o de los hombres o de la comunidad, aunque también de las postrimerías de la vida y de muchos enigmas de la misma existencia. Tiene una estructura narrativa, y puede estar en prosa, en poesía o incluso representarse en el teatro, como pasaba en la tragedia griega.

El mito tiene un poder analógico, toda una voluntad de poderío, pero no explícita, sino atemática. Contiene una pre-ontología, igual que la que encontramos en la poesía. Y es que el mito recoge ese contenido atemático ontológico en forma religiosa. Se expresa en estilo narrativo o, a veces, poético. Se manifiesta en ritos, en acciones; y, a través de eso, llega al arte. Solían coincidir, pues, por ejemplo, en la cueva de Altamira se dice que las pinturas, tan estéticas, servían para los rituales.

Heidegger habla del mito como reflejando contenidos ontológicos (atemáticos, implícitos). Refiriéndose a los griegos, dice que sus mitos ya contienen una velada alusión a la distinción entre el ente y el ser, es decir, a la diferencia ontológica.⁵ Gadamer también reconoce ese contenido ontológico en los mitos, que los coloca, así, con una gran riqueza:

⁴M. Beuchot, *Las dos caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid: Caparrós, 1999, pp. 52 ss.

⁵É. Escoubas, «*Mythos, logos, epos* son la palabra» (Heidegger), en *Areté* XXI/2 (2009), p. 403.

«En las figuras de los dioses olímpicos ciertos aspectos de la realidad misma han tomado apariencia sensible y sería absurdo dudar de su carácter real».⁶ Walter Otto agrega que los mitos contienen elementos existenciales, lo cual los acerca a lo ontológico, aunque de diversa manera. El mito, al igual que la poesía, nos entrega el ser: «la gran poesía es mítica —no sólo como obra de la imaginación (subjetiva), sino, en el sentido más objetivo, como anuncio de la poesía del ser».⁷ No es, pues, una creación subjetiva, sino objetiva, intemporal y eterna. Paul Ricoeur alude asimismo al contenido ontológico de los mitos.⁸ Más directamente, Georges Gusdorf dice que, si la mitología es una metafísica primera, la metafísica es una mitología segunda. O que, si la metafísica es una filosofía primera, también es una mitología segunda. A esto Derrida añade que la metafísica es la mitología blanca, así como la mitología de los negros es propiamente pre-metafísica.

Total, que siempre vemos a la mitología rondando a la metafísica, o a la metafísica rondando a la mitología. La mitología ya no es vista como fábula, en el mal sentido de la palabra, sino como una fábula con moraleja, como una leyenda que enseña, como un cuento que contiene una gran enseñanza, profunda, para el hombre.

Y es que el mito, a fuer de símbolo, como cierto tipo de símbolo que es, da sentido, ayuda a la existencia, hace vivir. Y eso es lo que trató de hacer la metafísica en un principio, en sus tiempos míticos, pero después dejó de hacerlo, en la modernidad, y se rigidizó. Si los mitos daban sentido y ayudaban a vivir porque hablaban del hombre, la metafísica moderna fue olvidando al hombre, y por ello dejó de serle significativa. Hay que volverle su riqueza, rescatarle su contenido, llenarla de nuevo de sentido, para que recobre su función de ayudar al hombre, como lo hace, de diferente manera, la poesía. Quizá es a lo que se refiere Heidegger, cuando critica la metafísica, cuando la destruye, destruye su historia, y dice que el ser no se encuentra más en la metafísica, sino que canta en la poesía.

⁶H.-G. Gadamer, *Mito y razón*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 50.

⁷W. F. Otto, *Essais sur le mythe*, Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1987, pp. 42-43.

⁸P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, ed. cit., pp. 81-82.

MITO Y METAFÍSICA

Pero el ser está en la poesía y en el mito, aunque de manera diferente a como está en la metafísica u ontología. Está, como dijimos, en estado atemático, implícito. Pero de allí lo puede sacar la reflexión filosófica, alambicarlo como en un atañor de alquimista, sublimarlo y abstraerlo. Sobre todo, el mito está lleno de contenido relativo al hombre, al ser humano, está cargado de antropología filosófica. Lo que no alcanza a explicar la razón, lo explica el mito. Nos hace comprender. Por eso Platón, por boca de Sócrates, llegó a temer que la filosofía no tuviera mucho sentido, porque el mito respondía mejor a las cuestiones vitales, por eso usaba mitos en sus diálogos. No eran mera ilustración, servían para llegar a donde la razón no llegaba. Y a veces hacían comprender mejor y más profundamente que ella. Por eso Aristóteles decía que el filósofo era también *filomites*, amante de los mitos, y fue atento a los mitos en su metafísica, recogiendo algunos de los que había en sus antecesores, pero sobre todo reportó a los filósofos presocráticos y a Platón.

Lo que llegó a ser metafísica en un principio fue mito. Se expresaba en forma mitológica. Tales de Mileto, que ya empezaba a abstraer metafísicamente, veía todo el mundo lleno de dioses. Anaximandro llegó a una mayor abstracción, pues no se quedaba en esto o aquello, como el agua, sino que iba a la mayor indeterminación, a lo que no era esto o aquello, sino que era todo, cualquier cosa, potencialmente. Y Anaxímenes volvió a darle una especificidad: el aire. Se piensa que Heráclito le dio especificidad con el fuego, pero es sólo un símbolo. Él habla, en el fondo de todo, de un logos, y quizá el fuego es sólo su símbolo, y lo que en verdad está detrás de todas las apariencias desbocadas es el logos. Pero en esto fueron eje los geniales pitagóricos, porque ellos usaron el mito junto con el logos, a tal punto que Aristóteles llegó a decir que se quedaban a medio camino entre el mito y el logos, esto es, la filosofía. Ellos nos enseñaron que se puede hacer filosofía entre el mito y el logos, analógicamente, sin la equivocidad del mito y sin la univocidad del logos.

Más aún, el logos del mito es el *ana-logos*. El logos del mito es un *ana-logos*, algo que no es un logos rígido, unívoco. Porque el mito no tiene la univocidad que persigue el logos de la ciencia, pero tampoco puede hundirse en la equivocidad del logos debilitado hasta casi morir.

Así, el mito nos convoca, nos convida, a una metafísica analógica; débil, pero no tanto que se esfuma. Nos da una captación analógica de lo metafísico. Si ya de por sí buscamos una metafísica analógica, la que nos da el mito es más analógica aún, con una meta-analogía o analogía de segundo grado, que conviene aprender a aplicar.

Una metafísica analógica, pues, es aquella a la que nos conduce el mito. Una metafísica todavía en estado larvado, o larvario, sin embargo, suficiente. Comienza en el mito en estado larvado, o larvario, pero, gracias a la capacidad de abstracción de nuestro intelecto, y ayudado por la analogía, alcanza un estado explícitamente metafísico, pero también es una metafísica analógica. Metafísica analógica, la nuestra, que no se engaña aspirando a la claridad absoluta de lo unívoco, a la lógica de la mera identidad; aunque tampoco se derrumba en la lógica de la mera diferencia, de la irreductible equívocidad, sino que lucha por mantenerse en el medio, oscilando entre ellas, a veces arrancando un poco de luz, de claridad, a veces inclinándose peligrosamente más a la oscuridad de lo equívoco y ambiguo.

MITO Y HERMENÉUTICA

El mito, a fuer de símbolo, es, como señala Ricoeur, objeto por excelencia de la hermenéutica. Está sumamente necesitado de interpretación. Incluso no se lo puede agotar. Siempre ofrece sentidos nuevos y diferentes.

Así como Ricoeur pone el mito como un tipo de símbolo, así también le asigna la estructura de la metáfora. Y sabemos que Aristóteles le asignaba la estructura de la analogía. Al menos algunas de las metáforas, y precisamente las más importantes, eran las que funcionaban por analogía. Por eso la analogía es la clave hermenéutica de la metáfora y, por lo mismo, del símbolo y, por lo mismo, del mito.

En un estudio sobre la metáfora y la metafísica en Aristóteles, O'Rourke dice: «Mi foco de atención es la metáfora como una muestra de la unidad analógica que penetra la diversidad del mundo, y como un exponente de la unidad psicosomática del hombre. [...] La analogía tiene la misma esencia que la metáfora, cuenta con la diversidad y la unidad tanto del conocimiento humano como de la naturaleza humana, y cuenta con la diversidad e interconexión de los seres con el cosmos».⁹ Es sólo una unidad analógica, no unívoca (pero tampoco equívoca, que es mera dispersión). Así, la analogía reúne y coordina en la unidad aquello que tiene diversidad. Podría decirse que es unidad en la diversidad y diversidad en la unidad.

O'Rourke señala metáforas limitadas culturalmente y otras que tienen una aplicación ilimitada o universal, y a ellas adjudica el expresar algo esencial a la naturaleza humana.¹⁰

⁹F. O'Rourke, «Aristóteles y la metafísica de la metáfora», en *Convivium*, 2a. serie, n. 23 (2010), p. 7.

¹⁰*Ibid.*, p. 10.

Señala como base metafísica de la metáfora la acción. Los individuos o cosas substanciales de diferente género, que es lo que relaciona la analogía y, por ende, la metáfora, no se asemejan por su esencia, sino por su acción; no por lo que son, sino por lo que hacen.¹¹ Pero la metáfora siempre tiene una ambivalencia, que se asume, incluso como contradicción aparente, porque dice que una cosa es lo que no es. Pero se sabe, pues cuando se dice que Aquiles es un león, no se piensa que es un animal salvaje, sino que actúa como tal. Se afirma la identidad, pero se incluye la alteridad. Es que la analogía es el proceso intuitivo por el que se conecta lo conocido con lo desconocido.

Y esto es lo que hace la metáfora, y en esa medida es algo metafísico: «La metáfora saca a la luz de una manera única la naturaleza metafísica del conocimiento humano. Por metafísico entiendo simplemente la capacidad del conocimiento humano para ir más allá de la experiencia sensible de un objeto concreto para comprenderlo en su aspecto universal, para ver al individuo —aunque sea poco importante— *sub specie totalitatis*. Esto conlleva un aumento de la conciencia metafísica, un nivel elevado de actividad abstractiva e intuitiva: intuitiva, porque comprende un aspecto concreto del objeto, y abstractiva porque lo pone en relación con un ámbito distinto y quizás alejado. La metáfora es la encarnación en miniatura del conocimiento metafísico del hombre, e ilustra de manera única su capacidad para sobrepasar los límites de la experiencia inmediata».¹² Así, la metáfora señala la dualidad del hombre: cuerpo y alma, sentidos e inteligencia, así como su capacidad de sobrepasar esa división. En ella es donde mejor se manifiesta el impulso de trascendencia, es posibilidad de relación muy extendida. Muestra la intuición creadora, «vive en la tensión entre la unidad y la diversidad, tanto en la naturaleza humana como en el universo».¹³

Lo dice muy bien C. Spurgeon, un estudioso de Shakespeare: «creo que la analogía —el parecido entre cosas distintas, que es el hecho que subyace a la posibilidad y a la realidad de la metáfora— contiene en su interior el secreto mismo del universo».¹⁴ Y es que la metáfora y la analogía se acompañan, la metáfora alude a la imaginación y la analogía a los conceptos.

¹¹*Ibid.*, pp. 17-18.

¹²*Ibid.*, p. 23.

¹³*Ibid.*, p. 24.

¹⁴Citado en *ibid.*, p. 25.

Siendo del orden de la metáfora y de la analogía, el mito requiere de la hermenéutica, vive por la interpretación. Pero necesita una hermenéutica analógica, por lo mismo que la analogía es su ambiente natural, su espacio vital. Sólo con esa interpretación que va más allá de la univocidad y de la equivocidad, que se pone en la mediación, puede ser comprendida y aprovechada para vivificar la metafísica y la filosofía. No en balde, como nos decía O'Rourke, lo analógico-metafórico representa lo más metafísico del conocimiento humano, el ansia por atar la diferencia en la identidad, la multiplicidad en la unidad, el cambio en la permanencia, cosas que provocaron el nacimiento de la filosofía.

Por eso el mito nos entregará su contenido vital para la metafísica, su contenido ontológico implícito, por la mediación de la hermenéutica, de una hermenéutica analógica, que sepa extraer esa savia bruta y hacerla elaborada, de modo que, alambicada por la abstracción, llegue a ser concepto de la razón lo que era imagen de la fantasía.

HERMENÉUTICA Y METAFÍSICA

La hermenéutica también es buen camino hacia la metafísica. Es buen camino hacia el mito, pero igualmente lo es hacia la metafísica, porque está en la transición, en la mediación. Es el tránsito mismo. La metafísica, en efecto, es el saber de los elementos básicos de la realidad, de los constitutivos de cada ente: principios, esencias, causas.

Pero, sobre todo, se requiere una hermenéutica analógica. Ella es la que nos abre el sentido del símbolo; por lo tanto, del mito. Mas, también, podrá hacernos una metafísica simbólica, es decir, una que contenga riqueza significativa, abundante en sentido.¹⁵ Metafísica simbólica es una que podrá orientarnos en la vida, señalar el camino, de la existencia. Precisamente por su ocupación sobre el existir, por su contacto con el ser. Podrá indicarnos cómo aplicar principios, esencias y causas a la existencia del hombre, y así la metafísica, tan abstracta en principio, se hará tan concreta de hecho.

Se nos dice que estamos atrapados por el lenguaje, que no podemos salir a la realidad; que la hermenéutica nos encierra, y que no nos deja pasar a la ontología. Pero basta con vivir en las lindes del lenguaje, para tocar la realidad; habitar en las márgenes, para tocar, desde las palabras, las cosas; asomarnos desde la hermenéutica hacia la ontología, para ver el ser. Que no todo se cierra en el lenguaje lo vemos en que hay cosas que no alcanzamos a nombrar, realidades que no podemos decir, pero que señalamos más allá de las palabras.

¹⁵M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, Toluca: UAEM, 2010, pp. 75 ss.

Y esas realidades se nos imponen, nos gritan que allí están y que nuestro lenguaje no es suficiente para decirlas. Pero allí están, y nos ven desde la otra orilla, desde más allá de los barrotes de nuestra jaula lingüística y hermenéutica. Pero tiene que ser una hermenéutica analógica.¹⁶ Una hermenéutica unívoca nos saca a una ontología rígida, vacía, sin contenido significativo. E, incluso, cierra la posibilidad de abrirse hacia una ontología. Fue lo que pasó con los positivismos. Una hermenéutica equívoca no nos permite salir a la ontología, nos pierde, nos la diluye, la esfuma. Una hermenéutica analógica nos hace pasar a una ontología, casi nos obliga a ello; pero a una ontología fecunda, rica en cosas, para ver, desde el lenguaje a los entes, y desde ellos, al ser, sin confundirlos.

Una hermenéutica unívoca nos conduce a una ontología de la identidad, rígida, tan rígida que es vacía. Una hermenéutica equívoca nos conduce a una ontología de la diferencia, ciega, tan ciega que se pierde, se diluye y evapora, atomizada en los fragmentos. Y es que una ontología unívoca pretende llegar al todo, pero sin pasar por los fragmentos; y una ontología equívoca nunca llegará a vislumbrar el todo, perdida en los fragmentos, atomizada en ellos. Una ontología analógica comienza por los fragmentos, y, a partir de ellos, sólo de algunos, pasa al todo, vislumbrado, casi adivinado. Y con eso último es suficiente, nos basta para caminar por el mundo, para habitar en el ser, para no perdernos. Como diría Heidegger, una ontología unívoca pretende llegar al ser, pero sin pasar por los entes; una ontología equívoca, se queda en los entes, nunca llega al ser. Ambas cosas son incompletas; la primera nos lleva a un ser vacío, la segunda, a un ser inalcanzable, remoto, perdido. Necesitamos una ontología analógica, que nos lleve al ser, pero pasando por los entes, y que nos empuje más allá de ellos, hasta él. Una hermenéutica analógica nos hace pasar a una ontología analógica. Todo es pasar, todo es paso, vivimos en el camino, y tememos perdernos. El extravío es la equivocidad, nos pierde. La alucinación, o por lo menos el espejismo, es la univocidad, con su falsa totalidad, vacía. La analogía es caminar, andar orientado, poder conjeturar, casi adivinar, el mapa de la realidad, tan buscado.

Así como el método era el camino, aquí la hermenéutica lo es, es la que encamina, la que sirve de mediación, por ende la que hace pasar, la que traslada, la que lleva, la que conduce, la que nos pone en el camino, e incluso nos lleva de la mano hacia donde queremos llegar. ¿A dónde queremos llegar? Eso dependerá de cada uno.

¹⁶El mismo, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2009 (4a. ed.), pp. 93 ss.

EL PENSAMIENTO ANALÓGICO

Lo importante aquí es que la hermenéutica analógica, aplicada a las diferentes ramas de la filosofía, nos ha empujado hacia una filosofía analógica. Es decir, hacia toda una racionalidad analógica, un pensamiento otro, algo que estamos necesitando.

En efecto, la búsqueda de la racionalidad analógica, o hermenéutico-analógica, tiende a recoger, tanto para la teoría como para la praxis, el equilibrio de la proporcionalidad. En cuanto a la razón teórica, tiene la medida de lo que sólo tiende a lo unívoco como un ideal, que sabe inalcanzable las más veces. Pero también implica un sortear la equivocidad, que lleva al relativismo, al subjetivismo y al escepticismo. En cuanto a la razón práctica, la racionalidad analógica es la *phronesis* o «prudencia», ya que es la virtud de la medida, del término medio, que es proporción, tanto para proporcionar la acción dentro de sus límites convenientes, como para proporcionar los medios al fin que se desea alcanzar. Lo hemos experimentado en la filosofía actual. Una racionalidad unívoca pretende un razonamiento claro y distinto, completamente riguroso, lo cual muchas veces resulta inalcanzable, dados los temas de que se trata. En cambio, una racionalidad equívoca se queda empantanada en la ambigüedad, no alcanza a salir de ella, y también hace inútil la interpretación. Mientras que una racionalidad analógica trata de sacar lo mejor de cada una de las anteriores: de la unívoca, su tendencia a la precisión, y de la equívoca la tendencia a la mayor apertura que sea posible en las interpretaciones. Tomando el ejemplo de la racionalidad unívoca de la modernidad, la racionalidad analógica se empeña en aplicar la razón en lo mejor que ella tiene; y, tomando el ejemplo de la racionalidad equívoca de la posmodernidad, la racionalidad analógica permite el sentimiento, en lo más puro que tiene.

En esta línea, recordemos que María Zambrano decía algo que se acerca a esto. Ella hablaba de un descenso a los inferos, o a los infiernos, como el que hizo Orfeo, en el cual se baja, huyendo de la univocidad rígida, que es inalcanzable, a la equivocidad más fuerte, que atrapa y ahoga, para salir, superando ambos polos opuestos y extremos, a la medida o analogía.¹⁷ Por algo se llamó a sí misma órfico-pitagórica, ya que los pitagóricos fueron los introductores de la analogía en la filosofía griega. Es lo que mi colega Carlos Pereda ha llamado la razón matizada, es decir, la que usa las distinciones y precisiones del caso.¹⁸ En efecto, la distinción sirve para evitar el univocismo y también el equivocismo.

¹⁷*Ibid.*, pp. 56-59. Ver M. Zambrano, *Un descenso a los infiernos*, Toledo: La Sísila, 1995.

¹⁸C. Pereda, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona: Ánthropos, 1994, pp. 320 ss.

Se da el matiz conveniente al raciocinio, para que no pretenda lo inalcanzable (la pureza total) ni caiga en la equivocidad de la que no se sale. Es que, hace años, cuando Luis Villoro me escuchó hablar de la hermenéutica analógica, me dijo que no me quedara allí, sino que avanzara hasta plantear toda una racionalidad analógica. Y es lo que he querido hacer aquí, para cumplir lo que me pidió ese maestro y amigo.

Se trata de toda una racionalidad, a saber, una racionalidad hermenéutica, porque es la que está a la base de la actividad interpretativa, según se dijo; pero, además, se trata de una racionalidad analógica, porque trata de evitar los inconvenientes del unívocismo y del equivocismo, por lo cual plenamente entra en lo que con justeza podemos llamar una racionalidad analógica o hermenéutico-analógica.

En tanto analógica, intenta evitar los inconvenientes de las dos anteriores y aprovechar sus ventajas. De este modo, de la hermenéutica unívoca rescata el afán de precisión y límite, y de la hermenéutica equívoca rescata la apertura de las interpretaciones, pero también les pone un límite. Estamos, efectivamente, en una razón limítrofe, que se coloca en las lindes de la filosofía misma. Y que trata de ir más allá, hacia la poesía, para conjuntarla con el pensamiento filosófico. No en balde otro amigo, Eugenio Trías, me decía que mi idea de una filosofía analógica se parecía mucho a su idea de una filosofía del límite. En realidad, filosofamos en el límite, o desde el límite; porque la filosofía usual nos rechaza, nos repele, y nos obliga a buscar estuarios en los cuales refugiarnos. Para seguir viviendo. Pues bien, el repaso y revisión de la idea de racionalidad nos ha llevado, primero, a la hermenéutica.

Ella nos ha recordado que, en efecto, la racionalidad tiene esos dos lados de razón teórica y razón práctica. Y la razón práctica es la que ha levantado recientemente a la filosofía. Pero la razón práctica tiene como lo más propio y central la *phrónesis* o prudencia. Y de la *phrónesis* aristotélica Gadamer ha dicho que es el modelo de la interpretación, que brinda el esquema a la hermenéutica misma. Sin embargo, la misma *phrónesis* nos obliga a buscar el equilibrio, la medida, el sentido de los medios y de la mediación.

Por eso, entre las hermenéuticas de nuestro tiempo, unas unívocas (las del positivismo) y otras equívocas (las del posmodernismo), hemos tenido que buscar una hermenéutica intermedia, analógica, que pueda rehuir los defectos de estas extremistas y sea capaz de aprovechar sus ventajas o, al menos, sus buenas aspiraciones.

Así, de la hermenéutica unívoca evitará la rigidez de pretender una interpretación totalmente clara y distinta, pero aprovechará la tendencia a la seriedad interpretativa; y de la hermenéutica equívoca evitará la dispersión sin fin en la que puede caer, pero aprovechará la tendencia a la apertura y a la permisión de las más diversas interpretaciones que sea factible aceptar. Esa hermenéutica analógica es la que podrá ayudarnos a interpretar convenientemente el símbolo, el texto simbólico.

CONCLUSIÓN

El símbolo es lo que hace vivir, lo que nos mueve a ser, lo que evita que caigamos en la muerte. También lleva a matar, a aniquilar. Por eso conviene que encontremos los verdaderos símbolos, los que mueven a la vida, no a la muerte, a la destrucción. El símbolo se manifiesta, por ejemplo, en los mitos, en los ritos, de ahí pasa al arte, el arte, la poesía, tiene que ser simbólica por antonomasia. Pero también nuestra filosofía necesita simbolicidad, so pena de quedar seca y vacía. Que podamos llenar de simbolicidad la metafísica, para que no sea esa ontología formal que viene a ser el esqueleto de la realidad, sino una ontología llena de sentido y que, por lo mismo, dé sentido para vivir. Es allí donde se nos conecta con la antropología filosófica o filosofía del hombre, como ontología de la persona; cuando apunta hacia allá, es cuando dice algo al ser humano. Tal es lo que nos propone una racionalidad analógica, una filosofía en ese tono o registro. Es algo que estamos necesitando en el pensamiento actual, ya cansado del impasse entre univocismos y equivocismos, arrastrándose dolorosamente hacia una salida más prometedora.

Hacia una lectura
de la tríada
Mismo, Otro
y Tercero
en Levinas
desde la
herméutica
analógica de
Mauricio Beuchot

I. CARACTERÍSTICAS DE UNA APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA A LA REALIDAD

INTERPRETACIÓN

Si hay una característica que se debe considerar al hablar de una perspectiva hermenéutica, es la percepción de la realidad como textos que se pueden interpretar. Una perspectiva en la que los textos no sólo son los libros o papiros que se han escrito a lo largo de la historia, sino todas las expresiones escritas, habladas y actuadas que pueden y, de hecho, deben, ser *interpretadas*. Dicho así, se evidencia la conveniencia e importancia de la hermenéutica como aproximación a la realidad; no es una herramienta ocupada solamente por filólogos y filósofos que desempolvan libros antiguos, sino que su alcance es mucho mayor, ya que, si la realidad está llena de textos ante los cuales nos enfrentamos, la hermenéutica es la clave a través de la cual se interpreta la realidad en la que uno vive. «La hermenéutica es ciencia y arte de la interpretación, el conjunto de teorías y técnicas que nos ayudan a interpretar bien un texto. El texto es obra de un autor, al que nos enfrentamos como lectores, y el autor desea que se reciba su texto con el significado que él le quiso dar. (...) Claro que se interpone nuestra propia intencionalidad de lectores, pues no siempre entendemos lo que el autor se propuso expresar».¹

Se sigue, entonces, que la hermenéutica no es sólo una ciencia y un arte conveniente, sino que además es inseparable de nuestra experiencia tanto cotidiana como profundamente reflexiva.

Así pues, la piedra angular desde la cual parte la hermenéutica es la interpretación, la cual consiste, en esencia, en la búsqueda por deslindarse lo máximo posible de cualquier ambigüedad y por profundizar lo máximo posible en los sentidos que nos pueden servir para entender los textos de la manera más cercana al sentido que les dio el autor en su elaboración. Dicha búsqueda por un sentido originario viene desde los inicios de la hermenéutica, pues nació de la exégesis, es decir, de la interpretación de la Biblia, que buscaba el correcto entendimiento de las Sagradas Escrituras, centrándose en la interpretación o el sentido que se acercara más a la verdad, en este caso, divina. «La hermenéutica nace indudablemente ligada a la interpretación de los textos bíblicos, luego filológicos y jurídicos y fue entendida entonces como una *preceptiva* que velaba por una interpretación correcta de los textos puestos a su disposición».²

¹M. Beuchot, *Hermenéutica analógica e icónica. Indicios en la historia para la actualidad*, México: Lambda Editorial, 2022, p. 92.

²C. Morales, *Comprender el derecho. Posibilidades de una verdad jurídica*, Colombia: Universidad de Cartagena, 2011, p. 12.

Al enfrentarnos a un texto (escrito, hablado, actuado, etc.) nos encontramos ante signos que nos dicen cosas de la realidad, la tarea de la hermenéutica es descifrar a qué refieren dichos signos, por lo que una hermenéutica sólida no está muy deslindada de la semiótica. Pero descifrar el significado de los textos (y consecuentemente de los signos) implica un problema inevitable: si la dinámica de un texto consiste en un autor y un lector, habrá al menos dos interpretaciones o dos formas de interpretar. Y, puesto que lector y autor no son nunca idénticos, siempre habrá un cierto grado de variación y desemejanza entre el pensamiento original del autor y el o los sentidos que reconozca el lector, sin importar la distancia temporal y cultural. Es entonces cuando la labor interpretativa tiene que dar cuenta de la intencionalidad.

INTENCIONALIDAD

La intencionalidad es el significado de lo que representa el texto, es el camino que sigue la interpretación, y puesto que en el texto confluyen autor y lector, también lo harán sus intencionalidades. En efecto, en palabras de Mauricio Beuchot: «en el texto confluyen dos intencionalidades, a veces opuestas, la del autor y la del lector. La intencionalidad del autor es lo que él quiso expresar en su texto, y la del lector es lo que él interpreta en el texto; como se ve, no siempre coinciden las dos intencionalidades, esto es, no siempre el lector interpreta en el texto lo que el autor quiso que se interpretara en él».³ Es así que la labor del hermeneuta inicia por decidirse por la intencionalidad en la que se centrará: puede buscar un sentido que tienda a la literalidad y a la intencionalidad original del autor, o buscar la recepción del texto por parte de un público de un contexto diferente, o bien, puede tomar parte de ambas intencionalidades buscando una especie de síntesis como se verá más adelante. Además, ya que la hermenéutica consiste en tres elementos: autor, lector y texto, el hermeneuta deberá tomar siempre en cuenta el papel del propio texto, el cual puede guiar el camino para decidir cuál intencionalidad seguir.

La intencionalidad es la clave de la importancia de la hermenéutica, si no hubiera conflicto de intencionalidades no habría necesidad de interpretación, pues existiría un sentido único aceptado unánimemente. Es por la posibilidad de ambigüedad, confusión y conflicto, por lo que existe y es necesaria la hermenéutica. Para lidiar con la intencionalidad, el hermeneuta debe usar todas las herramientas que le sean posibles para acercarse más al sentido que considere verdadero, por ejemplo, investigar la historia del autor,

³M. Beuchot, *Iniciación en la hermenéutica analógica*, México: Lambda Editorial, 2023, p. 17.

el tiempo en el que escribió el texto, el público a quien lo escribió, en una palabra, debe contextualizar el texto. «Un primer movimiento es buscar su contexto (...). En la contextualización se trata de conocer (a veces de adivinar) la intencionalidad del autor. Esto exige conocer su identidad, su momento histórico, sus condicionamientos psicosociales o culturales, lo que lo movió a escribirlo. También exige saber a quién o quiénes quiere decir lo que dice. Lo que quiere decir constituye el contenido del texto, y ello es dependiente del autor».⁴ Sin embargo, la contextualización no siempre es hacia el pasado, también lo es para con el presente, es decir, se debe también contextualizar al lector, pues éste tiene sus propias condiciones que influyen en la manera en la que interpreta la intencionalidad.

Históricamente, el conflicto de intencionalidades ha sido razón de discusión por parte de los intérpretes que han decidido centrarse ya sea solamente en la intención del autor o sólo en la del lector. Es por este conflicto por lo que podemos hablar de tradiciones hermenéuticas, es decir, escuelas de pensamiento que usan las mismas herramientas de la hermenéutica pero con ideales de interpretación diferentes, teniendo todas una misma finalidad, a saber, la correcta interpretación de un texto, pero entendiendo por tal cosas diferentes, puesto que habrá quienes consideren que lo correcto es mantener intacta la intención del autor y, por lo tanto, no atribuirle significado alguno que no esté literalmente en el texto; y, por otra parte, quienes consideren que lo anterior es imposible y que toda interpretación añade algo más que la literalidad de las palabras. Cabe mencionar que al hablar de literalidad se está buscando incluir todo elemento explícito en el texto, cuando el texto sea escrito se llamará literalidad, pero con textos de alguna otra clase recibirá algún otro nombre, entonces, habrá tradiciones que se centren en el contenido explícito, excluyendo cualquier otro sentido; y las que se centren en las connotaciones implícitas, extendiendo la posibilidad de interpretaciones prácticamente al infinito.

GRANDES TRADICIONES HERMENÉUTICAS: UNIVOCISTAS Y EQUIVOCISTAS

Si, como se dijo anteriormente, la interpretación (y, por lo tanto, la hermenéutica) cobra sentido dependiendo de la intencionalidad en la que se centre el hermeneuta, entonces podemos hablar de diferentes tradiciones de interpretación; distintas escuelas hermenéuticas.

⁴M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005, p. 24.

Además, si hay dos principales intencionalidades en las que se puede centrar el hermeneuta, a saber, la del autor y la del intérprete, entonces podemos hablar de dos principales corrientes hermenéuticas: las que fomentan la intención del autor, llamadas univocistas; y las que favorecen la intención del lector (o, mejor dicho, las interpretaciones de los lectores), llamadas equívocistas. «La hermenéutica se ha visto distendida por dos fuerzas contrarias, una, la de pretensión de univocidad, es decir, de un significado preciso y exacto en nuestras comunicaciones. Otra, la de equívocidad, que es el fracaso y el abandono a lo impreciso e inexacto, a la total ambigüedad en la comunicación».⁵

UNIVOCIDAD

La hermenéutica unívoca (o univocista) es aquella que considera que hay una sola interpretación válida, es decir, que el texto tiene una sola razón de ser, la que le dio el autor, y cualquier interpretación que se aleje de dicha intención será una distorsión y tergiversación del sentido real y, por lo tanto, una interpretación errónea. «Una hermenéutica unívoca es como la del positivismo o científicismo, que tiene la pretensión de llegar a una interpretación definitiva, única».⁶ Esta corriente fue influida por el entusiasmo que las ciencias naturales y el método científico generaron en los siglos XIX y XX, por lo tanto, tiene los ideales y presupuestos de las corrientes positivistas de esa época, por ejemplo, la importancia de la literalidad y, sobre todo, el papel central de la verificabilidad empírica, además de que tiende al reduccionismo científico. Fue precisamente en el positivismo en donde se dio la búsqueda por la univocidad, si bien es cierto que no podemos afirmar que todos los positivistas hayan sido univocistas, también es cierto que hay muchos exponentes importantes, entre ellos Carnap, Quine y Stuart Mill, cada uno, a su manera, se condujo por la línea univocista y, en algunos casos científicista, de la interpretación.

La hermenéutica univocista tiende a una interpretación sintagmática, la cual consiste en una lectura más literal, horizontal y centrada en la extensión del texto. Este tipo de interpretación se dio principalmente en «la lectura científicista como la que se daba en la elaboración de las ediciones críticas de los textos clásicos, y que fue en la que se inició la filología como ciencia».⁷ La lectura sintagmática, además, considera que la única intencionalidad y sentido posible se encuentra explícito en el texto

⁵M. Beuchot, *Perspectivas hermenéuticas*, México: Vanta Black & White, 2023, p. 158.

⁶M. Beuchot, *Hermenéutica analógica e icónica. Indicios en la historia para la actualidad*, México: Lambda Editorial, 2022, p. 18.

⁷M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005, p. 67.

y que se puede interpretar desde la literalidad de las palabras, por lo que, en su interpretación, buscará el contexto en el que el texto se escribió, otorgándole mayor importancia a los pensamientos e intenciones del autor a la hora de la realización de su texto; y se centrará poco en los acontecimientos que hayan sucedido después, es decir, en la recepción e interpretación del texto por parte del público a lo largo de la historia.

EQUIVOCIDAD

Por su parte, la hermenéutica equivocista es aquella que considera que no hay una sola interpretación válida, más bien todo lo contrario, hay un sinfín de interpretaciones válidas; tantas interpretaciones como intérpretes haya. Por lo tanto, el equivocismo puede caer en el relativismo, puesto que no sólo hay infinitas interpretaciones válidas, sino que no hay ninguna más válida que otra, no hay criterio ni jerarquía. «Una hermenéutica equívoca es como la de muchos en la posmodernidad, que se abren demasiado a una interpretación indefinida, infinita, etc.».⁸ Esta corriente tiende a la interpretación paradigmática, una lectura profunda y vertical que apunta al significado de los símbolos. Esta lectura se dio desde la Edad Media, pasando por el humanismo y el Renacimiento, además, estuvo presente, y todavía lo está, en la lectura de varios textos religiosos o poéticos cargados con simbolismos y tropos o figuras.

La hermenéutica equivocista se desarrolló principalmente dentro de la corriente romántica y uno de sus primeros y principales exponentes fue Schleiermacher, quien rechazó profusamente las pretensiones e ideales positivistas, prefiriendo centrarse en la complejidad del lenguaje como la clave de la hermenéutica, pues, por un lado, existe la razón gramatical del lenguaje, que da cuenta de la literalidad de los textos, y, por otro lado, existe la razón psicológica, que da cuenta de las caracterizaciones personales del autor en su estilo de escritura. Entonces, la hermenéutica romántica busca perfeccionar la subjetividad; conocer los sentimientos y las pasiones del autor para comprender al máximo al sujeto y su texto.

Otro de los principales exponentes de la corriente equivocista es Heidegger para quien la interpretación cobra sentido desde el plano ontológico, el hombre se pregunta por el significado de las cosas desde su posición de ser-en-el-mundo, por lo tanto, la hermenéutica es la relación del ser con el poder-ser. «La primera función del comprender es la de orientarse en una situación. El comprender no se dirige,

⁸M. Beuchot, *Hermenéutica analógica e icónica. Indicios en la historia para la actualidad*, México: Lambda Editorial, 2022, p. 18.

por tanto, a la captación de un hecho, sino a la aprehensión de una posibilidad de ser».⁹

Uno de los principales aportes de Heidegger a la hermenéutica es el concepto de «círculo hermenéutico» el cual dice que toda interpretación se funda sobre una anticipación sustentada en un conocimiento previamente adquirido. Para Heidegger, dicho círculo es inevitable, pues la anticipación es parte fundamental de la interpretación, por lo que la pretensión debe ser la de comprender o ser consciente de la anticipación o pre-concepción para «entrar bien» al círculo hermenéutico.

Un ejemplo del choque histórico, aunque previo a las concepciones modernas antes mencionadas, entre el equívocismo y el univocismo está en las interpretaciones que sobre la Biblia tenían Filón de Alejandría y Martín Lutero, respectivamente. El primero fue pionero en la interpretación alegórica de las Escrituras, creía que la literalidad era el sentido más superficial y que uno más profundo estaba disponible para quienes lo buscaran. Por otra parte, Lutero apelaba a una lectura más literal, ciñéndose a las mismas palabras divinas. Desde estas posturas opuestas nació una especie de síntesis que sería la precursora de las interpretaciones que se harían posteriormente: «La teología de la reforma, por otra parte, afirmaba que las escrituras, como totalidad, debían guiar la comprensión de cada pasaje individual, pero que a su vez ese sentido de conjunto sólo se puede alcanzar a través de la comprensión de cada pasaje individual. Se trata de una relación circular entre el todo y sus partes que será muy recurrente en toda la historia de la hermenéutica».¹⁰ Este antecedente demuestra que existe un camino posible para superar el reduccionismo del univocismo y el relativismo del equívocismo, a saber, la hermenéutica analógica.

LA PROPUESTA DE UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Tanto el univocismo como el equívocismo están en extremos opuestos, ya sea sólo aceptar una interpretación o aceptar la infinitud de ellas. El problema es que ambas tradiciones resultan imposibles de mantener sin trivialización o contradicción. El univocismo pretende que sólo exista una interpretación verdadera, la intención del autor. Sin embargo, si sólo existiera una interpretación posible, no sería necesaria la hermenéutica en primer lugar, pues no habría casos de ambigüedad ni confusión, la lectura de un texto no sería interpretación, sino mera contemplación.

⁹H. Martínez, *Breve historia de la hermenéutica: de Schleiermacher a Ricoeur*, Revista Fuentes Humanísticas, 1992, p. 65.

¹⁰C. Morales, *Comprender el derecho. Posibilidades de una verdad jurídica*, Colombia: Universidad de Cartagena, 2011, p. 14.

Por otro lado, el equivocismo pretende que existan infinitas interpretaciones válidas, sin embargo, en este caso también sería innecesaria la hermenéutica, pues ésta busca eliminar ambigüedades, reducir los sentidos posibles, pero el equivocismo no sólo acepta, sino que valida la ambigüedad; si todas las interpretaciones son válidas, no sería necesario discernir cuál es la correcta, pues todas lo serían. La imposibilidad de ambos extremos es el punto desde el cual parte Mauricio Beuchot para desarrollar su *Tratado de hermenéutica analógica*: «La analogía consiste en evitar la tan temida unificación o identificación simplificadoras, la monolitización del conocer, la entronización parmenídea de la misma; pero también consiste en evitar la nociva equivocidad, la entronización heraclíteas de la diferencia, la coronación del relativismo, que es otro monolitismo, sólo que atomizado».¹¹

En efecto, tanto el univocismo como el equivocismo, más que extremos válidos de la hermenéutica, son los límites en los cuales colapsa y pierde sentido. Es por eso que surge la propuesta de la hermenéutica analógica, un punto intermedio que reduce los infinitos sentidos relativistas de la equivocidad, pero sin caer en la inalcanzable rigidez de la univocidad. La analogía es el punto intermedio entre lo unívoco y lo equívoco, consiste en la proporción entre la semejanza y la diferencia (aunque tendiendo siempre a esta última).

En el caso de la hermenéutica, consiste en buscar la proporción entre los tres elementos que la componen: autor, lector y texto. De esta manera, se asume que hubo un primer sentido originario, el del autor (univocismo), pero, a la vez, reconociendo que es inalcanzable y aceptando la necesidad de interpretaciones propias (equivocismo), aunque limitadas. Esto significa que la hermenéutica analógica trabaja con un rango amplio, pero limitado de posibles interpretaciones, las cuales mantienen alguna proporción con la intención del autor, la del lector y la literalidad del texto.

Un elemento fundamental en la proporción y en la hermenéutica analógica es el equilibrio:

Dado que la analogía significa proporción o equilibrio, la hermenéutica analógica tiene la capacidad de equilibrar la interpretación sintagmática y paradigmática. La sintagmática es lineal u horizontal, la paradigmática es vertical y profunda, cala hondo. (...) Dado ese mismo carácter de equilibrio que tiene una hermenéutica analógica, nos permitirá privilegiar el sentido sin renunciar a la referencia.¹²

¹¹M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005, p. 38.

¹²M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y Hermenéutica débil*, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006, p. 18.

La ventaja de la hermenéutica analógica es que permite tomar los mejores elementos tanto del univocismo, por ejemplo, literalidad y delimitación; como del equívocismo, por ejemplo, profundidad y posibilidad. Así, la hermenéutica analógica busca tomar en cuenta los elementos constitutivos de las intenciones tanto del lector como del autor, así como la literalidad y la profundidad de los símbolos en el texto.

La importancia del equilibrio de la hermenéutica analógica resalta precisamente cuando se habla de textos simbólicos. Ante textos de gran complejidad y abstracción, algunas posturas, como la positivista o cientificista, pretenden dominarlos y agotarlos; mientras que otras, más románticistas o relativistas, pretenden evitarlos, considerando que no son interpretables. Por su parte, la hermenéutica analógica reconoce tanto la irreductibilidad del símbolo como su complejidad, y es debido a dicha complejidad por la que es posible extraer interpretaciones válidas, pues en ello consiste es el símbolo, en representar algo a alguien:

Una hermenéutica analógica del símbolo respetaría lo inefable del mismo, reconocería su carácter de irreductible o inexhaustible, pero se atrevería a decir algo de él, a interpretarlo de manera sólo aproximativa, proporcional (ya que proporción es lo que la misma analogía significa).¹³

De esta manera, la hermenéutica analógica tiene estándares más altos y estrictos que sus contrapartes univocistas y equívocistas, pues incluye el riguroso análisis del significado intencionado por el autor (propio del univocismo) pero, lejos de debilitarlo, lo fortalece mediante la interpretación, también rigurosa, de los posibles significados (propio del equívocismo), pero tomando en cuenta la coherencia que guardan proporcionalmente con el sentido originario asumido. Además, dichos significados estarán limitados por la idea de un sentido originario, pero el abanico de posibilidades estará abierto por la complejidad del símbolo.

En conclusión, una hermenéutica analógica es una perspectiva que nos permite dar cuenta de la proporción que hay entre autor, lector y texto, nos permite, además, encontrar un equilibrio entre la semejanza y la diferencia del univocismo y equívocismo, así como poder manejar un rango de interpretaciones que no se alejen demasiado del sentido original designado por el autor, todo esto a través de estándares rigurosos que nos permitan confiar en la fidelidad de la interpretación que estamos realizando. Es por eso que, si la hermenéutica por sí misma resulta insustituible en la interpretación de nuestra experiencia, la hermenéutica analógica es el refinamiento de nuestra relación con el mundo.

¹³M. Beuchot, *Iniciación en la hermenéutica analógica*, México: Lambda Editorial, 2023, p. 36.

II. LA LECTURA TRADICIONAL DE LA TRÍADA 'MISMO', 'OTRO' Y 'TERCERO' EN LEVINAS

EL 'MISMO' O SOBRE EL *CONATUS ESSENDI*

Para Emmanuel Levinas, Occidente ha generado, salvo escasas excepciones, una filosofía del ser, en donde un rasgo fundamental del ser es la preocupación o cuidado que cada ente particular siente por su propio ser¹⁴. El cuidado se vuelve obsesión y la obsesión se vuelve desprecio, desatención e incluso guerra a lo otro, a lo distinto.

Levinas nota cómo desde la filosofía moderna, en especial desde Spinoza, hasta la filosofía contemporánea, en especial hasta Heidegger, se ha comprendido que el hombre no es un ente como los demás, sino que en su ser le va el ser mismo, es decir, que su ser es su posibilidad más propia¹⁵: *su ser es para él el ser*. Baruch Spinoza hizo célebre la fórmula «*conatus essendi*»¹⁶ para connotar el hecho de que cada ser tiende a perseverarse en el ser cueste lo que cueste.

La modernidad no entendió el *conatus* como la marcha de un ser solidario a todo otro ser, que, además, se juega en su ser incluso la vida de otro ser, sino que lo entendió como la mera consecución de las tendencias y pulsiones más básicas, que aseguran la vida. Desde esta perspectiva, la apología de la voluntad de poder, que tanto Schopenhauer como Nietzsche ven como la fuerza universal que anima a todo cuanto existe, no es sino el corolario de la doctrina del conato de ser como esencial a todo ente.

Si reparamos en las dos grandes tendencias de los animales, incluido el hombre, nos daremos cuenta de que se relaciona con lo «otro» de dos modos: o conociéndolo o apeteciéndolo. Por la primera vía, el Otro adviene al cognoscente y éste guarda de él una *representación* mental que queda interiorizada. Después de conocer, el otro pierde su alteridad y se convierte en objeto de conocimiento, objeto que vive dentro del propio sujeto. A diferencia de los pensadores modernos, Levinas prefiere llamar al «yo», «Mismo», porque

en la representación el yo pierde precisamente su oposición a su objeto; se borra para resaltar la identidad del yo a pesar de la multiplicidad de sus objetos, es decir, resaltar precisamente el carácter inalterable del yo. Seguir siendo el mismo, es representarse»¹⁷.

¹⁴Cfr. E. Levinas, *Los imprevistos de la historia*, Salamanca: Sígueme, 2006, p. 193.

¹⁵Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, México: FCE, 2009, §9.

¹⁶B. Spinoza, *Ética*, III, prop. 6-7; IV, prop. 18, esc.

¹⁷E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1999, p. 145.

¿Qué queda al final del proceso del conocimiento? El yo y sus representaciones; queda él sólo¹⁸, queda como una «mismidad» inalterada. Al igual que Ulises salió de su tierra, Ítaca, y se aventuró en mares y guerras, realizando hazañas y sorteando peligros, para retornar de nuevo a su tierra y recuperar el trono, así también la subjetividad, piensa Levinas, sale de sí, por el conocimiento, pero concluye retornando a sí. Este «idealismo» que va de Jonia a Jena, es decir, desde Parménides hasta Hegel, no es solamente una postura gnoseológica, sino que es todo un paradigma antropológico y cultural que se verifica en el individualismo contemporáneo y en el desprecio por el Otro en todas sus manifestaciones.

Por la otra vía posible, la del apetito, Levinas llega a una conclusión similar. Para él, los objetos del mundo, en primera instancia, se nos presentan como alimentos. Desde esta perspectiva, la primera captación del aire, del olor de la flor, las hierbas y los animales, es su carácter de sustento para que el sujeto siga viviendo. Por el éxtasis de la alimentación, el sujeto se nutre del nutriente y encuentra en el mundo su fuera-de-sí necesario para seguir viviendo. Pero la alteridad del alimento pronto desaparece. El destino del alimento es ser *asimilado* por el propio sujeto y terminar siendo, a fin de cuentas, huesos, carne, sangre y tejidos de quien lo ingirió. Esto quiere decir, que también por el apetito se termina retornando al Mismo.

El existir implica un «estar clavado a sí mismo» al igual que implica una soledad radical. El conocimiento y el apetito, lo mismo que otros fenómenos derivados o combinados de estos, como el trabajo o el gozo, no alcanzan el encuentro y la sociedad, la comunión con alteridades que no serán anuladas o atenuadas, sino respetadas y promovidas. El egoísmo, sin embargo, no es inofensivo. La expansión arbitraria o avasalladora del ser, en el caso humano, se manifiesta fundamentalmente en dos momentos: en el individual, como egoísmo; y en el colectivo, como guerra. Plauto, en la comedia *De los asnos* afirmaba que «el hombre es lobo para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro»¹⁹ y esta misma tesis es la que vuelve a repetir en la modernidad Hobbes, sólo que omite la causa por la cual el hombre tiene la posibilidad permanente de ser lobo, a saber, el desconocimiento del prójimo. Hobbes da ya por sentado que la rivalidad es una propiedad de la existencia humana misma, y que, precisamente por eso, la autoridad despótica es necesaria, ya que, de no haberla,

¹⁸Cfr. E. Levinas, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Madrid: Trotta, 2001, p. 105: «La razón y la luz por sí mismas consuman la soledad del ente en cuanto ente, realizan su destino de ser absolutamente el único punto de referencia».

¹⁹Plauto, *Asinaria*, II, 4, 495: «lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit».

acabaríamos matándonos unos a otros. El egoísmo, por tanto, no es inofensivo, y los modernos tenían tan claro el alcance del afán de poder, del afán de vida, que lo tuvieron que limitar desde fuera²⁰.

De cualquier manera, si bien la ilustración nos legó un egoísmo controlado o acotado, insistió también, a través del liberalismo, que en el libre despliegue del individuo y sus potencias residía la felicidad. El *conatus*, domesticado por el Leviatán, no dejó de ser la clave de lectura de la antropología y el utilitarismo dio cuenta de esa libertad-limitada: no se puede impedir la libertad, más que en aras de evitar un daño ajeno. Existe, pues, una confianza en que el desenvolvimiento del individuo desde sí y para-sí, evitando el daño social, sea la felicidad.

Ahora bien, este individuo que se esfuerza por perseverar en su ser (en su gozo, en su economía, en su salud), se confirma a sí mismo en la bondad (y aquí está el primer autoengaño del hombre moderno), por el único motivo de no contravenir los ordenamientos jurídicos que norman sus relaciones interpersonales y sus deberes para con el Estado. El *conatus* es visto como el motor natural y necesario del desarrollo, como la energía vital del sistema; el Estado lo único que debe hacer, como válvula de escape, es liberar el exceso energético, es decir, suprimir la violencia de un individuo contra otro. Basta no ser jurídicamente un delincuente para ser, ontológica y éticamente, bueno; sólo que esta «bondad» coincide, en no pocas ocasiones, con la indiferencia por el otro.

EL 'OTRO' O SOBRE LO MÁS ALLÁ DEL SER

Para que el Otro (el prójimo), no pierda nunca su alteridad, debe permanecer siempre otro, en su radical alteridad, en su infinita alteridad, pues si ésta tuviese fin y límite, entonces terminaría, tarde o temprano, formando parte de la mismidad; el Otro es exterior al ser del Mismo o, como suele afirmar Levinas, está *más allá del ser*.

A la par del egoísmo, en la estructura de la subjetividad humana, habitan tendencias de salida del ser. En efecto, si reparamos en fenómenos como la búsqueda, el deseo, la pregunta, la espera y, sobre todo, la responsabilidad ética, encontramos que no existe un correlato suficiente de su intención, es decir, que tienden a algo más allá del contenido. Este saberse «sobrepasada» de la subjetividad, saberse siempre inquieta, desdice a las filosofías que postulan la libertad como principio, y al ego como *arché*. El Mismo se sabe antecedido y sobrepasado, fundado con antelación a su toma de conciencia: la libertad está investida por la responsabilidad y la responsabilidad

²⁰Con excepción hecha de Kant para quien el principio regulativo es interno al sujeto.

nos conduce a la exterioridad. Si, por tanto, en la exterioridad del Mismo está el verdadero principio del movimiento ético, entonces hay una *anarquía*, en el sentido en que el Mismo no es principio, contrario a lo que postuló Descartes. Para Levinas dicha anarquía refiere a dos aspectos fundamentales: a lo no-principio, limitando así la concepción de la subjetividad como espontaneidad y declarando al sujeto, *prima facie*, como pasivo; y al anarquismo político, a saber, la impotencia de una instancia superior, por ejemplo, el Estado, de asimilar a sus individuos que reclaman para sí la independencia o separación. El primer aspecto es atribuido al Mismo, mientras que el segundo, al Otro. Veamos estos dos aspectos con más detenimiento.

Que la conciencia no sea principio no supone para Levinas la pérdida de la inteligibilidad o el sentido, la caída a un abrupto irracionalismo. El filósofo lituano busca el sentido y la inteligibilidad, pero distintos al ser y al Mismo, busca otra inteligibilidad que la del conocimiento, rechazando así que las formas lógicas sean las últimas estructuras del significado. Lo último o más allá -el verdadero *arché*- del Mismo sería el Otro en su necesidad y exigencias. La noción que se tambalea es, entonces, la *autarquía*, es decir, la consideración de ser uno mismo principio, noción que desde Sócrates hasta Fichte baña la antropología occidental; Levinas busca «hacer renacer al hombre de la inanidad del hombre-principio, de la inanidad del Principio, del cuestionamiento de la libertad entendida como origen y presente, buscar la subjetividad en la pasividad radical»²¹.

Que la conciencia no sea *arché* significa también una fuerte crítica a las éticas emergidas del análisis del ego y que frecuentemente se constituyen en doctrinas de la autojustificación y complacencia, éticas indoloras que absuelven al sujeto de la acción por el mero hecho de que el sujeto no sea la fuente del mal. Sólo una subjetividad *an-árquica* es responsable de antemano, *a priori*.

Pero también la anarquía en Levinas hace referencia a la separación, a la *infinitud* del Otro, que lo hace irreconciliable con una visión de conjunto, ya sea una visión hegeliana o incluso marxista. El Otro-entanto-Otro no puede ser mensurado por ninguna instancia superior. Dicho de otro modo, no es el ser, ni la historia, ni siquiera una constitución, los que otorgan dignidad al Otro, sino al contrario; es en función del Otro, de su separación absoluta, que todo lo demás adquiere sentido y es mensurado. La infinitud del Otro finitiza las cosas y las revela como alteridades efímeras; finitiza las instituciones políticas y les da su justo valor; a la luz del Otro se resuelve el ser del Mismo.

²¹E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI, 2005, pp. 95-76.

Todo sujeto, en tanto Yo, no se considera a sí mismo como principio: el Otro ordena y manda; incluso el Otro, en tanto *sujeto*, está también *sujetado* al mandato externo. Ocuparse del Otro siempre y absolutamente antes que del Yo es, para Levinas, la santidad²². La condición de posibilidad de la libertad, no es, por tanto, la voluntad, sino el mandato externo; «imponerse un mandato para ser libre, pero precisamente un mandato exterior, no simplemente una ley racional, no un imperativo categórico sin defensa contra la tiranía, sino una ley exterior, una ley escrita, dotada de una fuerza contra la tiranía; he ahí bajo una forma política el mandato como condición de la libertad»²³. Lejos, pues, de ser contradictorias la heteronomía y la anarquía, ésta es condición de aquélla. La moralidad radicaría, para nuestro autor, en la posibilidad de acoger al Otro, siempre precedente, en el cuestionamiento que trae el Rostro ajeno a los poderes ingenuos y a la pretendida libertad del Yo²⁴; sólo después de ser investido por el mandato del Otro es que el sujeto es libre.

EL 'TERCERO' O SOBRE LA CUESTIÓN DE LA JUSTICIA

Si la responsabilidad es el modo adecuado para aproximarse al Otro sin menoscabo de su alteridad, caben dos preguntas interesantes: i) ¿frente a *dos o más* que me necesitan infinitamente, frente a *dos o más alteridades*, cómo debo actuar para no reducir su alteridad y para no faltar a mi responsabilidad?, y ii) ¿sólo debo responderle *al* Otro, o también debo responder de él *ante* los demás?

La primera pregunta nos ayuda a concebir al «Tercero» como al Otro del Otro, como si dos «Tú» comparecieran ante mí, no formando una pluralidad (un «ustedes»), sino cada uno por separado, cada uno con sus demandas y solicitándome totalmente. La segunda pregunta, en cambio, nos invita a entender el «Tercero» como «él/ella» que no comparece sincrónicamente ante mí cuando encuentro al Otro (un «tú»), y que, sin embargo, también me concierne y del cual debo cuidar en mis acciones y sus efectos para no afectarle ni transgredir sus derechos.

Levinas explica de manera extraordinaria lo anterior: «El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo del Otro y no simplemente su semejante. ¿Qué son, por tanto, el Otro y el Tercero, el uno-para-el-otro? ¿Qué es lo que han hecho el uno al otro? ¿Cuál de ellos pasa antes y cuál después? El Otro se mantiene en una relación con el Tercero de la cual yo no puedo

²²Cfr. F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, París: Babel, 2006, p. 118.

²³E. Levinas, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Trotta, Madrid 2001, p. 73.

²⁴Cfr. C. Chaliel, *Levinas. L'utopie de l'humain*, París: Albin Michel, 1993, 62-63.

responder enteramente, incluso si respondo de mi prójimo solamente antes de toda cuestión (...) «Paz, paz al prójimo y al lejano» (Is 57,19); ahora comprendemos la agudeza de esta aparente retórica.»²⁵ Por lo tanto, Levinas nos introduce a una sana complejidad ética, a saber, la de deberme infinitamente al Otro, pero ese débito debe contemplar también a los otros del Otro, de manera que mi acción mire no sólo el bien directo e inmediato al prójimo sino, además, a la humanidad entera en él, de ahí que Levinas mismo afirme: «Dentro de la proximidad del otro, me obsesionan todos los otros del otro y la obsesión clama ya justicia, reclama medida y sabe; es conciencia (...) El otro es de golpe el hermano de todos los otros hombres»²⁶ En este sentido, el Tercero urge al Mismo a pensar muy bien sus acciones en bien del Otro para no generar efectos injustos hacia los demás, aun a pesar de obrar con intenciones rectas:

¿Qué deberé hacer con justicia? Cuestión de conciencia. Se hace necesaria la justicia, es decir, la comparación, la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la *visibilidad* de los rostros y, por tanto, la intencionalidad y el intelecto y, en la intencionalidad y el intelecto, la *inteligibilidad* del sistema (...) Es la comparación de los incomparables.²⁷

Hay una instanciación por demás esclarecedora de la relación Mismo-Otro-Tercero que Levinas ofreció desde sus primeros escritos: la relación amante-amada-hijo. Si sólo existiesen los esposos, cada uno se debería infinitamente al otro, pero he aquí que adviene el hijo como un Tercero inesperado, un Tercero que incluso los solicita a ambos por entero, haciendo no sólo que se desatiendan a sí mismos, sino también que desatiendan su relación.

Gracias a la fecundidad del *eros* es como se puede revertir la tendencia del gozo a volver sobre sí o a encerrarse en una relación de dos egoísmos compartidos; el *eros* fecundo engendra al hijo, y he aquí el inicio del existir pluralista y de la separación. Como explica García: «el sujeto humano es genealógico; la genealogía es la síntesis de amor y muerte. Una síntesis no hegeliana, no unificante, no ideal, no alcanzada por el sujeto individual; sino una síntesis real, que conserva la alteridad y trasciende la individualidad del sujeto moderno. El ser humano es genealógico porque la relación erótica del amor se abre a su vez a un futuro imprevisible; en la relación erótica irrumpe el hijo. El hijo es otro que altera a los padres y los sujeta; es otro que somete a sí la relación amorosa»²⁸.

²⁵E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 2003, p. 237.

²⁶Ibid., p. 238.

²⁷Ibid., p. 237.

²⁸J. A. García, «Levinas 1929-1947», en *Tópicos*, 20 (2001), p. 56.

III. LEYENDO A LEVINAS DESDE BEUCHOT

Los siguientes párrafos los quiero dedicar a una posible relectura de las categorías 'Mismo', 'Otro' y 'Tercero' antes analizadas desde la óptica que ofrece Mauricio Beuchot en su *Hermenéutica Analógica*. Y no sólo por las bondades hermenéuticas que ofrece esta aproximación a lo real, sino por la similitud que, como veremos, presentan los tres modelos hermenéuticos expuestos por el pensador mexicano con las tres categorías levinasianas. Creemos que esta parte, mucho más libre, puede ofrecer una aproximación novedosa e interesante para el lector de Levinas, así como una aplicación más, potente y creativa, del pensamiento de Beuchot.

MISMIDAD Y UNIVOCIDAD

El Mismo es, para Levinas, el primer punto de referencia, el 'yo' considerado como punto arquimídeo, la sede de la apercepción trascendental. Si el yo piensa al Otro, lo piensa en tanto 'otro yo', es decir, lo entiende orbitando en torno a sí. Si se desea al Otro, es en tanto satisface una necesidad, es decir, lo subsume a la esfera de la propia existencia. En ningún caso, el 'yo' moderno dejó su puesto y aceptó la real y radical alteridad.

El yo o Mismo es principio de comprensión del Otro y, en este sentido, el Mismo aplica una lógica unívoca para comprender aquello que no es sí mismo. La realidad no sólo será vista como correlato del yo, sino incluso como su proyección. El yo como realidad centrípeta que vuelve toda relación en un 'para-mí' (en términos de utilidad o de deleite). El yo moderno se erige como inicio y destinatario. El Mismo se puede leer desde la univocidad cuando el trato con el Otro se vive solamente *desde* el yo. Pero si todo el trato que se tiene con la alteridad nace desde el yo, entonces el Otro es absorbido por el yo, pues no se reconoce al Otro como autónomo y originario. ¿Toda relación y capacidad de trato con el prójimo nacen desde la experiencia personal? ¿La empatía, por ejemplo, es posible porque el sentimiento del Otro hace que el yo recuerde el mío? Si es así, entonces el vivir del prójimo me recuerda el mío, mi trato con el Otro me remite indefectiblemente a mí que aplicaré unívocamente mis recuerdos pasados como hermenéutica del presente, y así, la alteridad quedaría absorbida por el egocentrismo.

Esta perspectiva es univocista porque el punto de referencia es uno sólo, la univocidad implica una sola razón de significado. Por lo tanto, si el trato con el Otro es en tanto «otro-yo» y, si la única forma en la que entiendo al prójimo es conforme la utilidad o el placer que me puede dar y, además, si el yo es siempre el inicio y el fin de mi trato, entonces no se está entendiendo al Otro como otro realmente,

sino que se le entiende con la misma razón con la que se entiende al yo; otro y yo, alteridad y mismidad, se funden en lo mismo. Y, así como el hermeneuta univocista cree que sólo existe una razón de interpretación, en el trato univocista del Otro se le reconoce y acepta con una sola lógica: la del Mismo. En esto consiste la crítica de Levinas a la modernidad. Desde el *cogito* cartesiano que sólo es capaz de reconocer su propia existencia (la existencia del yo) el Otro ha sido tratado solamente como una extensión de la mismidad, sobre la cual el yo proyecta sus emociones, necesidades, afectos, etcétera ...

ALTERIDAD Y EQUIVOCIDAD

La modernidad, que creó un modelo univocista de comprensión del yo y de todo lo que no es yo, también creó -por paradójico que parezca- un modelo de rechazo al Otro. ¿Cómo se puede rechazar al prójimo? Negándole todo principio de comunión, negándole dignidad, negándole racionalidad, negándole derechos y libertades. Pero, ¿cómo es posible tal negación? Sólo se puede dar si el Otro es un 'no-yo' absoluto. Si el 'yo' es racionalidad, libertad, espíritu, sentimiento, etc., entonces lo otro, comprendido como negación del yo, carece de sus atributos y prerrogativas.

La aproximación equívoca al Otro, partiría de una consideración de una alteridad tan distinta que termina siendo distante y sin relación. Sólo frente a una realidad que es *cosa* es que yo puedo ser indiferente, apático e irresponsable. Si al Otro no se le reconoce humanidad²⁹ -esta común humanidad que nos hermana y sobre la cual se funda el principio de compasión-, entonces el otro se vuelve 'otro' (con minúscula, como si fuera 'otra cosa').

Ante el no-yo, hay violencia, desdén, desprecio. Una alteridad que no nos altera, una alteridad que no nos importa y de la cual no nos responsabilizamos, es una alteridad reducida a obstáculo a ser superado -como Fichte hizo ver- para conquistarnos a nosotros mismos. El relativismo moderno llevado a su extremo no es sino una lectura equivocista de la alteridad. Ambas lecturas, la univocista y la equivocista, se dieron a la par en el pensamiento moderno, y entretejieron, por una parte, una antropología individualista, y por otra, una política violenta. Levinas sabía que la discriminación y la guerra provenían no sólo de una afirmación radical del Mismo -univocidad-, sino también de una nulificación del Otro -equivocidad-.

²⁹Es interesante el caso que relata Levinas sobre 'Bobby' el perrito del campo de concentración que les reconocía más humanidad a los prisioneros que los oficiales nazis. Cfr. E. Levinas, *Difícil libertad*, Madrid: Caparrós, 2004, p. 194.

ILLEIDAD Y ANALOGICIDAD

Hay dos puntos interesantes cuando uno repara en el principio analógico que está detrás de Levinas: i) Si el Otro que está frente a mí, a su vez, se relaciona con Otros, estos son también, para mí, Otros. En la singularidad del Otro trasluce la pluralidad de la humanidad. ii) Si yo soy el Otro del Otro, yo también, a mi vez, soy una alteridad, yo soy Otro.

Por una parte, una lectura univocista de la alteridad misma impediría una diferenciación de los otros, por el contrario, los unificaría a todos en una totalidad o sistema, privando a cada uno de su única e irrepetible unicidad. Por otra parte, una lectura equívocista de la alteridad, impediría que se realizara la justicia, pues no habría principio de comunidad entre el Otro y el Tercero, de manera que mediará el juicio y el razonamiento para determinar mi responsabilidad para con todos; el Otro y el Tercero, a pesar de sus diferencias, son también otros seres humanos. Sólo la analogía nos abre al auténtico pluralismo.

En este sentido, Levinas afirma:

En los modos indirectos de la *illeidad*, en la provocación anárquica que me ordena al otro se impone el camino que conduce a la tematización y a una toma de conciencia; la toma de conciencia está motivada por la presencia de un tercero al lado del prójimo buscado; también el tercero es buscado y la relación entre el prójimo y el tercero no puede ser indiferente al yo que se acerca. Se necesita una justicia entre los incomparables y una sinopsis, una puesta en conjunto y una contemporaneidad; se necesitan tematización, pensamiento, historia y escritura. Pero se necesita comprender el ser a partir de lo otro que ser. A partir de la significación del acercamiento, ser es ser *con el otro* para el tercero o contra el tercero, con el otro y con el tercero contra sí mismo, en la justicia; contra una filosofía que no ve más allá del ser y reduce mediante el abuso del lenguaje el Decir a lo Dicho y todo sentido al interés³⁰.

¿Cuál sería el principio analógico en Levinas, que a la vez permite el reconocimiento de similitudes sin negar las diferencias? Nos parece que el Rostro. Esta noción, tan querida para el filósofo Lituano, encierra toda la potencialidad analógica. Cada uno tiene un rostro único y, no obstante, cada uno tiene un rostro diferente. El propio Dussel leía así a Levinas³¹ y creo que es una lectura bastante prudente y sensata. Otra aproximación hermenéutica nos conduciría a un Levinas oscuro, inconsistente, aporético o con el cual se haría, a lo mucho, una ética para dos seres humanos, pero con el cual sería imposible pensar una política viable.

³⁰E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 2003, p. 61.

³¹E. Dussel, «Lo político en Levinas», en: *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid 2004, p. 280.

BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, M., *Hermenéutica analógica e icónica. Indicios en la historia para la actualidad*, México: Lambda Editorial, 2022.
- Beuchot, M., *Iniciación en la hermenéutica analógica*, México: Lambda Editorial, 2023.
- Beuchot, M., *Perspectivas Hermenéuticas*, México: Vanta Black & White, 2023.
- Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM, 2005.
- Beuchot, M. y Vattimo, G., *Hermenéutica analógica y Hermenéutica débil*, México: UNAM, 2006.
- Chalier, C., *Levinas. L'utopie de l'humain*, París: Albin Michel, 1993.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, México: FCE, 2009.
- J. A. García, «Levinas 1929-1947», en *Tópicos*, 20, 2001.
- Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 2003.
- Levinas, E., *Difícil libertad*, Madrid: Caparrós, 2004.
- Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI, 2005.
- Levinas, E., *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Madrid: Trotta, 2001.
- Levinas, E., *Los imprevistos de la historia*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1999.
- Martínez, H., «Breve historia de la hermenéutica: de Schleiermacher a Ricoeur», *Revista Fuentes Humanísticas*, 1992.
- Morales, C., *Comprender el derecho. Posibilidades de una verdad jurídica*, Colombia: Universidad de Cartagena, 2011.
- Plauto, *Asinaria*. Disponible en: <http://www.thelatinlibrary.com/plautus/asinaria.shtml>
- Poirié, F., *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, París: Babel, 2006.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Trotta: 2000.

La filosofía
del arrabal
y la hermenéutica
analógica en la
filosofía mexicana
contemporánea

DAVID RAÚL CARRANZA NAVARRETE

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

En los últimos años, en el panorama de la filosofía mexicana contemporánea, se han planteado dos propuestas particulares, que a su manera establecen un diálogo con la llamada filosofía posmoderna, proporcionando argumentos y motivos para ir más allá de la inacción a la que ha conducido la llamada razón débil. Estas propuestas son la *hermenéutica analógica* de Mauricio Beuchot y la *filosofía del arrabal* de Juan Carlos Moreno Romo.

Ambas propuestas buscan dialogar con la filosofía contemporánea, pero siempre reconociendo y aportando de la tradición, de la *circunstancia*, que dijera Ortega, en la que están paradas, a fin de que el diálogo dé frutos; así, la primera reconoce su fuerte deuda con la filosofía tomista y aristotélica, y se mueve más en el terreno epistémico, ontológico y hermenéutico, aunque sin por ello dejar de apuntar las consecuencias éticas y políticas que pueden desprenderse de los postulados epistémicos y metafísicos que propone, mientras que la segunda reivindica la perenne búsqueda de la verdad, desde una relectura del padre de la Modernidad, René Descartes, pero añadiendo elementos de otros grandes filósofos latinos, en el sentido pleno del término, como Unamuno y Nancy.

Pretender cubrir la obra, vertientes y frutos que se han derivado y siguen derivándose de la hermenéutica analógica es una tarea a la que este escrito no aspira de ninguna manera. Existe una extensa bibliografía de alta calidad, que sin embargo no podemos recuperar aquí, pues quisiéramos más bien detenernos en apuntar ligeramente algunas cercanías y distancias que se hallan entre ambos planteamientos. Por su parte, la filosofía del arrabal es una propuesta apenas en ciernes, pero de gran potencial para el ámbito de la filosofía práctica en su conjunto, esto es, para la ética y la política, e incluso más allá, para la filosofía de la historia. Así, se expone aquí un marco general de ambas propuestas, para desde ahí entender cómo aun con orígenes distintos —aunque quizá compartan uno en común—, existen vasos comunicantes que las hermanan y hasta las hacen coincidir en algunos objetivos finales.

I

Hace ya 20 años Mauricio Beuchot publicó su propuesta en el *Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. El autor ha señalado en repetidas ocasiones que su propuesta filosófica se enmarca en un diálogo con la llamada filosofía posmoderna y con la filosofía analítica, si bien, hasta cierto punto, guarda más afinidad con la primera. Precisamente en un apéndice a esta obra, Grondin señala un punto fundamental para entender y contextualizar la propuesta de Beuchot: la hermenéutica de los últimos años, la posmoderna, poco a poco

se ha ido desacreditando a causa del relativismo que ha traído consigo;¹ de ahí que Beuchot empiece la tarea de encontrar una alternativa al pensamiento posmoderno, pero también al pensamiento moderno, actualizando con las preocupaciones contemporáneas la filosofía de Tomás de Aquino, a partir de centrarse principalmente en el asunto de la analogía, de la proporción, que cuenta entre sus posibilidades establecer órdenes –nunca totalmente cerrados– que permiten el diálogo. Este tópico, que constituye el núcleo básico de su propuesta, Beuchot lo direcciona hacia la ética, la antropología filosófica, la epistemología, la filosofía del lenguaje, la metafísica, entre otras disciplinas filosóficas y humanistas. Y es que, si bien la hermenéutica se ha circunscrito históricamente a la interpretación de sueños, narraciones y textos, la analogía le dota de una herramienta importantísima para direccionarse hacia otros ámbitos de la cultura.

En la analogía hay una preeminencia de la diferencia sobre la identidad, lo que conlleva a su vez que haya un aprecio de lo particular sobre lo universal. Por ello, la analogía permite discurrir sobre lo que pareciera inefable o pareciera no tener ninguna contraparte para realizar una comparación. La analogía respeta los límites; su vitalidad se funda en la diferencia, por lo que para mantener su actualidad necesita siempre salvaguardar lo particular: «se resiste a la unificación, a la homogeneización, a la generalidad, a la identidad.»²

Muy ligado a la analogía está el icono, que siendo un signo singular, refleja la totalidad en la que se enmarca.³ Es así que Beuchot se abre al diálogo con la filosofía contemporánea, intentando darle su lugar, pero sin caer por completo ni en el discurso de la diferencia ni en el de la identidad.

La analogía consiste —apunta Beuchot— en evitar la tan temida unificación o identificación simplificadora, la monolitización del conocer, la entronización parmenídea de la mismidad; pero también consiste en evitar la nociva equivocidad, la entronización heraclítica de la diferencia, la coronación del relativismo, que es otro monolotismo, sólo que atomizado.⁴ Una intención de orden similar guía por su parte a la filosofía del arrabal, propuesta desarrollada desde hace ya más de una década según nos cuenta su autor, Juan Carlos Moreno Romo,

¹Cfr. Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM-Itaca, 2009, pp. 209-210.

²Mauricio Beuchot, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México, UNAM, 2007, p. 97.

³Cfr. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y filosofía de la historia. Del fragmento como símbolo del todo*, México, UNAM, 2011, p. 126.

⁴Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica.*, ed. cit., p.38.

aunque hasta hace poco apenas formalizada y hecha pública.⁵En su caso, el eje que la guía no es tanto una conclusión deducida del más sólido argumento lógico sino más bien una verdad que mana del *trasfondo espiritual* o de la *tradición* en la que se reconoce:

O el centro está en todas partes, o todas las partes del mundo, incluidos sus orgullosos centros, son una periferia, o un arrabal desde el que, por otro lado, siempre es posible levantar la vista al equidistante cielo.⁶El cristianismo—y su reconocimiento de la persona como un singular llamado a dar cuenta ante los demás, llamado a reflexionar y a emprender la búsqueda de la verdad— borra las fronteras entre centro y periferia, y coloca a cada hombre ante el mismo y *equidistante cielo*, como diría Moreno Romo. El hombre pues, en su circunstancia y terreno particulares, está siempre en el mejor tiempo y lugar para dialogar y conducir una reflexión que lo acerque, en medio de tanto humo de la filosofía contemporánea, al diálogo con sus pares. Esta verdad antropológica, que hunde sus raíces en el cristianismo, y de la que participa también el Descartes más bien barroco y católico que protestante,⁷ pensador, por lo demás, asaz caro a nuestro autor, permite, ante la clausura de la reflexión filosófica devenida la muerte de Dios, del Hombre, de la Razón, ponerse en circunstancia y reflexionar hasta qué punto compete a uno mismo, en tanto hombre pensante, esas nuevas supuestas verdades.

Así, Moreno Romo ve en cada hombre a un «Sócrates que se redescubre ignorante y recomienza [...] su tozuda búsqueda de la verdad.»⁸ Para Moreno Romo, cuando el centro se olvida de la periferia y pretende estar todo en todos lados, la periferia se halla en la más genuina condición de recordarle que el mundo y la realidad no se agotan ni en una Humanidad, ni en una Época, ni en una Historia, propiedades del centro.

¿Qué Modernidad tiene en mente el centro, que, a la periferia, a esa Modernidad barroca desde la que interpela Moreno Romo, le resulta tan difícil acabar de entender su tan mentada derrota? Quizá se trata de una cierta Modernidad más del norte que de nuestras latitudes, anhelante de encontrar verdades sordas —unívocas, para decirlo con Beuchot— que finalmente sirvieron para legitimar, por ejemplo, una desproporcionada explotación del mundo natural, a partir de unas ideologizadas ciencia y tecnología; motivo mismo por el que

⁵Cfr. Juan Carlos Moreno Romo, *Filosofía del arrabal*, Barcelona, Anthropos, 2013, p. 139.

⁶Moreno, *Filosofía del arrabal*, p. 10.

⁷Según aquello de que *el buen sentido es la mejor repartida de todas las cosas*, con que inicia su famoso discurso.

⁸*Ibid.*, p. 11

no sorprende entonces que tal proyecto haya fracasado. Por ello, quien está en mejor posición para conocer y, por ende, para dialogar con su tradición, es quien la reconoce y no quien se la inventa, o quien asume como suya una de alguien más, como apunta Moreno Romo. En este sentido Beuchot señala que para comprender la historia hay que rescatar los acontecimientos en su carácter icónico, «analizando el lugar del acontecimiento en la historia personal, luego en la historia regional, en la patria, y hasta llegar a la historia universal.»⁹

A partir de aquí ya es posible notar un punto que enlaza la filosofía del arrabal con la hermenéutica analógica: si la primera se reconoce no como parte de la Modernidad ilustrada, que fracasa, sino como heredera de la tradición latina, ésa que pasa por Salamanca hasta La Flèche, por Suárez, Descartes y Unamuno, convirtiéndose, en parte, aunque no únicamente, en una reacción a la moda filosófica del relativismo y la posmodernidad, la segunda por su parte responde también ella desde su tradición a la tan proclamada y publicitada derrota de la razón, entablando un diálogo que no deviene en relativismo y que no se posiciona ni en la univocidad ni en la equívocidad, haciéndolo también desde una tradición específicamente latina: la escolástica y su lectura de Aristóteles.

La Historia, el Sujeto, el Sentido, la Humanidad, son pretensiones de anular la *distancia* y unificar en una abstracción la *pluralidad*;¹⁰ distancia que por lo demás, en palabras de Nancy, recuperado por Moreno Romo, «no conduce del uno al otro, no hace tejido, ni cemento, ni puente», por lo que a fin de cuentas no sería sino simulación de la distancia.¹¹ La idea de filosofar desde el arrabal tiene que ver con reconocer y hacer valer las diferencias, siendo él mismo un ejercicio desde la periferia tanto cultural como económica, razón —otra más— que la excluye, para su fortuna, de la Historia, de la «Modernidad».

El ente determinado en su ser —apunta Nancy— como siendo uno-con-otro [...] de suerte que la singularidad de cada uno resulte indisociable de su ser-con-varios, y *porque*, de hecho, y en general, una singularidad es indisociable de una pluralidad.¹²

Éste es entonces el escenario que comparten la filosofía del arrabal y la hermenéutica analógica. Hay que decir pues que si bien ésta última es una serie de lineamientos de interpretación de textos, e incluso de la realidad, pues ahora Beuchot habla con Maurizio Ferraris acerca del *realismo*

⁹Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y filosofía de la historia*, ed. cit., p. 126.

¹⁰Cfr. Jean-Luc Nancy y Moreno Romo, «El sentido y la distancia», en *Open Insight*, Vol. IV, N.5 (enero 2013), pp. 183-211.

¹¹Jean-Luc Nancy, citado en *Filosofía del arrabal*, p. 132.

¹²Jean-Luc Nancy, *Ser singular-plural*, Madrid, Arena libros, 2006, p. 48.

analógico, y aquélla, la filosofía del arrabal, es más una actitud o una conciencia, o un posicionamiento, y no un método ni un sistema, ambas comparten la necesidad de encontrar algo de luz en medio de tanto humo y desconcierto, partiendo del reconocimiento de la propia tradición.

La propuesta de Beuchot apunta a resolver este problema proponiendo la analogía como manera de respetar, esto es, de no anular, las diversas interpretaciones que de algo puede hacerse, con el fin de jerarquizarlas y admitir las más verosímiles; por ello dice Beuchot que su hermenéutica tiende más hacia el equivocismo que hacia el univocismo. Sin embargo, la hermenéutica de Beuchot inicia el diálogo desde un fundamento en el realismo aristotélico como correspondencia, alejándose del equivocismo al que lleva la verdad como apertura al modo heideggeriano.¹³

Pero es necesario—nos señala Beuchot— asegurar a la hermenéutica cierta verdad como correspondencia, para que las interpretaciones se midan por su grado de adecuación a lo que dice el texto. De otra manera no habrá criterios ni principios para decidir cuándo una lectura es válida ni cuándo se aparta demasiado del significado textual.¹⁴

Digamos entonces, que la filosofía del arrabal se funda en las verdades cartesianas, para después pasar a temas ya no de orden metafísico, los cuales aclara, son importantes, pero, aclara también, es necesario antes salvar la propia condición.¹⁵ La hermenéutica analógica por su parte tiende a la equivocidad aunque lo hace desde una serie de verdades: no admite las interpretaciones por la libre como hace la posmodernidad, aunque las deja hablar y por ello es capaz de entenderlas y descubrir lo que de verdad puede haber en ellas.

II

Ahora bien, es posible notar que en ambas propuestas existe una intención latente por no quedarse en la metafísica, sino por saltar a la ética, a la morada, a la circunstancia. Casi como si se siguiera la consigna de Descartes de limitar el estudio de la filosofía teórica a unas pocas horas al año; lo que además queda totalmente de manifiesto

¹³Cfr. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, ed. cit., p. 49.

¹⁴Mauricio Beuchot, «La propuesta de un realismo analógico-icónico» en *El giro ontológico*, Jerez, J.L. (Comp.), Buenos Aires: Circulo hermenéutico, 2015, p. 44.

¹⁵Sobre la lectura de Descartes, diametralmente opuesta a la realizada por la filosofía analítica, pero también a la kantiana y heideggeriana, que Moreno Romo, rescatando el talante católico del pensamiento cartesiano, propone en diálogo con Nancy, Marion y otros filósofos franceses contemporáneos, véase especialmente su *Vindicación del cartesianismo radical*, Barcelona, Anthropos, 2010, y *La religión de Descartes*, Barcelona, Anthropos, 2015.

desde el título mismo de la propuesta de Moreno Romo. En el caso de la hermenéutica analógica aplicada a la filosofía práctica, la hermenéutica *sale del texto* —o salta a otro— y contribuye en el no únicamente en el proceso de ordenar interpretaciones y establecer las bases para un diálogo común y fructífero, sino que sirve para pensar una nueva idea del hombre. Se trata de plantear una antropología filosófica donde pueda contemplarse al hombre en su integralidad, al punto, incluso, de verlo como una analogía, es decir, no como aquél ser cuya razón se sobrepone al sentimiento, sino donde cada una ocupa armónicamente su ámbito específico. Queda, entonces, sólo un paso para poder dirigirse al ámbito de la filosofía política y de la ética.¹⁶ Beuchot ha escrito ya una *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*,¹⁷ donde centra su interés en el misterio del hombre y lo concibe como algo abierto a la trascendencia. El hombre tiene también este carácter analógico y de término medio, por lo que necesita una ética que considere esto. En el caso de la filosofía del arrabal ocurre algo cercano. Moreno Romo se sirve de Descartes para reflexionar sobre el hombre y su salida hacia los otros. Y es que, si el *buen sentido* es la mejor repartida de todas las cosas, según se dispuso en el discurso que inaugura la Modernidad, entonces los hombres todos están en igualdad de *circunstancias*, aquí en el sentido orteguiano, de emprender, por sí mismos, la búsqueda de la verdad, y este es precisamente uno de los objetivos que tiene en mente la filosofía del arrabal. En efecto, las *circunstancias*, si bien no las mismas para todos, son, sin embargo, tierra fecunda para la más alta de las reflexiones: cada hombre, desde su particular terruño, debe disponerse a salir del ensimismamiento y abrirse a los de su tiempo.¹⁸

Derrumbe o interrupción de un Occidente —apunta Moreno Romo— [...] Derrumbe o interrupción del Origen y el Sentido, y de la Comunidad y el Pensamiento y la Historia Unos y Únicos que de pronto ya no cuajan [...] y nos arrojan al horizonte abierto, a lo lejos, y a la intemperie concreta y singular del mundo y los mundos finitos; a un horizonte y una intemperie que sin exigirnos ni ofrecernos demasiadas cosas [...] nos exige y nos ofrece nada menos que nuestra persona misma, nuestro ser o estar con los otros, [...] en lo abierto de la disposición, de nuevo, y en el espaciamiento o en la separación que dan lugar a la ocurrencia del sentido[...].¹⁹

¹⁶Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, ed. cit., p. 207.

¹⁷Mauricio Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 2004.

¹⁸Ensimismamiento o solipsismo que por lo demás no es en realidad nunca tal, según muestra Nancy en *Ser singular-plural*, ed. cit., pp.44-48.

¹⁹Moreno Romo, *Filosofía del arrabal*, ed.cit. p.128.

Jean-Luc Nancy se acerca ligeramente al ideal analógico de Beuchot desde el planteamiento heideggeriano del hombre como un ser con el otro, pero aquí introduce la diferencia específica de que el hombre se ha de entender como un constante devenir entre ser él mismo y otro, es decir, el ser singular-plural.

III

Hasta aquí se ha visto que la motivación inicial de ambas propuestas es similar, y que el punto de partida es prácticamente el mismo. No obstante, también se habrá alcanzado a ver que el camino y los modos son distintos. Para la filosofía del arrabal, la misma condición periférica nos excluye de una Modernidad, la misma que tiene su posmodernidad anti-hegeliana, anti-ilustrada. La hermenéutica analógica quizá no rechace esta distinción, pero no se la plantea, y más bien se ofrece como un intento de darle respuesta; su problema fundamental es el de si puede haber infinitas interpretaciones de un texto, ya que, si fuera así, se seguiría que todas las interpretaciones poseen el mismo valor, o más bien, que carecen de uno, situación que conduce directamente al relativismo al que busca contestar. Ello, sin embargo, no impide que de un texto puedan realizarse diversas interpretaciones, y que puedan ordenarse de manera jerárquica, según se aproximen —propone Beuchot— más o menos a la intención del autor.²⁰

La raíz de ambas filosofías también es distinta, una posee una fuerte influencia cartesiana, mientras que la otra es de corte aristotélico tomista. La lectura de Moreno Romo matiza y relee —o lee sin el prejuicio racionalista e ilustrado— a Descartes, viendo en éste a un pensador que tiene claros los límites de la razón, cuya distinción del cuerpo y el alma no es una separación tajante al modo protestante y que intenta comprender y desenredar, sin anular la distancia, el misterio de la existencia de Dios, mostrándonos incluso la faceta teológica de Descartes, quien en su momento puso al servicio de la Sagrada Facultad de Teología de París sus pruebas sobre la existencia de Dios, y para quien, según Moreno Romo, «el método es oración, es piadosa interrogación y diálogo y comunión con la Totalidad».²¹

¿Pero acaso existe un motivo profundo que enlace ambas propuestas? Si bien el realismo tomista, y su método filosófico en general, son muy distantes de la filosofía cartesiana, que reivindica la filosofía del arrabal, un punto común puede alcanzar a verse ahí donde las dos salen al diálogo con una sincera apertura a la diferencia y a la pluralidad,

²⁰Cfr. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, ed. cit., p. 49-52.

²¹Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, ed.cit. , p. 146.

cosa que no les llega ni por Agamben, ni por Benjamín, ni por Nietzsche, sino quizá por el terreno compartido por ambas que es su cristianismo. En efecto, tanto la filosofía del arrabal como la hermenéutica analógica, se sirven de filósofos y de tradiciones de pensamiento que afirman la posibilidad de llegar a la verdad por medio de la razón, pero no una razón calculadora ni omnipotente, sino una que conoce sus límites, y que por eso requiere de la interpretación y del arte de interpretar, y también salir al encuentro sincero del otro, a fin de conducirse hacia la verdad.

REFLEXIÓN FINAL

Para terminar este breve repaso por dos propuestas contemporáneas de la filosofía hecha en México, se puede resumir diciendo que en la filosofía del arrabal se piensa desde una Modernidad barroca y cristiana —desde un Descartes, un Ortega, un Unamuno o un Nancy, algunos de los cuales han recibido el mote de «analógicos» de parte del mismo Beuchot— a fin de entender la propia circunstancia—lo que quizá ha de entenderse como una preocupación eminentemente existencial más que puramente teórica— mientras que en la hermenéutica analógica se reflexiona desde una tradición eminentemente escolástica y antigua, con una preocupación que comienza como puramente teórica, pero que ha saltado o por impulso propio hacia ámbitos más prácticos y aplicados.

Ambas propuestas tienen sin duda un objetivo en común, que consiste en querer dar salida a esta situación, tan propia de nuestro tiempo que, o privilegia el relativismo y la libre interpretación, o se decanta irreflexivamente por los univocismos. Vemos pues, que ambas propuestas comparten el reconocimiento de la propia situación y salen a ofrecerle respuestas.

Lo que aquí se ha querido mostrar principalmente es que en un cierto punto fundamental ambas posiciones se cuestionan su horizonte filosófico y cultural, señalando que deben ser entendidos ya desde y con la analogía, ya desde el arrabal, abiertos siempre, al otro. Como señala Moreno Romo:

[...] un hombre entrelazado cuerpo y alma con los otros hombres, un hombre singular plural que ni es una pura mónada, ni carece de ventanas, ni de puertas, ni de calles por las que se pueda pasear yendo al encuentro del mundo, y de los otros orígenes del mundo.²²

²²Moreno Romo, *Filosofía del arrabal*, p. 117.

Dicho esto, queda finalmente ver si los caminos de la filosofía del arrabal y de la hermenéutica analógica se tocarán en algún punto en el futuro, y queda, también, la irrenunciable tarea de asumir y cuestionar sus motivaciones, y reformular y apropiarse de

BIBLIOGRAFÍA

Beuchot, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2009.

— — *Hermenéutica, analogía, símbolo*, Madrid: Herder, 2004.

— — *Hermenéutica analógica y filosofía de la historia. Del fragmento como símbolo del todo*, México: UNAM, 2011.

— — *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México, UNAM, 2007.

----- «La propuesta de un realismo analógico-icónico» en *El giro ontológico*, Jerez, J.L (Comp.), Buenos Aires: Círculo hermenéutico, 2015.

Moreno Romo, Juan Carlos, *Vindicación del cartesianismo radical*, Barcelona: Anthropos, 2010.

— — *Filosofía del arrabal*, Barcelona: Anthropos, 2013.

— — «El trasfondo espiritual de nuestros racionalismos. O sobre el preciso punto en el que difieren la modernidad más bien luterana y la genuinamente cartesiana», en *Signos Filosóficos*, Vol. XIII, N.26, 2011, pp. 115-131.

Nancy, Jean-Luc, *Ego sum*, México: Anthropos, 2007.

— — *Ser singular plural*, Madrid: Arena libros, 2006.

— — y Moreno Romo, Juan Carlos, «El sentido y la distancia», en *Open Insight*, Vol. IV, N.5, enero 2013, pp. 183-211.

Hermenéutica analogica logos y realidad

JUAN DIEGO VÉJAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SINALOA

La *Hermenéutica Analógica* (HA) es la propuesta filosófica de Mauricio Beuchot. Él ha planteado en diversos trabajos el problema de la *realidad*. En este texto mostraré que la estrategia de la *hermenéutica analógica* puede ser explicada en términos generales por la estructura teórico-práctica señalada por Aristóteles en *Met.* IX, 2; de acuerdo con la cual el *logos* es comprensión de una cosa y su contrario.

Si lo anterior es cierto y la *hermenéutica analógica* de Beuchot puede entenderse en términos generales como la aplicación y radicalización del *logos* aristotélico, entonces eso me permitiría establecer con claridad el punto de disociación con esta estrategia argumentativa para estudiar el problema de la *realidad*.

El problema que veo con la estrategia interpretativa de Beuchot es que para ejecutar el conocimiento del *logos* de una cosa y su contrario es necesario asumir que la palabra *realidad* es un género, es decir, que tiene una conexión significativa directa entre *un logos* y *una cosa* (lo que ocurre con la mayoría de las palabras). Dicha conexión no es posible en el caso de un homónimo. Puesto que la palabra *realidad* podría ser un homónimo, considero que la estrategia aplicada por el mexicano no es adecuada para plantear el problema que supondría la homonimia de la realidad. La *homonimia núcleo dependiente* sería un esquema sustituto aplicable que el filósofo mexicano no considera y que podría tener un mayor rendimiento teórico consecuente con un *realismo analógico*.

El texto se compone de cuatro partes, en la primera hablo del *logos* y de cómo es entendido por Aristóteles en el contexto de las habilidades humanas. Luego muestro cómo esa manera de entender el *logos* permite explicar en términos generales la estrategia interpretativa de la *hermenéutica analógica* de Beuchot. Por último, explico por qué esta estrategia podría no ser adecuada para plantear el problema de la realidad debido a que no cuestiona la estructura significativa de la palabra misma, pasando por alto una ruta de investigación alternativa a los realismos actuales.

EL LOGOS COMO COMPRENSIÓN DE CONTRARIOS

En *Met.* IX, 2, Aristóteles explica cómo las potencias que pertenecen a la *parte racional del alma* producen ellas mismas ambos contrarios, a diferencia de las potencias *irracionales* que sólo producen uno de los contrarios. De las potencias racionales se propone el ejemplo de la medicina, es decir, la capacidad de alguien de sanar, la cual es capaz tanto de producir salud como enfermedad; mientras que una potencia irracional, como la capacidad para calentar, sólo puede producir calor.

Esta diferencia entre potencias es explicada por Aristóteles del siguiente modo:

La causa de ello es que la ciencia es conocimiento racional y, a su vez, el conocimiento racional da a conocer la cosa y su privación, si bien no de la misma manera, pues en cierto modo se ocupa de aquella y de ésta, pero en cierto modo se ocupa, más bien, de la cosa misma (*Met.* IX, 2, 1046b7-10).

En la traducción se ha optado por traducir *λόγος* como «conocimiento racional» por lo que en español podría parecer un tanto redundante decir «la ciencia es conocimiento racional», parecería que se trata de una afirmación tautológica. Sin embargo, es más sugerente cuando tenemos en cuenta que un párrafo antes se nos dijo que *λόγος* está en una parte del alma: «...en la parte racional [*ἐν τῷ λόγον ἔχοντι*] del alma...» (1046b1), siendo más literales con el griego podríamos traducir «la parte del alma que posee *logos*». Este detalle de la *posesión* del *logos* pasa desapercibido en la traducción e induce a pensar que *logos* es una parte del alma, imprecisión que a su vez induce a pensar que un tipo específico de *logos* como lo es la ciencia sea, también, parte del alma. Es importante señalar que en el contexto de este capítulo esas interpretaciones no pueden derivarse del propio texto, debido a la explicitación de la relación entre alma y *logos*. Por lo que cuando Aristóteles dice «la ciencia es *logos* [conocimiento racional]» no estaría hablando de la ciencia como una *parte del alma* sino de algo que es *poseído* o *adquirido* por el alma.

Pues bien, este *logos* que adquiere el alma, denominado *ciencia*, «... da a conocer una cosa y su contrario». Aristóteles no nos ofrece en este capítulo mayores detalles de cómo entender qué es *lo contrario* de algo. Heidegger (1997) considera que *lo contrario* de algo es aquello que es puesto de lado cuando se establecen los límites de lo que algo es, de manera que lo contrario es *lo que ese algo no es*. Makin (2006) considera más bien que *lo contrario* es la ausencia o la privación de algo. Heidegger, además, aclara que la formulación aristotélica de *forma* implica de antemano la noción de *contrario*, ya que si *forma* implica la *determinación* de lo que algo es lo contrario sería lo *no determinado* por esa forma, la *materia prima* sería un concepto de pura *indeterminación* (*ἄπειρον*) que además sería el *contrario* absoluto respecto de lo cual algo es *determinado*.

De acuerdo con el ejemplo que aparece en *Met.*, IX, 2. ¿qué es lo contrario a la salud que un médico es capaz de producir? Si seguimos la indicación que nos sugiere Heidegger lo contrario de salud es todo aquello que no sea parte de la definición o determinación de salud. De manera que es necesario que tengamos una delimitación precisa de la definición de salud para que todo aquello que no esté dentro pueda ser identificado como contrario.

Si no tenemos una definición clara y precisa de qué es salud tampoco podría haber una comprensión clara y precisa de qué no es salud, y, por tanto, no habría modo de distinguir lo uno de lo otro. Lo contrario a

la salud sería todo aquello que escape a la definición que tengamos de salud, por lo que el conocimiento que un médico tiene acerca de la salud le permite identificarla y, en consecuencia, también a todo aquello que no entre en su definición. Quiero hacer énfasis en la necesidad de una definición clara para que el *logos* efectivamente pueda otorgarnos una comprensión clara y precisa de ambos contrarios. Sólo de ese modo la comprensión de contrarios puede operar, a partir de la *determinación formal* que proporciona la *definición*. Sin esos límites provistos por la definición, la comprensión de contrarios simplemente resulta imposible.

Es necesario tener una clara referencia de aquello que la cosa es, lo cual implica una precisa distinción respecto de lo que no es, de modo que el *logos* estaría dirigido a una cosa desde una *percepción y comprensión* precisa respecto de lo que es así como de lo que no es. Por lo que la percepción y la comprensión de algo implica en simultáneo la percepción y comprensión de lo que ese algo no es.

Lo anterior podría incluso ser utilizado como un criterio para establecer qué tan buena es la comprensión respecto de algo; por ejemplo, un médico tendrá una comprensión mucho más amplia y profunda de la salud en la medida que conozca también las causas y los procesos de la enfermedad, de modo que sea capaz de actuar para recuperar y producir salud o para conservarla. Si un médico no tiene una comprensión clara de las causas y procesos de la enfermedad será incapaz de preservar la salud.

Una capacidad, como la medicina, basada en un *logos* amplio y preciso sobre la salud implica, a su vez, una comprensión amplia y precisa sobre las causas y procesos de la enfermedad y en esa medida será capaz de producir, con fundamento en ese *logos*, en esa ciencia, tanto lo uno como lo otro.

Pero ¿es posible una ciencia que proporcione una comprensión amplia y precisa sobre la cosa, pero no sobre su contrario? Por ejemplo, según Makín, el *logos* en este capítulo, entendido como algo externo al alma, puede ser entendido como un tratado o una compilación de conocimiento sobre algo, tal como los libros de medicina. Si asumimos que dicho *logos* proporciona conocimiento sobre la salud y su contrario (la enfermedad), tal como se dice en *Met.* IX, 2, la consecuencia es que de un tratado de medicina podemos adquirir la habilidad tanto para sanar como para herir. Pero, ¿podría conocer un médico las causas y los procesos para sanar sin conocer las causas y los procesos para herir?

En principio si el *logos* que ha adquirido el médico es genuino tendría que *dar a conocer* la cosa y su contrario. Pero si un *pseudomédico* conoce algún procedimiento para sanar sin tener una comprensión

clara de las causas que producen esa sanación podría llegar a aplicar ese procedimiento de manera inadecuada y herir en lugar de sanar. Podríamos decir que el *pseudologos* del *pseudomédico* no le otorga la capacidad para herir y para sanar, ni él ni el *pseudologos* podrían ser considerados como causa de la herida o sanación que ocurra, más bien la causa serían las condiciones en que la acción negligente fue aplicada. En consecuencia, podemos considerar que el conocimiento de las causas y los procesos por los que un procedimiento médico sana o hiere es el *logos* que permite que la habilidad procedimental de la medicina sea aplicada para producir uno de los contrarios. Es por ello que la ciencia consiste en el conocimiento de las causas y principios generales y no sólo del dominio de los procedimientos específicos mediante los cuales se aplica dicho conocimiento.

Por ejemplo, la ciencia médica actual podría ser comparada con otras prácticas como la medicina religiosa (que se practica en diferentes religiones, creencias y culturas). El criterio ofrecido en *Metafísica* para determinar cuál *logos* da a conocer más de la cosa es qué tanto capacita para producir ambos contrarios. Esta idea implica considerar que comprender las causas y los procesos mediante los cuales podemos producir la mayor cantidad de daño a la salud es constitutivo de la ciencia médica. Dificilmente podríamos desarrollar técnicas precisas para dañar a alguien a partir del conocimiento religioso para sanar. Y si eso es cierto, tenemos que concluir que debido a que este *logos* no nos da a conocer el contrario de aquello a lo que está dirigido, entonces su comprensión de la cosa no es ni amplia ni precisa, y probablemente tampoco sea genuina, de modo que tendríamos un *pseudologos*.

El *logos* se mide entonces en su capacidad de otorgar a alguien una comprensión de una cosa y su contrario, es por ello que entre *logos* y *cosa* no hay ni puede haber *identidad*. De ahí que el criterio derivado de este planteamiento para determinar la «calidad» de un *logos* sea su grado de adecuación con la cosa. Siguiendo el criterio de IX, 2 esta adecuación con la cosa puede ser medida respecto de la capacidad que otorga a un agente para producir su contrario. De acuerdo con lo anterior, una persona que produce algo sin una comprensión amplia y precisa de las causas y principios de ese algo que lo habiliten también a la producción de su contrario es indistinguible de la casualidad. Si bien, podemos establecer una escala de comprensión desde una vaga y tosca hasta una amplia y precisa, en el extremo de la no comprensión de algo y su contrario la producción de ese algo no tiene su causa en el agente sino en las condiciones en que se produce.

En este sentido sanar no te hace médico, es decir, no implica de suyo la posesión del *logos* necesario para comprender la salud y su contrario. Según el argumento aristotélico, lo que te hace médico

es una capacidad, para producir salud o su contrario, que tiene por fundamento un *logos* que comprende tanto a la salud como su contrario. La comprensión de contrarios es un criterio central en el contexto de *Met.* IX, 2 para definir una habilidad que esté dirigida a ambos contrarios y de ese modo distinguirla de las habilidades que están dirigidas tan sólo a uno de los contrarios. Una habilidad dirigida a ambos contrarios tiene por fundamento una *comprensión* (un *logos*) de ambos contrarios, mientras que una habilidad dirigida a sólo uno de los contrarios no tiene ese fundamento. Por ello las habilidades bidireccionales son exclusivas de los agentes que pueden poseer *logos*, que pueden comprender. Esto es equivalente a decir que una ciencia que otorgue a un agente una comprensión mayor de una cosa y su contrario será preferible que una que otorgue una comprensión peor o de sólo uno de los contrarios.

Por lo anterior, un tratado de medicina, por ejemplo, que dé cuenta de las condiciones de salud y no dé cuenta de su contrario, es decir, de las causas y los principios de la enfermedad no será preferible a uno que sí dé cuenta de la enfermedad, puesto que eso permite una comprensión más precisa de los límites que definen a la salud y sus condiciones.

Heidegger (1997) insiste en que *logos* no debe ser restringido a una noción meramente *lógica* o *racional*, como algo meramente *especulativo*. Más bien, *logos* debe ser entendido como un modo en que el ser humano dirige su *intención* tanto especulativa como práctica. Aunque Aristóteles indica en *Met.* IX, 2 que el *logos* posibilita a un agente el desarrollo de una capacidad bidireccional (la producción de una cosa y su contrario) la posibilidad de entender al *logos* como *conocimiento racional explícito* (esta idea la sugiere Makin al decir que *logos* podría ser la compilación de conocimiento explícito en un tratado) implicaría que un agente que no posea explícitamente los conocimientos de las causas y los principios de algo no podría desarrollar habilidades bidireccionales. El problema está en que ese conocimiento no tiene por qué ser explícito, podría ser implícito o tácito, de modo que, aunque el agente no pudiera explicitar su conocimiento «práctico» sobre algo ese conocimiento no sería menos racional y le capacitaría en igual o mayor medida para producir una cosa o su contrario.

Lo anterior puede ejemplificarse con actividades como el ajedrez, ya que algunos jugadores desarrollan la capacidad de percibir jugadas como mejores o peores sin ser capaces de explicar por qué. En ese caso el *logos* que les permite producir un ataque o una defensa no es explícito, se trata de una percepción antepredicativa que por la familiaridad con el juego les permite operar con buenos resultados. De este modo podríamos entender que *logos* no necesariamente refiere a *conocimiento especulativo explícito*, sino que implica también un *conocimiento práctico tácito*. El *logos* atraviesa la vida humana sin

restringirse a un único ámbito de aplicación.

Aristóteles mismo señala esta amplitud del *logos* en *De anima*, III, 9: «la parte sensitiva [del alma] a la que no resultaría fácil caracterizar ni como racional [λόγον ἔχον] ni como irracional [ἄλογον]» (432a30ss).

LOGOS Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA

La *hermenéutica analógica* de Beuchot puede ser entendida como aplicación de una estrategia crítica de diversos problemas filosóficos alineada con el criterio de *comprensión de contrarios* expuesto en *Metafísica*. Es por ello que la estrategia del coahuilense suele consistir en demostrar que entre dos teorías aparentemente contrarias se esconde frecuentemente una comprensión de contrarios, por lo que es necesario conciliar la *contrariedad* de las teorías en una *mediación analógica* que permita comprender los alcances de dichas teorías dentro de una sola.

El argumento en términos generales suele estructurarse del siguiente modo: 1) hay dos teorías contrarias sobre algo, 2) ese algo puede ser explicado directamente o desde la comprensión de su contrario, 3) si ambas teorías muestran genuinamente ese algo o su contrario entonces pueden ser unificadas en una sola teoría, 4) una mediación analógica puede preservar la comprensión de ambos contrarios que son explicables a partir de ambas teorías. El resultado es una teoría *mediadora* que resuelve la contrariedad entre las teorías desde una misma comprensión de contrarios.

Cabe aclarar que lo anterior es una manera bastante tosca de entender el proceder de la hermenéutica analógica. Pero se alinea con el criterio de que la comprensión de contrarios puede ser lograda mediante la conciliación analógica entre dos teorías aparentemente contrarias.

En el *Tratado de Hermenéutica Analógica* (2015) se puede apreciar esta estrategia desde el principio. El problema hermenéutico se plantea desde dos teorías generales y contrarias (*extremas* señala Beuchot): 1) la univocista 2) la equivocista. En el tratamiento que se da para explicar cada una de las teorías hermenéuticas se insiste tanto en las limitaciones como las ventajas que tiene cada una tomada por sí sola. Por lo que el argumento del mexicano sobre la posibilidad de una teoría mediadora consistiría en la unificación a través de un modelo analógico que conserve las ventajas y elimine las limitaciones de las teorías en conflicto:

Por eso la lucha aquí, en este modelo, es evitar que se vaya más a lo equívoco, pugnar por alcanzar lo más que se pueda la univocidad; resistir al vértigo de lanzarse a la turbulencia e incontenible corriente de la equivocidad; sujetar el sentido y tensionarlo lo más posible hacia lo unívoco, que él por sí sólo se encarga de tirar hacia lo equívoco (p. 52).

Como se puede ver, en esta explicación del modelo interpretativo de la *hermenéutica analógica* (HA), no está planteando renunciar a la referencia provista por las teorías precedentes, antes bien, considera necesario tener claridad sobre estas posturas extremas. Por lo que la teoría de la HA no implica un abandono o superación absoluta de las teorías precedentes, sino que requiere de ellas (como referencia) para elaborar el esquema analógico.

Lo que quiero señalar es que para Beuchot ambas teorías están describiendo aspectos complementarios del mismo fenómeno, por lo que no son mutuamente excluyentes, y que para poder superar las limitaciones de ambos esquemas es necesario ordenarlos en un esquema de *comprensión de contrarios*. Por un lado tenemos una interpretación *univocista* (atribuida al *positivismo*, por ejemplo) que pretende, mediante el rigor lógico, producir una única interpretación correcta; y por otro tenemos a una interpretación *equivocista* (atribuida al *romanticismo*, por ejemplo) que pretende que la validez de una interpretación proceda de la *subjetividad* del intérprete, por lo que no sería posible establecer una única interpretación como válida. Beuchot (2015) dice:

Otra vez observamos que los extremos se tocan, pues si la hermenéutica positivista –que en realidad no es hermenéutica– pretende la máxima objetividad, la hermenéutica romántica pretende lograr esa máxima objetividad por medio de la máxima subjetividad, acorde con su exaltación del yo, del sujeto, y de las facultades más subjetivas –a saber, las sentimentales– del hombre (p. 50).

La expresión «los extremos se tocan» estaría mostrando que de manera tácita el autor está *comprendiendo* ambas teorías como compatibles, ordenándolas en una *comprensión de contrarios*. Finalmente, el autor incluye de manera explícita en una especie de definición del modelo de interpretación analógico a ambas teorías hermenéuticas: «En cambio en la analógica se dice que hay un sentido relativamente igual (*secundum quid idem*) pero que es predominante y propiamente diverso (*simpliciter diversum*) para los signos o textos que lo comparten» (ibid. p. 51).

Relativamente igual (hermenéutica univocista) y *propiamente diverso* (hermenéutica equivocista). Como dije, lo que me interesa señalar es la presencia, en todo el argumento del mexicano, del criterio de *comprensión de contrarios*. En este contexto el *logos* hermenéutico que permitiría a un agente producir una interpretación *correcta* o *incorrecta* –sólo alguien hábil podría producir deliberadamente una interpretación falsa o engañosa– sería justamente la comprensión de ambos contrarios. Tanto la *corrección rigurosa* de una interpretación que tiende a la *descripción objetiva* de algo como la *libertad subjetiva* de una interpretación que tiende a la *descripción subjetiva* de algo.

Siguiendo el argumento de *Metafísica*, un intérprete con un *logos* (una *comprensión tácita* o *explícita*) de cómo interpretar algo tiene, en consecuencia, una habilidad interpretativa bidireccional que le permite producir deliberadamente una interpretación correcta o incorrecta. Mientras que un intérprete que actúe sin fundamento en un *logos*, es decir, sin una comprensión de los contrarios de la interpretación, no es capaz de utilizar deliberadamente su habilidad interpretativa de manera bidireccional. Interpretará de manera correcta o incorrecta pero la causa de ello no será su habilidad, sino la casual circunstancia. Sólo una habilidad fundada en el *logos* produce deliberadamente ambos contrarios.

Por lo anterior afirmo que, en la base del argumento de Beuchot, sobre un esquema de interpretación analógico, está presente el criterio del *logos* como *comprensión de contrarios*. El cual, como he señalado, requiere como condición *sine qua non* que el *logos* nos entregue una comprensión de *una cosa* y *su contrario*, en este caso la cosa sería la interpretación correcta y su contrario sería una interpretación incorrecta o engañosa.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y REALIDAD

En el caso específico del problema de la realidad Beuchot (2015) aplica la hermenéutica analógica de manera bastante consistente con la estructura interpretativa propuesta. En primer lugar, define el *logos* preliminar de la realidad: «el realismo consiste, en líneas generales, en *la aceptación de que hay una realidad independiente de nuestro pensamiento*» (p. 212).

La idea de la realidad como «independiente de nuestro pensamiento» es uno de los momentos estructurales centrales del pensamiento aristotélico-tomista, el cual ha dado como resultado el sentido de la realidad como *sustancia*. Esto le permite a Beuchot (2015) situar las interpretaciones realistas en posición de contrarios en torno a la *cosa* de la que tienen que dar cuenta, la realidad. Por un lado, el *realismo*, que sostiene una «verdad como correspondencia (aristotélica)» y por otro el *antirrealismo* que sostiene una «verdad como *aletheia* (heideggeriana), incluso la verdad como consenso (habermasiana)» (p. 211). En *Metafísica* VII, Aristóteles inicia su investigación acerca de la *sustancia* (*οὐσία*) señalando lo que implica la palabra misma, de modo que después pueda verificarse qué cosa puede cumplir la función señalada por la palabra. En primer lugar, distingue el resto de categorías diciendo: «Y es que ninguna de estas cosas [las demás categorías] es (existente) por sí [*πεφυκός*]...» (1028a22). Calvo traduce *πεφυκός* simplemente por el verbo ser. No obstante, este verbo también puede ser entendido o traducido por *engendrar*, *producir*,

crear, suscitar; este verbo indica el cómo algo llega a ser, en el caso de la οὐσία esto es καθ' αὐτό: *por sí misma, por su propio derecho*. La οὐσία de algo es aquello en virtud de lo cual *es*; el número, por ejemplo, no puede ser *por sí mismo*—καθ' αὐτό—, *por su propio derecho*, sino que *llega a ser* en virtud de lo numerado. El momento constitutivo de *acto de ser por sí*, señalado por Aristóteles, refiere a lo que denomino *existencia independiente*. La idea de que algo existe por sí mismo y por su propio derecho. Es la actitud natural hacia las cosas de percibir las como existiendo por sí mismas al margen de que las perciba o no; la asunción trascendental de que *están ahí delante*.

La investigación que se desarrolla de la οὐσία en *Categorías* gira en torno a este aspecto primario y fundamental del λόγος τῆς οὐσίας (cfr. I, Ia2), expresado bajo el término ὑποκείμενον, que es traducido como *sujeto*. La οὐσία es el ὑποκείμενον del λόγος acerca de algo, en el sentido de que lo que se predica de algo se hace respecto del *ser propio* de ese algo. El *sujeto lógico*, así entendido, es la indicación de aquello por cuya virtud algo es. La palabra *realidad* es planteada en términos dialécticos, gracias al esquema de *comprensión de contrarios*. A partir del cual le es posible a Beuchot (2015) plantear una teoría analógica mediadora que unifica ambas posturas en una misma comprensión de contrarios, ya que ambas estarían mostrando aspectos legítimos de la misma cosa, la realidad. Ambos fenómenos, tanto el de la *realidad independiente* como el de la *interpretación subjetiva condicionada culturalmente*, describen aspectos que no son incompatibles—según el planteamiento beuchotiano—. Por lo que el *realismo analógico-icónico* debe asumir que ambas herramientas interpretativas son válidas para describir los aspectos o fenómenos que señalan: «trata de aprovechar las lecciones que nos han dado el escepticismo y el criticismo. Sin embargo, no se derrumba en el craso escepticismo ni en un criticismo a ultranza, que conduce al idealismo» (p. 217). Debo insistir, lo que me interesa señalar es la presencia del criterio de *comprensión de contrarios* presente en todo el argumento. Este criterio sólo puede ser elaborado, en el caso del problema de la realidad, si hemos asumido que el *logos* «realidad» (la palabra como signo) está dirigido a *una cosa*, a un *significado*. Si somos capaces de definir esa *cosa* a la que está dirigida la palabra entonces y sólo entonces podemos ejecutar el criterio de *comprensión de contrarios*. Beuchot nos ofrece una definición de lo que significa en términos generales la palabra *realidad*: «existencia independiente» (cf. p. 212) y sólo después de eso aplica la estrategia hermenéutica.

Es justamente en este punto básico del argumento en el que baso este artículo. Ya que no es necesario asumir esta *noción común* y podría cuestionarse si la palabra *realidad* no tiene un *único* significado sino *múltiples*. Es decir, la hipótesis sería que la palabra *realidad*

es un *homónimo núcleo dependiente*, lo cual quiere decir que ese *logos* no muestra sólo una cosa sino muchas. La *existencia independiente* como momento estructural de la *realidad sustancial* es uno de esos significados, pero no el único, y la idea de un único significado de la palabra realidad es fundamental en el argumento de Beuchot.

Beuchot (2015) explica la necesidad de este significado de la palabra suscribiendo el criterio de Pierce: «hay una realidad independiente de nuestro conocimiento, a la cual percibimos, pero también la interpretamos, desde nuestros condicionamientos culturales» (p. 217). Sólo si asumimos este significado de la palabra *realidad* podemos situar a las teorías en oposición de contrarios extremos, por un lado, los *realistas ingenuos* que defienden radicalmente la existencia independiente de la realidad y por otro lado los *antirrealistas escépticos* que niegan radicalmente la existencia independiente de la realidad. Sólo así se abre la posibilidad de mediación analógica propuesta por el mexicano.

Un ejemplo concreto de cómo el criterio del *logos* como comprensión de contrarios no es aplicable al caso de los homónimos está a la base de la propia *Metafísica*. Uno de los grandes problemas que trae consigo el desarrollo de la *ciencia del ser* es la imposibilidad de una «noción común universal y única» de la palabra ser. Esa es la preocupación central de este trabajo respecto de la palabra *realidad*.

Con lo anterior se deja en evidencia una contradicción: si hay una ciencia del ser y toda ciencia requiere la base de un género, ¿cuál es el género de la ciencia del ser si el ser no es un género? La *Metafísica*, con base en la lectura de Aubenque, sería sólo el intento fallido de establecer una ciencia imposible cuya vaguedad indeterminada sin género no lleva a ningún lado sino sólo a la confusión de la equívocidad. Si «el ser no es nada fuera de la esencia, la cualidad o la cantidad» (*Met.* I, 2, 1054a18), entonces una ciencia acerca de él es imposible, y concluye Aubenque (1987): «El discurso ontológico, discurso explícito acerca del ser, se esfuerza por circunscribir esa unidad; y lo expresado por la tesis *el ser no es un género* es, precisamente, el fracaso de semejante esfuerzo» (p. 227).

El argumento de Aubenque parece resumirse, en uno de sus puntos, a que Aristóteles quiere hacer del ser un género para dar lugar a la ciencia del ser, lo cual no es posible; sin embargo, el estagirita no hace tal cosa. No se pretende en *Metafísica* hacer del ser un género, sino ampliar el requerimiento del discurso científico.

El problema central de la posibilidad de una ciencia del ser pone en cuestión el paradigma del género como única posibilidad de unidad de sentido para el discurso científico. En *Metafísica* se explora una posibilidad de unidad al objeto de la ciencia del ser que no se

corresponde a la naturaleza del género, pero que tampoco llega a la dispersión absoluta de la significación infinita, atribuida, en principio, a la homonimia. Para Aubenque sólo habría dos posibilidades en las que el ser como objeto de una ciencia podría estar: 1) sinonimia (género); 2) homonimia. De la segunda no es posible hacer ciencia, y el ser tampoco se corresponde con la primera; sin embargo, las palabras de Aristóteles son: «La expresión «algo que es» se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia» (*Met.* IV, 1, 1003a32-35). En esta afirmación –que resume la postura de la *Metafísica* sobre el ser– no se afirma de ningún modo que el ser sea un género, sino que se niega explícitamente que la homonimia del ser sea como cualquier otra. Por lo que estaríamos delante de una tercera posibilidad para establecer la unidad científica que, todo parece indicar, no es considerada por Aubenque para dar cuenta del modo en el que está estructurada la ciencia del ser.

Por lo anterior es que Aristóteles se ve en la necesidad de demostrar en la *Metafísica* la posibilidad de una metodología que no requiera de esta *noción única*. Esta metodología es la *homonimia núcleo dependiente*. La ciencia del ser, en consecuencia, no puede hacer uso del criterio del *logos* como *comprensión de contrarios*. Si eso fuera posible, Aristóteles habría tenido que ofrecer una definición del ser¹ respecto de la cual pudiéramos distinguir los límites precisos que lo distinguirían de su contrario y esa comprensión precisa entre el ser y su contrario sería justamente la *episteme*, el *logos* o la *ciencia* del ser. Esta estrategia fue refutada en numerosas ocasiones por el propio estagirita.

El problema que señalo respecto de la palabra *realidad* es paralelo al expresado por Aristóteles respecto del ser, puede ser expresado tal que así: la realidad se dice de muchas maneras. Beuchot no considera este problema en su texto y eso le permite avanzar su argumento mediante la asunción de una *noción común* de la palabra *realidad*; y eso implica asumir que *realidad* es un género cuya significación es *sinónima* en todas sus aplicaciones. Esta asunción no es necesaria, puede y debe problematizarse.

Para demostrar la homonimia de la palabra *realidad* podrían emplearse los criterios propuestos por Shields (1999): 1) demostrar la no-univocidad del término a través de la imposibilidad de reducir los múltiples sentidos

¹Hay algunos autores como Jaegger (2014) que consideran que la función de la definición del ser estaría cumplida por la noción de *sustancia*; sin embargo, asumir esto da lugar a que se valide el argumento de Aubenque (1987) por esa razón no debe entenderse a la noción de sustancia como definición del ser en Aristóteles, en el capítulo tres expongo cómo podría entenderse la noción de sustancia para evitar la objeción de Aubenque.

a un sólo género; 2) demostrar la asociación de los múltiples sentidos por el solapamiento de sus definiciones y por recurso a un esquema de prioridad –la cual podría ser relativa o absoluta– respecto del sentido nuclear; y 3) demostrar que la prioridad no implica la construcción de un género, lo que implica probar la unidad compleja. El modo de corroborar la unidad compleja de este esquema de analogía de atribución (equivalente a la homonimia núcleo dependiente) se lograría mediante los criterios –también de Shields (1999)–, que de algún modo persiguen un movimiento inverso al anterior: 1) nombre común de los múltiples sentidos, 2) definiciones solapadas, y 3) dependencia nuclear de los múltiples sentidos. Omito deliberadamente el criterio de la relación causal –la tesis de Cayetano–, entre los sentidos no-nucleares respecto del sentido nuclear, ya que no es válido en el problema ontológico fundamental y por tanto tampoco para la palabra *realidad* como su símbolo.

CONCLUSIÓN

Beuchot, consecuente con la tradición aristotélico-tomista, elabora una estrategia de interpretación sobre el problema de la realidad que incorpora teorías precedentes en un esquema de *comprensión de contrarios* que ofrece como resultado una teoría robusta que, sin embargo, pasa por alto el problema de la significación de la palabra *realidad*. Ser consecuente con el modo en que opera la hermenéutica analógica no implica desestimar la posibilidad de replantear y conmovier teorías precedentes desde sus fundamentos, en este caso la estructura significativa de una palabra. Activar el problema de la homonimia de la realidad podría conmovier la especulación realista contemporánea que no ha considerado esta posibilidad.

Adoptar este modo de plantear la pregunta, implica de antemano consecuencias importantes. La realidad no es ni significa una única cosa, no es posible establecer de ella una definición exacta y exhaustiva; sólo sus usos, sus múltiples sentidos, podrían indicarnos el corazón de la palabra y develar la experiencia de la que procede como símbolo. Los retos del planteamiento de la pregunta por la realidad se reducen al develamiento de su *multiplicidad* de sentidos y su *unidad* compleja. En este texto no puedo exponer todas las consecuencias que implican estas consideraciones acerca de la palabra *realidad*, me limito a señalar el modo de plantear el problema y cómo es que ha sido pasado por alto. Baste por ahora con mostrar que la *hermenéutica analógica* puede seguir abriendo rutas de investigación potentes y vibrantes.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. (1994). *Metafísica* (Trad. Tomás Calvo). Madrid: Gredos.

Aubenque, P. (1987). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.

Beuchot, M. (2008). *Conocimiento, realidad y acción en Santo Tomás de Aquino*. España: San Esteban.

Beuchot, M. (2015). *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Heidegger, M. (1997). *Aristotle's Metaphysics θ 1-3*. USA: Indiana University Press.

Makin, S. (2006). *Aristotle Metaphysics Book θ* . USA: Oxford University Press.

La analogía en la filosofía y la epistemología

PARADIGMAS Y MÉTODOLOGÍAS
DE INVESTIGACIÓN EN EDUCACIÓN

LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS
UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Antes de incursionar en este ensayo con una metodología de investigación que oriente el desarrollo de una indagación científica en el ámbito de la educación, es conveniente enmarcar una reflexión e integrar algunos antecedentes, así como iniciar con una caracterización general de las prácticas sociales de producción de conocimiento en diferentes épocas representativas del devenir de la humanidad y resaltar la manera en que estas formas de conocimiento se entrelazan con específicas condiciones socio-culturales, con una filosofía—o concepción del mundo—, de la existencia, de la historia y por supuesto con específicas relaciones de poder. De lograrlo, se ubicarán a los paradigmas que han sido recurrentes en los procesos de investigación, pensados a la manera de T. Kuhn como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas cognitivos y soluciones de ellos.

De forma simultánea, se pretende ubicar la metodología como «la forma intelectual con la cual nos vinculamos a la realidad para desentrañarla, tanto en su totalidad como en una de sus partes e incluso especificidades» (Primerio y Beuchot, 2015c: 149) que representa y agrupa cada una de las pesquisas utilizadas para arribar a los hallazgos propios de una investigación.

De conseguir lo anterior, significará hacer explícita la epistemología de la hermenéutica analógica de la vida cotidiana, como metodología y teoría de interpretación que suscribimos y que facilita de manera equilibrada llegar a comprender y avanzar de la descripción a la interpretación de las acciones que se realizan, incorporando para tal evento los procedimientos y las técnicas de investigación que ha aportado la antropología, es decir, transitar a lo epistemológico, ontológico, metodológico y axiológico de la práctica intelectual, de manera que se motive al lector a tomar posición en un paradigma.

EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA NO ESTÁ EN LOS GRIEGOS

Es importante también señalar que recuperamos la referencia sobre *ciencia* que expone Miguel de la Torre Gamboa, en su artículo «Maneras de saber: ciencia, paradigmas y cultura»: «hablamos de ciencia para referirnos a aquellas prácticas sociales, a través de las cuales determinados individuos, o grupos organizados de individuos, realizan la actividad de producir conocimiento en determinadas condiciones y para determinados efectos» (De la Torre, *et al.*, 2007: 13), esto es, *la producción del conocimiento es una práctica eminentemente social*, de ahí la congruencia con el teórico citado y en consecuencia es importante destacar que las primeras prácticas sociales de interpretar y conocer la realidad han existido desde la presencia

del ser humano, quien se ha enfrentado a la necesidad de observar su entorno y de considerar qué hacer con los fenómenos y realidades con los cuales entra en contacto en la producción de sus medios de vida, contando con su inagotable capacidad de pensar, sentir y con el firme deseo de trascender el mundo de su realidad inmediata; construyendo interpretaciones en las que se representen una determinada comprensión de la totalidad del espacio donde vive y con las que satisface sus pretensiones de control.

En sus orígenes, el ser humano toma como punto de referencia aquello cercano a él, por ser lo que mejor conoce: *él mismo*:

El hombre primitivo combinaba ese escaso conocimiento de sí mismo con una serie de supuestos sobre la existencia de fuerzas extra naturales igualmente actuantes en la configuración y funcionamiento de lo real; de este modo un componente animista se agregaba a sus explicaciones que cobraban, entonces, la forma de lo que llamamos mito, esto es, una explicación antropomórfica y animista de lo real.(...) la magia nace, fundamentalmente, como un conjunto de operaciones imitativas y simpatéticas de las propiedades, capacidades, características y «motivaciones» de la naturaleza cuyo fin es estimular a los animales, a las plantas, a los fenómenos meteorológicos, a los objetos y situaciones, a ser benéficos con el hombre, a estar «bien dispuestos» para con él. (De la Torre, 2007: 14-15).

Si la maniobra servía, quedaba establecida como ritual, y así en el mito, en la magia y las religiones primitivas se depositan la comprensión del mundo de las culturas primitivas. Desde estas prácticas iniciales, quienes las operaban —brujos, sacerdotes o chamanes—eran especialistas del trabajo intelectual y desde entonces representan, como intelectuales orgánicos a los grupos sociales dominantes no sólo en lo cultural, sino igualmente, en lo económico y político.

LOS SABIOS Y FILÓSOFOS GRIEGOS:

EL SABER DE UNA ÉLITE CULTURAL

En la actualidad es común hablar de *la ciencia*, como referente obligado para distinguir entre verdad y falsedad, entre *objetividad* y *subjetividad*, entre error y acierto, entre sentido común y conocimiento; sin embargo, en lo que pocas veces reflexionamos es sobre su devenir histórico. Estamos por demás acostumbrados a aceptar que su origen está en la Grecia Clásica. Contrario a esto, es necesario reconocer que la ciencia no tiene un origen único, mucho menos continuo, ni lineal; por el contrario, contiene un sinnúmero de errores, rupturas y giros, algunos de ellos han sido violentos, que terminan con la imposición de verdades, otras veces las revoluciones científicas han sido pacíficas.

La ciencia, tal y como hoy día la conocemos, fue un producto relativamente tardío del desarrollo general de la civilización humana. Antes del periodo histórico moderno, no podemos decir que existiese algo así como una tradición científica distinta de los filósofos, por una parte, y la de los artesanos, por la otra. (...) La ciencia tuvo sus raíces históricas en dos fuentes principales. En primer lugar, la *tradición técnica*, en la que las experiencias y habilidades prácticas se transmitían y desarrollaban de una generación a otra. En segundo lugar, la *tradición espiritual*, en la que las ideas y aspiraciones humanas crecían y se comunicaban (...) tan sólo hacia el final de la edad media y el comienzo de los tiempos modernos los elementos de ambas tradiciones comenzaron a converger, combinándose luego y produciendo una nueva tradición, la de la ciencia (Mason, citado por De la Torre, 2007: 19).

Para comprender la especificidad de la práctica social de producción de un nuevo conocimiento en cada momento histórico y sobre todo el papel que esa práctica social tiene para legitimar una visión de un mundo dominante hasta la actualidad, existe una condición metodológica de investigación dentro de la nueva epistemología y es el hecho de recuperar la consciencia histórica como «la comprensión del pasado de nuestra cotidianidad. Esta tesis implica que el conocimiento discernido de nuestro presente debe ser situado en su génesis, y, en consecuencia, en su historia» (Primero, 2002: 27 y 28).

En consecuencia, no debe ser sorprendente que los objetos de reflexión de los sabios y filósofos antiguos no tenían nada que ver con el mundo del trabajo, su ciencia era el saber de la élite cultural, al que ni siquiera por casualidad accedía el resto de la comunidad. Más bien, ellos estaban preocupados por el origen de los dioses, del cosmos, del ser humano. Es decir, los orígenes y lo que hace ser a todo lo existente, lo cual no era aplicable a los procesos económicos o productivos, pero seguramente sus reflexiones sobre teogonías son el resultado de un proceso de desarrollo de las religiones primitivas. Sin embargo, constituyeron modelos específicos de construcción del conocimiento y de la teoría, distinguiéndose del mito, y abrieron caminos a nuevas formas de conocer. Sócrates, Platón y Aristóteles, se inclinarán en sus reflexiones hacia lo humano, en ese contexto de interpretación, criticarán los asuntos religiosos y misticadores de las primeras filosofías. Destaquemos que, a partir de ellos, el pensamiento ha de sujetarse antes a la lógica que a la tradición cotidiana. No obstante, el desarrollo histórico inicial de la ciencia no se ha eliminado completamente, se repite en los seres humanos; es evidente en la infancia. Es así que cada ser humano individualmente recapitula la filogenia: «Cada nuevo ser humano singular que nace ha de beneficiarse del capital humano acumulado en su entorno particular, y con dicho trabajo acumulado —tanto económico como cultural—

ha de reconstruir la filogénesis que le corresponda: para muchos, la historia completa del mundo actual, global e imperial» (Primerio, 2009: 543), dependiendo del contexto y de las redes sociales donde se desarrolle; y debemos recordar que aún hay grupos humanos con explicaciones animistas de la realidad. En efecto, aún se caracteriza al pensamiento mágico como la manera de conocer de los pueblos primitivos de todos los continentes, que aún no han alcanzado las expectativas de Occidente, siendo etiquetados como subdesarrollados y supersticiosos¹.

LA FILOSOFÍA MEDIEVAL Y LA RENACENTISTA

Mientras los filósofos griegos fueron una élite social y económica, la red de intelectuales y letrados medievales fue restringida al dominio del poder de la Iglesia Católica; su discurso del origen y el funcionamiento del mundo se apoyaba en un principio divino, desligado (al igual que los griegos) de los ámbitos y procesos del trabajo y por supuesto de la política.

En Occidente, la cultura hegemónica surge del cristianismo, en tanto éste logra convertirse en el referente simbólico dominante en Europa, en todos los ámbitos del pensar y sentir, y desde él se constituyen los Estados nacionales europeos, pues a pesar de la Ilustración, y de la conformación de los Estados Modernos, centrados en las repúblicas, la iglesia católica, y los del protestantismo histórico, siguen teniendo una fuerza simbólica de atracción gravitacional de alto impacto, que afecta a la concepción de la racionalidad, y a la concepción de la ciencia... (Primerio y Beuchot, 2015a: 5).

Es así que en la Edad Media pero más aún en el Renacimiento, se irá integrando un nuevo principio conceptual organizador: el saber clásico del mundo antiguo, las Cruzadas primero y las conquistas de nuevos continentes, serán sus fermentos:

...la que a su vez, concentró las culturas dominantes en la antigüedad, convirtiéndose en heredera del judaísmo —a través del cristianismo—, de la producción de intelectuales greco-latinos, quienes simultáneamente fueron deudores de la cultura del Antiguo Egipto; y en alguna medida, también concentró tradiciones de los pueblos originarios de los países europeos (galos, catalanes, germanos, incluso vikingos...) quienes asimismo quedaron sometidos a la hegemonía cultural conseguida por los cristianos en el devenir

¹Véase sobre este asunto el capítulo de Luis Eduardo Primerio Rivas titulado «El pensamiento mágico», 47-76 pp., del libro *Desarrollos de la nueva epistemología*, donde se ofrece una detallada consideración del modo mágico de concebir, resaltando su asociación con el pensamiento adolescente, siguiendo tesis planteadas por los teóricos consultados, que igual ha permitido distinguir entre pensamiento mágico occidental y el propio de las culturas originales, Luis Eduardo Primerio Rivas y Beuchot Mauricio (2015c) *Desarrollos de la nueva epistemología*. Sello Editorial de la Universidad del Cauca, Colombia, 127 pp. Esta publicación puede obtenerse gratuitamente en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

y consolidación de la historia europea (Primero y Beuchot, 2015a: 4-5).

Con todas estas redes de intercambios culturales los intelectuales de la Edad Media y del Renacimiento analizaron e interpretaron las ideas recuperadas de las diferentes culturas, así como las que surgieron a partir del contacto con ellas. «Esos intelectuales pertenecían sobre todo a las órdenes monásticas menos favorecidas de la jerarquía eclesial, la mayoría de ellos, se agrupaba en las órdenes más «rebeldes» y «contestatarias» de la doctrina dominante» (García, *et al.*, 2007: 24). Estas redes de intelectuales dieron lugar al movimiento renacentista—humanista y naturalista— y también a una nueva y aún vigente institución: la universidad.

FILOSOFÍA OCCIDENTAL: CIENCIA MODERNA

El conjunto de acontecimientos ocurridos a partir del siglo XI en Europa, dejan paulatinamente sin validez los principios explicativos de la realidad a la manera de la antigüedad y construyen una renovada interpretación de los fenómenos y procesos naturales, sociales y humanos. La ciencia a partir de estos acontecimientos, no será ya un saber elitista y estará al alcance de una mayoría de los productores del trabajo directo dado que, en ese momento histórico, a diferencia de los anteriores, fue factor de desarrollo económico y social, convirtiéndose en consecuencia en base del saber científico y técnico. Distinto a las ideas medievales que interpretaban a la sociedad como *comunidad en Dios* y parte del orden necesario del universo, el pensamiento moderno que tiene sus inicios a partir del Renacimiento, crea el conocimiento racional, naturalista, referido y causal, determinaciones que serán factores fundamentales en la transformación social y humana a que aspira la modernidad, otorgando una nueva dimensión y eficiencia al trabajo productivo; que será herramienta legítima para el progreso y la cohesión social.

Paulatinamente y como resultado de las grandes transformaciones que trajeron la urbanización y el incipiente comercio mundial, a partir del siglo XVI², se va transformando el sistema feudal del mundo rural medieval, que con recursos tecnológicos limitados producían y fabricaban lo necesario para su autoconsumo y subsistencia.

²Es importante señalar que en los siglos XV y XVI se generaliza el uso de la imprenta, condición que permitió la difusión del pensamiento de la época; este desplazamiento hacia las formas escritas se da en todos los ámbitos de la cultura.

Esos cambios, en combinación con la transformación de la institución universitaria —reformada para arrancarla de las limitaciones y trabas de la teología y la filosofía dogmática y con la creación de las nuevas instituciones educativas propias de la modernidad, tales como la escuela pública y la politécnica— harán surgir en la historia un nuevo sujeto social en relación con los procesos de generación y aplicación del conocimiento, un sujeto social por completo distinto del doctor o letrado de la universidad medieval y también del sabio o filósofo del mundo antiguo: el científico, especialista o profesional; un nuevo sujeto social caracterizado por el dominio de las actividades de producción del conocimiento y aplicación de la ciencia a los procesos productivos; que desarrolla la teoría para crear las bases sobre las cuales una gran diversidad de aparatos y máquinas vendrán a la existencia (De la Torre, 2007: 28). Pensadores modernos como Bacon, Descartes o Leibniz, planteaban la adopción de métodos generales para lograr avances en el conocimiento. La *ciencia moderna*, denominada así a partir de este momento, implicará que el científico descubra la trama y los mecanismos de funcionamiento de la realidad, dejando de sugerir interpretaciones posibles; ahora descubre y registra la *ley* del fenómeno en sus teorías y se somete a ella, lo cual también se convierte en asunto de reflexión y se conforman en torno a estos procedimientos, nuevos campos de conocimiento: el saber científico y «desde ahí» la epistemología, la historia de la ciencia, la sociología de la ciencia, su filosofía.

Es posible pensar en esa época al proceso de generación del nuevo conocimiento como uno ordenado, lógico y sistemático, favorable a la idea del *método científico* dentro de una filosofía positiva. Por su parte, Galileo, en el siglo XVII, va más allá, no se conformó con la observación pura ni con la conjetura arbitraria; él propone hipótesis y las sujeta a la prueba experimental, enfocando ahora el problema desde la perspectiva del objeto de conocimiento. Es a partir de éste teórico que se introducen muchas modificaciones en la idea del método y sus procedimientos, y a partir del siglo XIX nacen y se desarrollan otras series de disciplinas científicas, la mayor parte de ellas en el campo de la *ciencia natural*; pero también algunas disciplinas en el campo de lo social y lo humanístico, las cuales interpretaron los fenómenos sociales, culturales y humanos con herramientas semejantes a las que se venían utilizando para el estudio de lo natural. Como sabemos, esta división de las ciencias, fue producto del triunfo histórico del positivismo, filosofía que «desde más o menos la mitad del siglo XX» comienza un retroceso histórico que en la actualidad es muy marcado, gracias a los avances de las nuevas epistemologías, ya claramente asociadas a las epistemologías del Sur.

Después de más de un siglo, la filosofía positivista subyace todavía en muchas de las metodologías de investigación convencionales, y es común escucharla en los seminarios de investigación en educación, aunque el enseñante no se percate de sus orígenes, ni de sus propósitos, mucho menos de su epistemología; siempre es *referida*, pocas veces es cuestionada en su ideal de cuantificar las relaciones sociales y mucho menos es eliminada de los programas de estudio para la investigación de lo social, aun cuando haya perdido vigencia; su hegemonía escolar es tal, que se considera por algunos todavía como la única forma de comprender la realidad. Sus inicios se pueden ubicar en el:

mundo Occidental desde finales del inicio del último cuarto del siglo XIX —digamos sobre el paradigmático año de 1875— y es la comprensión del mundo, la vida y la historia construida como hegemónica en la edificación del mundo contemporáneo, vigente hasta aproximadamente un siglo después —asumamos el 1975 como otro año de referencia—, cuando de ser el paradigma prevaleciente, comienza a ser desplazado por la emergencia de nuevos modelos de entender el hacer científico, paradigmas emergentes en confrontación con el positivismo, que pueden ser entendidos según las dinámicas estudiadas por Th. S. Kuhn en su libro clásico *La estructura de las revoluciones científicas*. (Primerio y Beuchot, 2012: 13).

No se duda de los aportes del positivismo para el desarrollo y «el progreso» sobre todo en las ciencias naturales o para las ciencias hasta cierto punto exactas, con ciertas limitaciones; que lo llevó a tratar de matematizar o cuantificar el comportamiento de las personas, basado en una reductiva interpretación de la realidad.

Su filosofía puede remontarse a Saint-Simon que influye de manera directa a Augusto Comte, e incluso podemos remontarnos hasta teóricos del siglo XVIII, como Condorcet. «Los filósofos como las ideas, son producto de su momento histórico, y ambos se concretan en una nacionalidad dada, en otras palabras, en una formación social específica. Condorcet y Saint Simon, los autores que nos ocupan, son franceses, como Kant, Hegel y Marx son alemanes» (Primerio y Beuchot, 2012: 15). Desde la nueva epistemología se les denominaría *redes de intelectuales* que se agrupan o se relacionan a partir del flujo de un sistema de ideas afines.

Respecto al asunto analizado, «el tema del método en la línea positivista inicial será diferente al tratamiento dialéctico —alemán— y se concentrará mucho más en una filosofía de la historia que en una explicación teórica-epistemológica de la realidad, e incluso metodológica. Los positivistas post-comtianos, piensan en términos de hechos —de cosas tangibles—, y se niegan a reflexionar sobre el origen o fundamentos del conocimiento histórico» (Primerio y Beuchot, 2012: 16), considerando que esa es una posición metafísica, negándole valor científico alguno.

Dentro de esta escuela filosófica el componente más esencial del método lo constituye la experiencia, entendida por Saint-Simón como acción práctica. Por el contrario Comte, el padre del positivismo en el siglo XIX, no concibe al método como una serie ordenada de «técnicas de investigación»; sino como un planteamiento filosófico para concebir la realidad; para Comte la experiencia es una primera condición fundamental de toda especulación científica, esto le sirve para sustentar su método; además este filósofo creerá firmemente que el progreso burgués es «positivo» y a partir de esta creencia postulará una «racionalización» que organice el mundo dentro de los límites del orden y el progreso del modo de producción capitalista.

A la par de este innovador enfoque científico, la gran industria del siglo XIX es abono productivo para el desarrollo de la ciencia, que a partir de ese momento será entendida como la manera específica de enfrentar y resolver problemas de carácter tecnológico donde *todo conocimiento será valorado principalmente por sus aportes al desarrollo económico* esencialmente; esta filosofía social es la que subyace hasta el actual siglo XXI.

PARADIGMAS DE INVESTIGACIÓN EN LAS CIENCIAS HUMANAS

Se escucha con frecuencia que *el objeto de investigación determina al método* o a la manera en cómo será estudiando; sin embargo, también se requiere de claridad en la determinación del paradigma en que se ha de situar una investigación; no es suficiente con nombrar al método o a la metodología, es más importante identificar la filosofía que subyace en él, de tal suerte que se logre superar un conocimiento reduccionista, como un mero conjunto de técnicas para recolectar, analizar y presentar resultados.

En congruencia con lo anterior, destacamos que han sido dos los grandes paradigmas que han ocupado un lugar especial en las prácticas sociales de producción de conocimiento científico para el ámbito de las llamadas ciencias sociales: el paradigma positivista y el interpretativo o *subjetivista*. Sin embargo, desde la propia práctica social de producción de conocimiento, se agrega un tercer paradigma que de manera dialógica, creativa y armoniosa presenta aportes convincentes desde finales del siglo pasado y comienzos del presente y representa un punto proporcional sobre la polaridad de paradigmas que hasta este momento han sido ineludibles: nos referimos al paradigma de la hermenéutica analógica de la vida cotidiana, del cual se derivan las tesis de la nueva epistemología y es en este orden en que se han mencionado, como se abordarán.

PARADIGMA POSITIVISTA

Este modelo explicativo propio del modernismo oficial, es el primero en ser formalizado como tal, considera los hechos y causas de los fenómenos sociales con independencia de los estados subjetivos de los individuos que investigan o que son objeto de la investigación; ello equivale a estudiar los «hechos sociales» como fenómenos y procesos observables, medibles, que se pueden registrar y controlar; a esta corriente de investigación se le continúa llamando cuantitativa. El *método científico* es la suma de sus principios teóricos, las reglas de conducta y las operaciones mentales y manuales que se usaron en el pasado reciente, expresadas de acuerdo al positivismo realmente existente. Se puede caracterizar «desde la filosofía de Mauricio Beuchot» como un moderno positivismo, con consecuencias en posturas que han endurecido la línea científicista. «Por eso se manifiesta como minuciosa y atenta a los detalles, lo cual le ha dado un gran rigor» (2012: 46).

Se le atribuyen los orígenes de este pensamiento positivista al filósofo Auguste Comte: «Para Comte la razón debe consistir en el orden que el espíritu positivo logra después de haber pasado por los periodos *teológico* y *metafísico*, orden que se expresa en una última etapa que es denominada *positiva* o *científica*.» (Primero y Beuchot, 2012: 24); en él se observa una concepción historicista al considerar que el desenvolvimiento de la razón humana y en consecuencia de la ciencia, ha transcurrido por los estadios mencionados. Además, para él toda la especulación y la filosofía metafísica que caracterizaron al pensamiento social hasta el siglo XIX, debían ser sustituidas con una ciencia de la sociedad: la *sociología*.

En tanto que Emile Durkheim, otro de los teóricos del positivismo, consideró los hechos sociales como *cosas*: «lo importante no es el proceso general de la historia de la sociedad como lo fue para Comte sino sus épocas particulares» (Durkheim citado por Primero y Beuchot, 2012: 33). Se debe señalar el aporte de Durkheim de las reglas metodológicas para el estudio de la sociedad que nutrieron al método científico: «después de haber establecido las reglas de la observación, se ve obligado a diferenciar lo que es «normal» de lo que es «patológico» haciendo gala de su reduccionismo epistemológico que toma a la sociedad como un organismo natural» (Primero y Beuchot, 2012: 32). En esta corriente del positivismo, el investigador y su objeto de estudio se pueden separar; los científicos sociales son observadores, no constituyen una parte de la existencia de la realidad estudiada, ni mucho menos la interfieren; al contrario, deben regularla una vez que se han descubierto sus mecanismos de funcionamiento, luego entonces, el estudio de la vida social tiene

un propósito normativo; la finalidad del estudio de la sociedad para Durkheim es el gobierno de las sociedades.

De una manera muy destacable, estas contribuciones de una época moderna van ideando una manera unívoca *de hacer ciencia*, que, por su instrumentación y facilidad normativa, establece el Método Científico de Investigación, que delinearán la práctica social de casi todo el siglo XX para los estudios de las ciencias humanas e incluso de hoy en día sigue vigente sobre todo en ámbitos escolares.

PARADIGMA INTERPRETATIVO O CUALITATIVO

El otro paradigma propio de la época contemporánea, es el interpretativo o cualitativo; su intención es entender los fenómenos sociales desde la conceptualización de los actores sociales, sus intenciones, sus intereses y las determinaciones del contexto en el que tiene lugar su acción. Sus orígenes se le atribuyen a Dilthey en el siglo XIX, y es paulatinamente desarrollado por otros pensadores en el siglo XX, como Husserl, Weber y Schütz; en estricta coherencia con estos teóricos, el objeto de investigación no puede pensarse en términos de procesos y fenómenos que se expliquen por sí mismos, sino como acontecimientos, es decir, como acciones humanas de las que interesa saber las intenciones de las personas que intervienen y la manera como se expresan en ellas en el contexto social, histórico o cultural, dentro del cual se producen. Se considera que «hoy en día a éste paradigma se le pueden asociar posturas fenomenológica, hermenéutica o etnográfica y, en general, todos los enfoques cualitativos que tanto peso han cobrado en la investigación socio-cultural desde los años setentas del pasado siglo XX» (De la Torre, 2007: 36). Este paradigma interpretativo y subjetivo con diferentes posturas corresponde a lo que Beuchot caracteriza como una corriente postmoderna donde «predomina el equivocismo, mas, sin embargo, podemos encontrar algunas búsquedas analógicas» (Primero y Beuchot, 2012: 46), siendo tantos y tan variados los enfoques cualitativos de investigación, que se ha creado un relativismo cultural que cae muchas de las veces en un escepticismo sobre los resultados de las investigaciones.

Para ilustrar este paradigma interpretativo, Wilhelm Dilthey propone establecer un fundamento distinto al de la ciencia natural para el estudio del mundo social; su argumento fue que las ciencias físicas tratan con objetos inanimados, mientras que en los estudios de las ciencias es imposible separar el pensamiento de las emociones, la subjetividad o los valores; aún más, este teórico pretende que las *ciencias del espíritu* sean ciencias descriptivas antes que predictivas o explicativas, para incluso ir hacia la comprensión interpretativa, siendo

esto, eminentemente un proceso hermenéutico: «la hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos. Comenzó siendo una técnica o arte de exégesis, y ha llegado a ser, con Heidegger, un *existenciar*io o modo de existir del ser humano. En todo caso, sigue siendo la actividad interpretativa, que lleva a la comprensión del sentido del texto» (Primero y Beuchot, 2015b: 8). Por su parte, Max Weber enfatiza que la comprensión interpretativa es la meta del quehacer de las ciencias sociales, y esto se aprecia en sus estudios sobre las religiones humanas y las prácticas mágicas, a través de lo que denominó «tipos ideales», en los cuales se reproduce conceptualmente la realidad sociocultural, desde el punto de vista de las relaciones entre las personas, sus relaciones de poder y sus intencionalidades. Weber cree que no hay conocimiento disociado de nuestros valores o deseos, que el conocimiento es siempre parcial, provisorio y relativo; sin embargo, no alcanza a abandonar el ideal de objetividad. Otro hermeneuta fue Edmund Husserl, quien desarrolla la *fenomenología trascendental* como un método que permite describir el sentido de las cosas, es decir de los procesos, relaciones, estructuras o acontecimientos, viviéndolas como fenómenos de conciencia.

Los paradigmas que han delineado la epistemología de la investigación observan una serie de diferencias que han llevado a una producción de conocimiento diametralmente opuesta; en tanto que el paradigma positivista, cuantitativo y riguroso, desea una sola verdad, medible y exacta —de ahí que Beuchot lo denomine *univocista*—, considera que la persona que investiga es capaz de despojarse de sus sentimientos y emociones, es decir de su subjetividad, al grado de estudiar los fenómenos sociales desde afuera. Mientras que el paradigma interpretativo y cualitativo, considera justamente que es imposible desligar pensamiento y realidad, manteniendo una relación de interdependencia entre la persona que investiga y lo que se investiga, lo cual conlleva entender la vida social y cultural desde la propia interpretación del actor, luego entonces habrá tantas interpretaciones como realidades investigadas. En este sentido, Beuchot considera que los resultados obtenidos desde este modo de concebir, son *equivocistas*.

POSICIÓN PROPORCIONAL: HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE LA VIDA COTIDIANA

Ante la disyuntiva de paradigmas con extremos diametralmente opuestos y partiendo de la crisis que vive el pensamiento Occidental, junto a las críticas que se le han hecho desde posturas cualitativas o hermenéutico-analógicas, podemos pensar:

La crítica de la ciencia moderna. Según apreciamos, la crítica creada en el transcurso de los siglos XI al XX, el tiempo del devenir de la burguesía, fue insuficiente, en tres planos: filosófico, científico y ético (...) De esta manera, es decir, de acuerdo a este tránsito histórico, las ciencias sociales se convierten en un recurso de la ideología moderna, que al asumir el uso del *Método Científico de Investigación* como el propio de la ciencia, quedan atrapadas en una falla de origen, en un pecado original que para muchos continúa. (Primerio, 2015a: 10-14).

La ciencia ha tenido errores, anomalías que trata de explicar. Cambiar la teoría existente por una teoría nueva no sólo significa una renovada explicación del *statu quo*, sino, en muchos casos, una reinención del espectro de teorías y normas que la rigen, una reinención de los hechos y fenómenos significados por la ciencia. Este cambio es costoso y toma mucho tiempo, situación que la teoría *normal* no puede hacer usualmente y aún más, ahora se identifica, desde el planteamiento de la *teoría de redes* y de la antropología de la ciencia, que estos cambios no se pueden seguir otorgando a una sola persona, sino a las relaciones entre personas para continuar avanzando por paradigmas: «En el caso de la ciencia, avanzamos por *paradigmas*, es decir, seguimos el ejemplo de algún investigador» (Primerio y Beuchot 2015b: 98), que influye y «sobre todo» convence significativamente a grupos de investigadores.

No obstante que el positivismo es la referencia obligada para la definición del hacer científico y su presencia hegemónica produce reacciones y confrontaciones filosóficas para definir a la ciencia, con todo, en la actualidad estas oposiciones se inclinan a favor de la hermenéutica planteada desde la tradición idealista de la filosofía alemana de Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer, heredera de teóricos de la *hermenéutica de la sospecha*: Nietzsche, Freud y Marx, quienes someten a un severo juicio los fundamentos antropológicos, éticos, estéticos y político-sociales al señalar el colapso del discurso de la modernidad.

Al interpretar las culturas orientales y primitivas, Nietzsche afirmó que el Occidente vive obsesionado por imponer en el mundo la fantasía ilustrada, construyendo un imperialismo de la razón, creyendo que podría explicar al otro³, cuando éste sólo puede ser interpretado. «La diferencia entre explicar e interpretar es que interpretar —dice Nietzsche—, es tratar de aproximarnos al otro, sin conseguirlo cabalmente» (De la Torre, 2007: 43).

³Son clásicos los estudios de investigación de éste tipo, propiamente del *periodo tradicional* de la investigación cualitativa, realizada por Malinowski, Margaret Mead y Gregory Bateson, puede conseguirse mayor información en: Álvarez-Gayou Jurgenson, Juan Luis (2009). *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*. Paidós Educador, México, 13-38 pp.

Otro teórico que ha señalado el fracaso de las virtudes de la ciencia y la técnica es Jean François Lyotard⁴, quien ha manifestado que la gran incredulidad posmoderna frente a las promesas y utopías se originó precisamente de la decepción de la Modernidad por convertir en realidad dichas promesas, según las cuales la nueva cultura y su ciencia transformarían el mundo y pondrían la naturaleza al servicio del ser humano (y vaya que lo transformaron y también lo aniquilaron —para ejemplo, con el cambio climático—). La intención de las tesis aquí expuestas, favorece el avance hacia una posición analógica de la vida cotidiana como una conocimiento de frontera, no porque sea de reciente publicación, sino porque sus aportes tienen congruencia con la realidad inmediata, en el sentido destacado por Beuchot cuando alude a Nietzsche: ««No hay hechos, sólo interpretaciones», la entendemos no en el sentido de que los hechos no existan y todo lo construya la interpretación, sino en el de que son hechos interpretados. No hay ni el hecho puro de la interpretación, sino la confluencia de ambas» (2012: 83) y se realizan en la vida cotidiana, fundamento de la historia.

En el mismo sentido, podemos destacar el texto de Primero y Beuchot (2015c), donde consideran que la hermenéutica tiene que ver con la significación y la analogía se coloca como un modo de simbolizar intermedio entre la univocidad y la equívocidad, no sólo como punto proporcional de interpretación, sino como el elemento sustancial de ella. La univocidad pretende dar un significado claro y distinto, y esta intención cognitiva comenzó con Descartes y la alucinación de conceptualizar un método científico capaz de llegar a un conocimiento único que pudiera generalizarse. La equívocidad, por su parte, conlleva un significado oscuro y confuso que se pierde en la ambigüedad, y puede encontrarse en las variadas metodologías que hoy se mencionan para el estudio de la vida social, cuando cada una plantea sus resultados y da un nombre específico a su método. Por el contrario, la analogía no codicia la claridad de lo unívoco, pero tampoco se diluye en la oscuridad de lo equívoco.

⁴Puede consultarse un informe solicitado por el Gobierno de Quebec, sobre la influencia de las tecnologías en la noción de conocimiento en las ciencias exactas, donde el teórico francés analiza la epistemología de la cultura posmoderna como el fin de las grandes utopías, que es considerado como la principal característica de la modernidad, influyente a pesar de su brevedad. En esta obra Lyotard introduce el término *posmodernidad*, conceptualizándola como «el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, la literatura y las artes a partir del siglo XIX.» Jean, François Lyotard (1987). «*La condición posmoderna: informe sobre el saber*». Madrid: Ediciones Cátedra. p. 2.

No obstante, todas «al final de cuentas» hacen *interpretación* y la diferencia estriba en la solidez de obtener las proporciones encontradas en la realidad investigada, irremisiblemente asociada a una vida cotidiana.

Al plantear una hermenéutica analógica, sin pecar de ingenuidad, es importante advertir que la interpretación unívoca es inalcanzable, y acaso sólo un ideal regulativo; y también se debe subrayar que la interpretación equívoca, por confusa e imprecisa es poco aprovechable y cuando más se diluye el conocimiento logrado en una investigación que menos precisión y rigor alcanza, de ahí que se trata de restar lo más que se pueda a la ambigüedad, aunque sin renunciar a la claridad más alcanzable de los hallazgos de la investigación. Por lo tanto, una hermenéutica analógica sabe que no puede alcanzarse plenamente la intencionalidad de los acontecimientos, más no por ello se conforma con lo que el investigador *quiera interpretar*, sesgándose a su sensibilidad y cognición individuales, y opta en su empeño de alcanzar hasta donde sea posible la intención de las personas a quienes se interpreta y la dinámica de los acontecimientos.

PARADIGMAS DE INVESTIGACIÓN EN EDUCACIÓN

Ahora corresponde centrar la atención específicamente en un conjunto particular de cuestiones: metodología y procedimientos sobre la investigación en educación que es el ámbito de indagación hacia donde deseamos dirigir este ensayo. Siguiendo a Thomas S. Popkewitz podemos aseverar que tres son los enfoques clásicos y vigentes en materia de teoría e investigación educativa; «Popkewitz analiza tres ejes paradigmáticos en investigación: el empírico analítico, el simbólico y el crítico, tres líneas que definen y estructuran la práctica educativa pedagógica y proponen respuestas a las contradicciones y tensiones básicas del mundo contemporáneo» (García, *et al.*, 2007: 50). Desde la nueva epistemología, se agrega un cuarto paradigma, el *interpretativo analógico de la vida cotidiana*, del cual, la hermenéutica analógica es su instrumento conceptual.

LA PERSPECTIVA EMPÍRICO ANALÍTICA

Se ha señalado, que este modo de concebir se relaciona estrictamente con la filosofía positivista, pues considera que la única forma válida de desarrollar conocimiento sobre el ser humano es basándose en lo que puede observarse o hacerse observable; ella adopta la generalización de los procesos, evitan recuperar aspectos situacionales irrepetibles que en otro contexto sería de especial relevancia para la explicación de fenómenos en situaciones determinadas. Se ha dicho que adopta el método estandarizado de las ciencias naturales; su enfoque metodológico

es el hipotético-deductivo cuyo postulado principal es que la hipótesis se postula como posibilidad de obtener una ley universal y se valida al comparar sus consecuencias deductivas con los resultados de las observaciones y de los experimentos. Ha orientado sus preocupaciones técnicas hacia la educación entendida en términos de instrucción; la psicología conductista cimienta sus orientaciones bajo este paradigma y lo traslada al asunto educativo, en tanto, la intención de la investigación educativa es determinar las técnicas más eficaces para enseñar y comprender los problemas educativos —como ejemplo inmediato, la insistente necesidad de la evaluación estandarizada en la actual reforma educativa⁵—, mediante la cuantificación de los resultados, para tomar decisiones en todo el sistema educativo nacional.

EL PARADIGMA SIMBÓLICO

También nombrado por algunos teóricos como *interpretativo*, define a la sociedad como una realidad que se crea y se mantiene a través de las interacciones simbólicas, estereotipos de comportamiento y la singularidad diferenciadora del ser humano, al construir los símbolos que se desarrollan para comunicar significados e interpretaciones de los acontecimientos de la vida cotidiana. Este paradigma atiende a la interacción y a las negociaciones que tienen lugar en las situaciones sociales; es importante destacar que la teoría de redes, que inspira en gran parte nuestros argumentos, se sustenta parcialmente en los postulados de este marco interpretativo, dado que deja de ser una búsqueda de regularidades sobre la naturaleza del comportamiento social para convertirse en la identificación de las normas que subyacen en los hechos sociales y los regulan. Los trabajos de investigación de este paradigma en la educación se han centrado sobre los procesos de comunicación en las aulas. De igual forma, en la investigación sobre los modelos curriculares, este paradigma tiene como objetivo indagar los procesos que se desarrollan cotidianamente en las instituciones educativas. Atendiendo a la aportación etnográfica de los años setenta se inicia la observación de los procesos que suceden al interior de la escuela con el objeto de comprenderlos.

⁵Se hace referencia a la reforma educativa implementada por el presidente Enrique Peña Nieto en el año 2015, ampliamente criticado por desencadenar una reforma laboral, antes que educativa, que ha abierto un marcado rechazo por la Coordinadora Nacional de trabajadores de la Educación (CNTE), organización que congrega al magisterio mexicano disidente de las políticas educativas oficiales y hegemónicas.

LA TEORÍA CRÍTICA EN LA PRÁCTICA DE LA INDAGACIÓN EDUCATIVA

Este paradigma intenta comprender y «sobre todo» interpretar y dar respuestas a los problemas provocados por las transformaciones sociales, sus representantes más significados son los teóricos de la escuela de Frankfurt, quienes rechazan los antiguos valores en una búsqueda por nuevos significados, prácticas y relaciones. Una de sus principales concepciones es que el mundo social está en movimientos continuos históricos y contradictorios. Este marco de proposiciones da lugar a una búsqueda que enlace los elementos de la teoría y la práctica determinando un tipo de investigación en la acción. Justamente este es su método para proceder, «Lewin (1946), describe la investigación-acción como un proceso de peldaños en espiral, cada uno de los cuales se compone de planificación, acción y evaluación del resultado de la acción» (García, *et al.*, 2007: 57). En los años setenta los aportes de este paradigma en el ámbito educativo, denuncian la existencia del currículum oculto,⁶ destacando paralelamente la influencia sociolingüística. De igual forma la obra recopilada por Young en *Conocimiento y control* (1993), analiza las estrategias utilizadas por quienes están en posición de determinar lo que se define como conocimiento legítimo. Por su parte H. Giroux (1998) hace una diferencia entre tres enfoques de investigación en los cuales aparece el concepto de *currículum oculto*: el tradicional, el liberal y el radical. Así mismo, P. McLaren externa una nueva dimensión de lo social y considera que la educación es una cuestión política.

Su método de investigación para los asuntos educativos lo constituye de manera frecuente el estudio de casos: «puede considerarse como una de las modalidades de investigación educativa partiendo del principio de la validez y el carácter probativo de éste depende de su realidad, de su autenticidad y no de su frecuencia o su representatividad respecto de un promedio estadístico.» (Pérez Serrano, 1994: 34). Siendo la realidad escolar un caso específico de ser indagado.

EL PARADIGMA INTERPRETATIVO ANALÓGICO DE LA VIDA COTIDIANA

La franja de indagación más recurrida por quienes buscan otros horizontes ha sido aquella que se deriva de la tradición interpretativa y que procura sustituir las nociones científicas de predicción y control por las interpretativas de comprensión, significado y acción desde

⁶Gracias a los trabajos de Jackson (1984) quien se opuso a la propuesta eficientista de la época y se negó a considerar como únicas el aspecto formal de las propuestas institucionales. Puede consultarse un artículo sobre esto en: Jackson, Phill. (1975) «La monotonía cotidiana». En: *La vida en las aulas*, Madrid, Morova, 13-55 pp.

lo *multifactorial*; esta tendencia «(...) busca llevar a la hermenéutica analógica, hasta una aplicación en la vida cotidiana, vía la historicidad del saber personal; y da preferencia al conocer personal, al saber de la persona, pues ella concreta la humanidad, en cuanto su acción es definitiva en la creación del mundo —o su re-creación diaria—, pues el mundo es lo que hacemos los seres humanos» (Primero y Beuchot, 2015c: 17). Como está suficientemente documentado, el creador del paradigma interpretativo analógico es el mexicano Mauricio Beuchot Puente, quien coincide con Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer al entender que existe una comprensión previa del mundo en el encuentro ser humano-realidad. En esta vinculación no se parte de un principio incommovible, como lo quiso entender la modernidad, sino de *encontrarse ya conociendo*, en un mundo que es un mundo humano. En el proceso de interpretación hermenéutica se va incorporando la experiencia de lo nuevo, que *se coloca como registro de la vida*. En este sentido, Mauricio Beuchot afirma: «Incluso planteo el conocimiento práctico como más básico que el teórico, y eso está muy en la línea hermenéutica, que destaca tanto la prudencia o *phrónesis* en el conocimiento humano y en la interpretación» (Primero y Beuchot, 2015c: 38). Lo esencial de éste paradigma, es que es un conocimiento de frontera, situando dentro de:

La nueva epistemología⁷ recupera las tendencias hermenéuticas, fenomenológicas, neo-pragmáticas, marxianistas⁸, ecológicas —por ejemplo la línea iniciada en G. Bateson—, feministas y postcoloniales, que conforman la actual frontera del conocimiento, y desde este bagaje filosófico y cultural, asume una posición crítica histórica contra el positivismo (o los positivismos), enseñando su fracaso y las consecuencias así engendradas, que además de lo dicho, produjo como efecto colateral, la promoción del pensamiento mágico occidental (Primero y Beuchot, 2015c: 55).

La hermenéutica analógica de la vida cotidiana no pretende quedarse o centrar su atención en el aspecto procedimental de la investigación educativa, sino que destaca la intención cognitiva, desde la perspectiva

⁷Se entiende «desde el propio teórico» a la nueva epistemología como la actitud cognitiva sistematizadora e integradora del saber sobre la realidad, que por su carácter postpositivista vas más allá de la división entre objetividad-subjetividad, o, según Dilthey, entre Ciencias de la Naturaleza y del Espíritu, para buscar la ciencia —esto es, la práctica científica—, de la «Unidad sagrada» de Bateson; o la ciencia unificada de las mejores mentes del siglo XX, aquel conceptualizar monista e integrador de la realidad, que avanza sin atender al «espectro del positivismo», que aún se presenta en algunos espacios escolares y académicos, puede consultarse en: Luis Eduardo Primero Rivas y Mauricio Beuchot (2015c) «Capítulo 6», en: *Desarrollos de la nueva epistemología*. Sello Editorial de la Universidad del Cauca, Colombia, 87-98pp.

⁸El autor distingue entre el pensamiento del propio Karl Marx y no a sus seguidores que muchas de las veces realizan una construcción reducida y tergiversada de la filosofía marxiana, además de la necesidad de recuperar la filosofía de la vida cotidiana tal como fue pensada por la Escuela de Budapest y en Karel Kosík; estas explicaciones pueden consultarse en Luis Eduardo Primero Rivas y Mauricio Beuchot (2015c) «Capítulo 4», *Ibidem*. 47-76 pp.

filosófica del realismo analógico, en dar con lo proporcional de lo real, porque según el realismo destacado, la mente y la existencia tienen su proporción propia, y cada una «trabaja» con «su porción, la que le toca» (Primerio y Beuchot, 2015c: 37); sin duda, optar por la hermenéutica analógica como teoría y método de investigación implica transitar a lo epistemológico, ontológico, metodológico y axiológico de manera que se asuma su paradigma, que simultáneamente permite adoptar posturas críticas, reflexivas, pero sobre todo de comprensión e interpretación, frente a la realidad educativa. Desde este paradigma interpretativo, se sostiene que en el conocimiento interviene el intelecto o razón, pero no solamente, sino también la imaginación o fantasía, e incluso se da una participación a los sentimientos de manera proporcional, pues también entrará la experiencia de la vida y la praxis humana, como fuentes de conocimiento.

Además, la hermenéutica analógica, al ser conocimiento y comprensión, se conecta con la verdad de los contextos de investigación, considerando como teoría de la verdad lo siguiente:

Una es la teoría de la verdad como coherencia: basta con que un discurso sea coherente, para que sea verdadero.

Otra es la teoría de la verdad como correspondencia: para que un discurso sea verdadero tiene que adecuarse a la realidad. Y otra es la teoría de la verdad como consenso: si nos ponemos de acuerdo acerca de algo, eso es verdadero. Yo prefiero juntar las tres en una sola. Para que un discurso sea verdadero, el requisito mínimo es que tenga coherencia; pero además, requiere adecuarse a la realidad, expresarla (es lo principal); y por eso logra el consenso (algo es verdadero no porque nos ponemos de acuerdo sobre él, sino que podemos ponernos de acuerdo sobre algo porque es verdadero) (Primerio y Beuchot, 2015c: 41).

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE LA VIDA COTIDIANA EN EDUCACIÓN

Resulta usual en el campo educativo referir *en automático* a la etnografía como método de investigación cualitativa sobre todo en el ámbito escolar. La cual, encontró su despliegue propiamente dentro *de la posmodernidad*, reconociendo que históricamente la investigación cualitativa fue definida inicialmente dentro del paradigma positivista, de hecho, algunos investigadores cualitativos de mediados del siglo XX reportaron hallazgos de observación participante en términos cuasi estadísticos. Se delibera que su demanda ha respondido a un uso procedimental antes que epistemológico. Los primeros recuentos de la etnografía, utilizando las herramientas antropológicas, se pueden ubicar en sencillos recuentos etnológicos, para conocer los orígenes

de la cultura y la civilización, aunque más bien se dieron como inventarios del territorio encontrado por los exploradores o mejor denominados invasores o colonizadores. Estos temas se asocian al asunto de la historia de la investigación educativa en México, que puede asociarse al asunto de este apartado final en este ensayo, y sobre ella tenemos dos aportes para reconstruir su devenir, que pueden ser consultados en estas referencias, que aligeran el contenido de este ensayo, ya extenso. Refiero a Primero, 2022 a y b que se citan al final de esta publicación.

PARA CONCLUIR

En las últimas décadas del siglo pasado, y las primeras de este siglo XXI, ha tomado lugar una quieta y pacífica revolución epistemológica y metodológica en la investigación científica, un poco más pausada en el ámbito educativo, a partir de las contribuciones de la Nueva Epistemología que delinea una metodología de aproximación a lo real que requiere de condiciones de mayor trascendencia intelectual y recupera instrumentos de trabajo más completos y diversos, y busca ciertas condiciones al saber, como tener una consciencia en el sentido de conocer, de sentir una realidad y de comprometerse en asumir una posición frente a la misma. Esta posición supone una consciencia distinguida en tres tipos de deliberación: la *neuro-psíquica* que permite la percepción inmediata de la realidad; la *cotidiana* que permite un desenvolvimiento adecuado en ella y la *histórica* que capacita para ubicarnos tanto personal y socialmente y en el aquí y ahora investigado.

Este modo de concebir metodológico vislumbra un presente vinculado a una posición analógica de la vida cotidiana, que no rompa ciegamente con lo anterior porque eso es vano y hasta imposible, sino que se trata de reconstruir desde una manera propia y real los procesos de indagación, porque es algo que se necesita. No se trata de plantear una nueva epistemología, sólo como ocurrencia luchando sin más con los otros, sino de recuperar la expresión propia, el situarse en una nueva realidad que requiere de una liberación de índole intelectual y práctica ajustada a problemas y situaciones de investigación específicas.

REFERENCIAS

Álvarez-Gayou Jurgenson, Juan Luís (2009). *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*. Paidós Educador, México, 13-38 pp.

De la Torre, Gamboa Miguel (2007) «Maneras de saber: ciencia, paradigmas y cultura», en: *Voces y Paradigmas en la Educación*. Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey. 9-46 pp.

Ducoing, Patricia (1990). *La pedagogía en la universidad de México 1881-1954*. México: UNAM - Centro de Estudios Sobre la Universidad, México, 126 pp.

García Quintanilla Magda (compiladora) (2007) *Voces y Paradigmas en la Educación*. Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey. 141 pp.

Giroux, H. A. y P. McLaren. (1998). *Sociedad, cultura y educación*. Antologías de la ENEP Aragón 53. México, ENEP Aragón UNAM.

Jackson, Phill. (1975) «La monotonía cotidiana». En: *La vida en las aulas*, Madrid, Morata, 13-55 pp.

Liotard, Jean François. (1987). *La condición posmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Ediciones Cátedra. 2-10 pp.

Pérez Serrano, G. (1994). *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes* (II. Técnicas y análisis de datos). Madrid. La Muralla

Primerio Rivas Luis Eduardo (2009) «Ontología, integración del ser y movimientos de la realidad» en: *Revista Estudios filosóficos*, LVIII, Instituto Superior de Filosofía / Editorial San Esteban, Valladolid / Salamanca, España, ps. 539-551. (2010) *Filosofía y Educación desde la Pedagogía de lo Cotidiano*. Editorial Torres Asociados, México, 174 pp. y Beuchot Mauricio (2012) *Perfil de la nueva epistemología*. CAPUB, Publicaciones académicas, Colección biblioteca de filosofía y educación, México, 144 pp. ISBN: 978-607-8245-00-0. Hay una segunda edición en el año 2022 que puede obtenerse gratuitamente en [https://juunea.lasallenoroeste.edu.mx/juunea-a%C3%B1o-7-n%C3%BAmero-8-2022](https://publicaralsur.com/(2013) «Informe final del Proyecto de investigación» Conocer el conocimiento científico a comienzos del siglo XXI, México, Diciembre-2013, 84 pp. Puede consultarse en http://spine.upnvirtual.edu.mx/(2015a). «Sombras y luces de la epistemología y metodología en México en la época actual». <i>Informe Final de Investigación</i>. UPN, México, 82 pp. y Beuchot, Mauricio. (2015b). <i>La filosofía de la educación en clave postcolonial</i>. Argentina: Ed. Círculo Hermenéutico y Beuchot, Mauricio. (2015c). <i>Desarrollos de la Nueva Epistemología</i>. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca., (2022^a) «Aporte para significar la historia de la investigación educativa en México», JU'UNEA Revista de Investigación, Año 7, número 8, mayo del 2022, ps. 30 – 35 (difundida en julio del 2022) ISSN 2395–9231. Ver en <a href=), (2022b) «Aporte para significar la historia de la investigación educativa en México (segunda parte)» en Ju'unea Revista de Investigación, Año 7, número 9, octubre del 2022, ps. 1 – 12, ver en <https://sites.google.com/lasallenoroeste.edu.mx/juunea/juunea-a%C3%B1o-7-n%C3%BAmero-9-2022?pli=1>

Young, R. (1993). *Teoría crítica de la educación y discurso en el aula*. Barcelona. MEC/ Paidós.

WEBGRAFÍA

Beuchot Puente Mauricio (2014) «Epistemología de la Hermenéutica Analógica para los Estudios Sociales de la Ciencia en Sociología y Tecnología», en *Revista digital de sociología del sistema tecnocientífico* ISSN: 1989-8487, España.29-37 pp. Consultese en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=13856>

Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología (SPINE); puede consultarse sobre su producción en: <http://spine.upnvirtual.edu.mx/>

SEP (2016) «Apoyo a la incorporación de nuevos/as profesores/as de tiempo completo» Convocatorias. Puede consultarse en la siguiente dirección: <http://dsa.sep.gob.mx/convocatorias2016.html>

La aplicación de la hermenéutica analógica en la educación

DIANA ALCALÁ MENDIZÁBAL

PREPARATORIA NACIONAL

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNAM

El ámbito de la educación es un terreno muy fértil para la reflexión, ya que siempre ha provocado infinidad de cuestiones. Desde la Antigüedad hasta nuestros días, los distintos educadores y filósofos se han preguntado acerca de la posibilidad misma de educar a los individuos, así como del papel del educador en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Esto es, ¿realmente el educador puede enseñar? O ¿nada más es un guía que muestra el camino a la verdad?, etcétera.

Lo que es cierto es que el ámbito educativo requiere de interpretación; los sujetos que intervienen en los procesos de enseñanza-aprendizaje intentan transmitir mensajes claros sobre lo que están enseñando y también de lo que están aprendiendo; todos estos mecanismos de expresión finalmente tienen como objetivo primordial llegar a la comprensión. Ésa es la tarea hermenéutica, desmenuzar, decodificar para llegar a entender al otro; tarea que requiere de planteamientos precisos que promuevan el diálogo y que logren el entendimiento.

Desafortunadamente, estos procesos educativos en la realidad no se desarrollan de manera clara, precisa y, a veces, no se logra el intercambio de ideas y el diálogo; en la mayoría de ocasiones surgen precisamente problemas porque no se entiende al otro, se le malinterpreta, o se interpreta de manera equivocada.

La hermenéutica se mueve en un terreno muy resbaladizo; a veces se interpretan los procesos educativos, en este caso, de una sola manera; en otros momentos, cada persona suele interpretar como quiere volviéndose muy subjetiva la concepción que surge del acto interpretativo. Justamente aquí está el meollo de la problemática: la interpretación del otro en el ámbito educativo requiere de «algo» que posibilite la guía, la moderación, la interpretación adecuada o idónea. Ésa moderación se puede alcanzar llegando a un equilibrio interpretativo, que lo puede proporcionar la hermenéutica analógica, por su carácter mediador. Ésta es la vía interpretativa que el filósofo mexicano Mauricio Beuchot propone y que en seguida relacionaremos con la educación, para plantear de qué manera se pueden restar los problemas de comprensión en un área sumamente importante en la vida de las universidades, en la academia, en las aulas y en todos aquellos espacios en donde se pretende enseñar al otro algo.

LA NECESIDAD DE LA ADECUADA HERMENÉUTICA

En la interpretación de los procesos educativos se necesita disminuir la ambigüedad, para llegar a la adecuada interpretación. Esto significa evitar los equívocos y también los unívocos, ya que estos extremos interpretativos generan dogmatismos y muchas equivocaciones, al consentir que todos tienen la verdad. Con todos esos desvíos se

diluye la verdad y el entendimiento entre los actores que participan en la educación, en este caso, y en otros ámbitos de la vida humana.

La hermenéutica propuesta aquí para salvar la problemática que generan los extremos interpretativos es la hermenéutica analógica, la cual abre la discusión permitiendo el diálogo, para llegar a los puntos de encuentro entre los actores de la educación. Esto lo logra a través de la mediación, es decir, reconociendo la diferencia y la semejanza entre los participantes, alcanzando el respeto por medio de la prudencia. Justamente, ése es el papel de la analogía: observar la semejanza y ver cómo predomina la diferencia. ¿En qué sentido? En el ámbito educativo, principalmente en lo conceptual. Por ejemplo, el profesor es diferente al alumno porque tiene mayor conocimiento conceptual del tema, tiene mayor experiencia en los contenidos académicos, tiene mayor experiencia en la docencia, tiene mayor bagaje cultural en la mayoría de los casos, etc. En todo lo anterior se nota la diferencia, pero también hay cosas semejantes entre ambos: de entrada, son seres humanos con sentimientos, emociones, racionalidad etc.; también son personas interesadas en los mismos temas, son personas interesadas en la docencia, les apasiona la educación del otro, etc. Esas semejanzas los unen en un proceso de enseñanza-aprendizaje, sin embargo, las diferencias también los separan.

En este proceso educativo, precisamente, predominan las diferencias entre los actores; eso hace, justamente, que la problemática interpretativa se complique aún más, porque la manera de interpretar al otro es distinta cuando somos seres humanos con conciencia, contexto y cultura distintos. Aunque coincidamos, por ser semejantes.

Por lo tanto, la hermenéutica analógica propuesta por Beuchot está fundamentada en las virtudes, o sea, en la mediación para alcanzar el diálogo y el respeto, es una educación por medio de las virtudes, sobre todo la prudencia. «La educación consiste en la formación del juicio. Dentro de una educación en virtudes, consiste en el adiestramiento del alumno a emitir juicios con el intelecto o razón, que es la facultad cognoscitiva, a la cual apoyan ciertas virtudes.»¹ Si la educación es la formación del juicio entonces se forma el criterio, y éste se completa adecuadamente cuando la persona es educada en virtudes, siempre moderando las acciones, controlando el carácter y reinando el juicio. El criterio se forma enseñando al alumno a sopesar los juicios. Es lo que se llamaba el prudente o el discreto. La prudencia es la sabiduría de lo particular, contingente y cambiante.

La discreción es la capacidad de separar, de distinguir para poder unir.

¹Beuchot, Mauricio, «Filosofía del hombre y educación», en Mauricio Beuchot y Claudia Pon-tón (coords.), *Cultura, educación y hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2014, p. 24.

La cantidad discreta se opone a la cantidad continua. La continua es la de la geometría, la discreta es la de la aritmética. De modo que lo discreto es lo que no es continuo, sino lo que se separa, se distingue, lo que muestra su propia identidad o individuación o distinción con respecto a lo demás.² La prudencia tenía dos partes: deliberación y juicio prudencial. La deliberación consistía en sopesar los pros y los contras de una acción, para ver si era conducente a los fines que se proponían, esto es, para ponderar si era un medio adecuado. Precisamente el resultado de la deliberación, como la conclusión de un silogismo práctico, es el juicio prudencial o consejo. Pues bien, la deliberación, además de ser un aspecto de la prudencia, era una parte de la retórica, la cual era el centro de la educación de los jóvenes. Esto porque se pensaba que el ciudadano era capaz de deliberar, sobre todo en cuestiones morales y políticas, pues así podría participar plenamente en la vida de la polis, de la ciudad, siendo capaz de elegir a sus representantes en cargos públicos o de ser elegido para ellos.³

La prudencia es la virtud que requiere de juicio deliberativo y, al mismo tiempo, lleva a la persona a la acción en la vida social. Aristóteles clasifica a la prudencia como intelectual y moral, esto significa que es teórica, necesita el desarrollo del entendimiento y, al mismo tiempo, es práctica, se realiza en el acto, pero no cualquier acto, si no el deliberativo, en el acto bien pensado; o sea, que en el instante mismo de actuar se piensan las consecuencias que se pueden generar. Si éstas dañan a los demás, entonces el prudente se detiene antes de llevar a cabo su acción.

En la educación se necesita mucha prudencia, ya que tanto los actos de los profesores como de los alumnos pueden causar daño a la relación. Para evitar causar problemas entre las personas que intervienen en el ámbito educativo, es fundamental que todos desarrollen la virtud de la prudencia. También para poder interpretar al otro adecuadamente, entendiéndolo al «otro» como contenidos, profesores, alumnos y también padres de familia.

La educación basada en la virtud de la prudencia implica también educación de las pasiones y sentimientos; es de alguna manera formar el carácter, no dejarse dominar por las pasiones. Como lo plasma Platón en el mito del carro alado, el conductor debe equilibrar el caballo blanco y el negro; debe dominar sus pasiones, para que la razón conduzca. «La educación del carácter, la parte más psicológica de la educación porque tiene que ver con las pasiones, emociones o sentimientos, está conectada con la razón práctica, concretamente con

²*Ibid.*, p. 26.

³*Ibidem.*

la *phrónesis* o prudencia.»⁴ La virtud está en medio de dos extremos, es un equilibrio, es moderación. La virtud se encuentra entre los vicios por exceso o por defecto. La prudencia, al ser también moral, nos dota de herramientas para comportarnos bien con las demás personas. Esto es, nos lleva a convivir armónicamente en la sociedad y en las escuelas, en los ámbitos educativos; nos permite pensar en los otros, dejar de pensar sólo en uno mismo y procurar el bien común.

La virtud de la prudencia es analógica, ya que promueve la proporción equilibrada. Un profesor que es prudente en el ámbito educativo, mide sus palabras cuando está hablando frente a grupo, su enseñanza es equilibrada; lo hace así porque su razonamiento le indica que lo que les diga a sus alumnos puede afectarlos profundamente. Los puede impactar de tal manera, que ellos pueden generar prejuicios o malas ideas, o pueden interpretar mal las cosas y los conocimientos.

Esto significa que el profesor tiene una gran responsabilidad, tanto en su actuar como en su decir. Un profesor virtuoso mide, entonces, lo que dice, lo que transmite, lo que proyecta. Es un ser consciente de sus actos y de las consecuencias de éstos; prevé antes de actuar, es prudente.

En cambio, los docentes imprudentes, sin pensar en sus acciones y sus palabras, cometen errores que marcan a los alumnos de manera parcial o permanente, y lo peor es que hacen que los alumnos odien la materia y se alejen de ella, porque cualquier mención de la asignatura es un recordatorio del mal profesor que frustró la vida de los alumnos, por no pensar en los otros. De modo semejante, los alumnos tendrían que desarrollar la prudencia para observar y limitar sus acciones y sus palabras, porque si no lo hacen de esa manera, pueden caer en malas interpretaciones, excesos o faltas de respeto a los profesores. Acciones imprudentes que pueden minar la relación académica que finalmente va a repercutir con la evaluación.

En este sentido, la hermenéutica idónea para mostrar la necesidad de la enseñanza de la virtud de la prudencia es la hermenéutica analógica. Ésta promueve la mediación por medio de la analogía y la enseñanza de la prudencia como la virtud analógica por excelencia.

Habría ahora que cuestionarse cómo enseñar la prudencia. ¿Es algo enseñable? Platón se cuestionó esto; la virtud de la prudencia es una habilidad que no se logra alcanzar siguiendo ciertos pasos, no hay una receta. No es un contenido temático que se memorice y ya, es una habilidad del alma humana que se logra únicamente si se piensa en el bien común, si el otro te importa.

Si la persona es egoísta y nada más piensa en ella, ésta no se logrará.

⁴*Ibid.*, p. 27.

Y el papel del educador es fundamental, pero no para enseñarla como se enseñaría la resolución de una operación matemática, o la explicación de un problema social que nada más requiere del entendimiento o comprensión. Las virtudes en general, aunque sean explicadas y supuestamente comprendidas, deben ser ejecutadas; deben ser llevadas a cabo, y no nada más una sola vez, sino frecuentemente y aplicarlas en todos los casos en que se requiera. Como un hábito, diría Aristóteles.

Realmente, el que es virtuoso lo es porque ha moldeado su alma, porque ha cambiado su manera de ser, ha modificado su conducta para respetar siempre al otro. El virtuoso es aquel que se ha realizado como un sujeto ético, se ha formado como una persona.

Como podemos ver, ser virtuoso no es fácil; es lo más complicado de lograr, porque en este mundo en que vivimos, tan distractor y tentador de nuestras pasiones, todo el tiempo estamos a punto de seguir nuestros impulsos y sentimientos, que en muchas ocasiones son totalmente egoístas y viciosos. La virtud es ese equilibrio perfecto, es la tensión exacta del hilo, aflojarla un poquito o tensarla de más arruina el equilibrio, y se pierde la virtud, se cae en el vicio, justo como en el caso del equilibrista.

Sí un individuo da algo a un indigente, no necesariamente estamos hablando de generosidad, habría que revisar la intención real; tal vez nada más lo haga por presumir ante los demás que es muy generoso. Así que las acciones virtuosas no se pueden medir desde afuera; la persona debe autoevaluarse, para distinguir perfectamente su intención al llevar a cabo la acción y saber si es virtuoso o no.

Y justamente la unidad de medida es la búsqueda del bien común y no del bien propio. Tremenda y compleja tarea, que prácticamente podemos resumir en el conocimiento de sí mismo, o hermenéutica de sí mismo. Ya Paul Ricoeur hablaba de ella, además de Michel Foucault, y en otro sentido.

En el ámbito educativo, se requiere de este tipo de introspección, para saber qué enseñar a los alumnos y cómo enseñarlo; es fundamental saber de uno mismo para poder respetar al otro y no dañar a los demás. Por ejemplo, cuando se enseña a jóvenes adolescentes, que son sumamente inquietos, si no se conoce uno así mismo como profesor, es muy fácil gritarles para que pongan atención y dejen de hablar. Pero esto es contraproducente, porque menos pondrán atención; y el profesor puede exaltarse tanto y terminar sumamente enojado, luego proceder a castigarlos, ponerles una tarea interminable.

Cometer este tipo de acciones imprudentes en la educación trae problemas y consecuencias graves, ya que en vez de que los alumnos aprendan el tema, finalmente odian la asignatura y al profesor.

Entonces, «la prudencia es la misma proporción o analogía hecha carne, vida de uno».⁵ Tal vez el educador no la puede enseñar, sino sólo mostrar con el ejemplo y guiar al educando para su realización. «Pero la formación de estas virtudes no es mecánica ni por un manual, sino que se logra atendiendo a buenos modelos y con mucho ejercicio; con la práctica. Hay que imitar a los que sean virtuosos, ser aconsejados por ellos, guiados por ellos, y eso implica que quien educa en la virtud tiene que ser virtuoso al menos en alguna proporción.»⁶ Llega hasta lo más profundo del ser humano:

La educación de los sentimientos, habiendo sido indispensable y muy importante durante mucho tiempo, cayó en el abandono, y se privilegió la educación del conocimiento. Pero la voluntad, las pasiones, las emociones y sentimientos son una parte inalienable del hombre. Por eso es importante rescatarla. Y, de hecho, ha vuelto en gran medida, en una educación en virtudes que ha ganado terreno, sobre todo en la literatura de habla inglesa, aunque también está penetrando en la lengua castellana. Es precisa una educación en virtudes, tanto en la educación del conocimiento como en la educación de los sentimientos y de la voluntad.⁷

Entonces, la educación en virtudes requiere de la hermenéutica analógica, que permita la interpretación del ser humano prudente, equilibrada, moderada y proporcionada.

El maestro tiene, para con el alumno, y respecto de la virtud que quiere transmitirle, un papel de paradigma, esto es, de ícono o de ejemplar analógico, una especie de analogado principal. Pero, si esto es así, aprovechando la iconicidad que hay en el lenguaje, el maestro puede decir cosas sobre la virtud al alumno, no solamente mostrárselas de manera muda [...] puede decirlas, sólo que de manera analógica, aproximativa, casi hipotética, icónica. Puede, entonces, darle algunos lineamientos, directrices y hasta reglas que acompañarán a su labor paradigmática, esto es, de ejemplar o analogado principal, para él, de esa virtud epistémica (o moral) que se le quiere transmitir, o educir de él.⁸

Para que se dé el conocimiento de sí mismo y se pueda ser prudente, es muy importante distinguir adecuadamente entre el bien y el mal;

⁵*Ibid.* p. 28.

⁶*Ibidem.*

⁷*Ibidem.*

⁸Beuchot, Mauricio, «La formación de virtudes como paradigma analógico de la educación», en Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Virtudes, valores y educación moral: contra el paradigma neoliberal*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 1999, p. 38.

esto significa saber qué acciones pueden ocasionar daño, en este sentido se provoca el mal a los otros. Y darse cuenta de qué acciones ayudan o benefician a los demás. Si no se tiene claridad y distinción en lo anterior, definitivamente no es posible ser virtuoso. Y esto es indispensable aclararlo, debido a que muchos confunden sus acciones, se sienten personas muy buenas, pero en realidad actúan aparentemente de manera bondadosa, sin embargo, su intención tiene su raíz en el egoísmo. Para llegar a ser virtuoso, es fundamental percatarse de que las acciones deben tender al bien, pero no por obligación, sino por amor y respeto al prójimo. El desarrollo del amor, consciente, natural y espontáneo, es la base de las virtudes. Además, es muy importante reconocer que la naturaleza de los vicios es que son bastante atrayentes y tentadores; por eso es sumamente difícil controlar la voluntad humana para alejarse de ellos.

Las pasiones, los sentimientos y los deseos traicionan frecuente y comúnmente al individuo y éste se ve envuelto y atrapado cuando menos se da cuenta, ya que la racionalidad se desconecta cuando el deseo de las pasiones hace de las suyas. La pregunta entonces sería ¿cómo lograr controlar las pasiones y los deseos? Tal vez la respuesta tendría que ver con no perder la auto-observación, para detenerte justo antes de caer, de cometer una acción con consecuencias negativas. Esto precisamente es desarrollar la virtud de la prudencia, es la capacidad de prever los resultados de los actos.

Misión sumamente difícil, que requiere del justo medio aristotélico, del punto exacto de mediación que promueve la hermenéutica analógica. Quien es capaz de auto-observarse para no perder la proporción, logra, por lo tanto, equilibrar su racionalidad y su parte pasional, como lo muestra Platón en el mito del carro alado. Si se pasa un poco, cae en el exceso y es vicio; si le falta, también por carencia es vicio. Por ejemplo, el valiente es el virtuoso; el que exagera de valiente cae en el exceso y es un temerario, y si le falta valentía es un cobarde.

CONCLUSIONES

El ser humano debe lograr la medida, ya que si no lo hace puede dañar severamente a los demás individuos. Esto se aplica también en el ámbito educativo. Lograr la medida significa no dejarse gobernar por las pasiones y deseos, sino por la racionalidad, por el juicio, y alcanzar el equilibrio realizándose como virtuoso. La virtud analógica por excelencia es la prudencia, la cual llevará a la persona a ser bastante considerado hacia los otros, para no dañarlos. Un profesor prudente mide sus palabras en el aula, precisamente porque siente la responsabilidad de cómo le puede afectar al alumno lo que él diga.

Un alumno prudente es aquel que considera y respeta al profesor; ambos pueden entablar el diálogo pacífico para permitir que fluya el cuestionamiento, el conocimiento y el aprendizaje.

Un profesor prudente también evita el extremo interpretativo, que cae en el univocismo, ya que considera los otros puntos de vista de las teorías y de sus congéneres, y evita caer en el equivocismo. También sabe escuchar a sus alumnos y puede reconocer cuando está en un error. La medida se da en todos los niveles: en la comunicación entre los sujetos, entre lo teórico y lo práctico, en el conocimiento, en el actuar, el pensar y el sentir, en el diálogo, etc. La medida se convierte en una actitud de vida, no sólo en el ámbito educativo.

Para alcanzar la realización de las virtudes, el individuo debe incursionar en el conocimiento de sí mismo y desarrollar la autoobservación. Habilidades que llevan al sujeto a un viaje hacia la interioridad, el equilibrio y la autocomprensión. El educador debería no sólo enseñar y transmitir conocimientos a sus alumnos, sino guiarlos en el sendero de la autocomprensión, impulsarlos a conocerse a sí mismos, para que puedan llegar a desarrollar las virtudes. Tiene que mostrarles que dentro de uno mismo hay todo un universo de significación, sentido y sabiduría, porque en realidad eso no lo saben; los chicos adolescentes están insertos en un mundo exterior, superficial y distractor, su mente se pierde en las nuevas tecnologías y en los juegos, en los celulares y las distintas aplicaciones electrónicas y nunca o casi nunca voltean a verse a sí mismos. En este sentido, el papel del educador se vuelve primordial; es aquel que puede mostrar el camino hacia las verdades interiores, es aquel que puede quitarle al adolescente la venda de los ojos, es aquel que puede enseñarle en dónde está la luz, justo como en el mito de la caverna de Platón.

La hermenéutica puede convertirse en la interpretación de sí mismo para llegar a la autocomprensión, para develar lo que está oculto en nosotros mismos, en nuestra interioridad, en nuestro inconsciente. Sobre todo, como hermenéutica analógica, esto es, proporcional o prudencial, pues no se puede ser medido y virtuoso de lo que no se conoce, por lo que el conocimiento de la interioridad es prioritario en el sendero de la autorrealización.

ALGUNAS IDEAS
RELACIONADAS CON
LA CONSTRUCCIÓN DE UNA

Jus-filosofía

para el presente:

la hermenéutica

jurídica analógica

NAPOLEÓN CONDE GAXIOLA

ESCUELA SUPERIOR DE TURISMO

INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL

INTRODUCCIÓN

En las líneas que aquí se presentan, se pretende comentar algunas ideas sobre la relevancia de la propuesta epistémica del hermeneuta mexicano Mauricio Beuchot Puente, llamada hermenéutica analógica, en vinculación con la ciencia o saber del derecho y la propia filosofía jurídica. La idea consiste en establecer un diálogo en el seno de la misma orientación teórica y metodológica, así como en las propuestas normativistas de hechura positivista y legalista y, por otro lado, en el marco concreto del relativismo jurídico. Desde finales del siglo XIX hasta la fecha se ha mostrado un debate muy intenso entre el positivismo sociológico de Augusto Comte, Herbert Spencer, la llamada jurisprudencia de conceptos, la Escuela Exegética Francesa y la jurisprudencia analítica anglosajona, frente a las tendencias interpretacionales del movimiento alemán libre del derecho, la hermenéutica de Gadamer, Betti y Ricoeur.

En este contexto, la posición jus-analógica tiene una enorme importancia por su presencia humanista y alternativa frente a los univocismos y absolutismos de los distintos legalismos, así como del subjetivismo y el irracionalismo de la postmodernidad del derecho. En fin, se pretende conectar la hermenéutica analógica con el derecho con el propósito de generar, en la medida de su posibilidad, algunos presupuestos básicos en el marco de la complejidad de la pandemia, de las guerras y la violencia que no aqueja en el momento actual.

En este trabajo pretendemos enlazar la hermenéutica analógica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente con la filosofía jurídica y la ciencia del derecho. Trataremos de reflexionar sobre el papel de la descripción y los valores desde la analogía, el papel de la experiencia jurídica y la conceptualización del derecho desde una óptica icónica e interpretacional. De hecho, nuestro hermeneuta ha estudiado desde hace mucho tiempo esta temática (Beuchot: 1990, 1995, 2005, 2006, 2008, 2010). Su objetivo es pensar el nexo entre hermenéutica y el derecho desde el horizonte de la hermenéutica analógica. Es decir, es una aplicación del tejido conceptual de esta propuesta filosófica al fenómeno jurídico. Sabemos que la hermenéutica y el derecho han estado vinculados en buena parte del desarrollo teórico de la hermenéutica jurídica. Así vemos que una de las maneras como se presenta la hermenéutica ha sido bajo la forma de hermenéutica de la juridicidad. La innovación que se muestra ahora, es opuesta a las posturas científicistas típicas del objetivismo jurídico y a las orientaciones indeterministas de la posmodernidad.

Se trata, pues, de un abordaje del derecho bajo una perspectiva diagramática y prudencial. En eso radica la importancia de la jushermenéutica analógica de la que trataremos en este trabajo.

DESARROLLO

A nuestro juicio, la hermenéutica analógica constituye una contribución sumamente importante en el campo del derecho. La podemos definir como la ciencia y el arte de la comprensión y la interpretación, ubicada en un texto concreto con el fin de situarla en el horizonte específico de la crisis política, cultural y jurídica del nuevo milenio. La analogía es muy importante en el caso concreto del derecho, ya que nos ayuda a materializar la justicia. Esto significa que la analogía se dirige a averiguar la relación de una situación jurídica con otra, en la que se empleó una determinada norma, y buscar en consecuencia, un caso que se utilice en relación al modelo presente. Dicho de manera más sencilla, se trata de hacer valer una situación, la cual haya valido históricamente para otra.

Por supuesto que tal ejercicio supone un acto de interpretación, dado que el texto o acción significativa debe entenderse de manera totalizante para aplicarlo a un escenario pertinente. Es claro que la idea de la analogía ha sido históricamente rechazada por el univocismo jurídico, en especial por el positivismo (Kelsen: 1980); también ha sido despreciada por la posmodernidad del derecho (Carty: 1990).

El propio Beuchot señala: «La analogía tiene base en lo objetivo de la ley, no es algo puramente arbitrario. Además, la analogía sirve para realizar la justicia» (Beuchot: 2006.160). Así la analogía tiene el paradigma de la justicia, ya que nos conduce a un conjunto de relaciones de objetos y sujetos, de manera más concreta, un vínculo entre seres humanos o, si se quiere, un lazo de vínculos cristalizado entre diversos actores. De este modo, la analogía ocupa un espacio primordial en el quehacer jurídico, ya sea en el universo explicativo, en el horizonte comprensivo o, finalmente, en la interpretación.

El derecho necesita un imaginario analogizante, pues requiere obtener leyes o disposiciones normativas, así como decisiones judiciales generadas en la propia existencia. No es factible que los juzgadores o jueces, así como los legisladores utilicen únicamente criterios absolutistas; es viable que recurran a la imaginación icónica o creatividad diagramática para recuperar el espíritu de la ley, y no calcar de manera dogmática la literalidad. La falta de un imaginario analógico en los jueces ha sido una verdadera barrera en la historia del derecho y de las decisiones judiciales. Es obvia la complejidad para interpretar de manera adecuada la escritura del texto legal.

Ahí es donde es posible el acercamiento analogizante, ya que es necesario encontrar el espíritu de la ley y dialectizar la intención del legislador, así como los intereses económicos, políticos e ideológicos de la propia norma. La analogía en el derecho explora teleológicamente la vida buena y busca el bienestar de la sociedad. Sobre esta cuestión Beuchot dice: «Se ha dicho que esto es incurrir en la falacia naturalista, la cual consiste en pasar del ser al deber ser, de la descripción a la prescripción. Pero la misma hermenéutica, al igual que la pragmática, se han encargado de hacernos ver que no hay tal falacia, que no es un paso en falso, sino, antes bien, uno que damos continuamente, y que necesitamos dar, para poder desarrollar una ética o un derecho» (Beuchot: 2010.157).

El propio Paul Ricoeur ha señalado la inconveniencia de tal aseveración, pues de hecho no existe un abismo entre la dimensión descriptiva y el horizonte valorativo (Ricoeur: 1999.28-30). Existe una dialéctica implícita y explícita entre describir y valorar.

Es sumamente necesaria esa articulación, no obstante, la crítica positivista (Raz: 2004), analítica (Atienza: 2004) o sistémica (Luhmann: 2002). Rechazar o negar el enlace entre la descripción y la valoración lleva a un derecho anti-ontológico e instrumental. George E. Moore contribuyó en esa exclusión absolutista al proponer la falacia naturalista, denunciando todas aquellas teorías éticas y jurídicas que pretendían dar un contenido concreto al predicado «bueno». Por ejemplo, si alguien dice que lo «bueno» significa la búsqueda del bien común, la exploración de lo acertado, la indagación de lo pertinente, la aspiración a la felicidad y a una sociedad justa, cometes una falacia naturalista, ya que trasladas el ser al deber ser. Por ello, decía Moore, que lo «bueno» es una cualidad «indefinible y simple». Para ello se apoyaba en David Hume, quien criticaba los modelos éticos que le antecedían, ya que indicaban que la naturaleza humana es racional, al tiempo que proponían una conducta determinada en función de la ley natural. Hume ironizaba al respecto, señalando la imposibilidad de pasar de lo primero a lo segundo; es decir, cuestionaba el nexo entre lo óntico y lo deóntico, entre hechos y deberes. A su vez se oponía a los enunciados que describen cómo son las cosas, a enunciados que nos indican cómo deben de ser. De una u otra manera se trata de una separación entre lo normativo y lo ético, y de un rechazo total a la valoración del comportamiento humano.

Hume criticaba lo que debería ser, partiendo de la base de lo que es, ya que ve una gran diferencia entre las proposiciones descriptivas y las proposiciones prescriptivas. Según su entendimiento, no se puede derivar lo que debe ser de lo que es. En esa lógica, ha sido uno de los primeros autores en establecer una diferencia entre la instancia

normativa y la esfera positiva; una separación entre lo que debería ser y lo que es (Hume: 1981). También el filósofo utilitarista y economista inglés de la segunda mitad del siglo XIX, Henry Sidgwick, continuó en la ruta de Hume al priorizar la partición entre lo descriptivo y la valoración (Sidgwick: 1974). Tal postura ha tenido consecuencias ideológicas sumamente graves en la ciencia del derecho y la filosofía jurídica. El mismo Hilary Putnam, uno de los grandes filósofos de Estados Unidos de orientación analítica, ha cuestionado la dicotomía entre los hechos y los valores (Putnam: 2004).

Sobre esto señala Beuchot: «No estamos, como seres humanos, tan escindidos; como si se tratara de dos sectores que son incompatibles e incommunicables. Más bien necesitamos dar ese paso, practicar esa abertura en lo que los positivistas han querido poner como muro infranqueable, para pasar a la valoración y la prescripción, que son aspectos de nuestro humano existir y que, además, tienen que basarse en la descripción del ser humano, para poder darle una ética o un derecho que en verdad le convengan» (Beuchot: 2010.157). De esta forma la analogía le ha proporcionado a nuestro autor la ubicación del derecho en una dirección antropológica, evitando la falacia positivista, de Hume a Kelsen, pasando por Sidgwick, Moore y Raz. Por otro lado, ha esquivado la orientación posmoderna de negar la analogía y ni siquiera tomar en cuenta la bifurcación entre descripción y valores.

En ese orden de cosas, el pensamiento de Beuchot nos ayuda a preservar de manera analógica la relación entre la descripción y la valoración; y es que con ello se obtienen conclusiones de mayor apertura. Ni el unívocismo que pregona la imposibilidad del paso del ser al deber ser, ni el equivocismo que niega por completo el deber ser. Aquí estrechan sus manos el positivista Hans Kelsen y el posmoderno Gilles Lipovetsky al afirmar que estamos en una etapa post-heroica y del post-deber, donde nadie tiene responsabilidad y compromiso (Lipovetsky: 1994). Para eso es necesario que: «Se construye el derecho partiendo de una concepción del hombre, de nuestro estudio del ser humano. De otra manera corremos el peligro de construir un derecho que le resulte extraño, ajeno o contrario, es decir, inhumano. Ya sea por falta de rigor, o por exceso de éste. Es decir, un rigor excesivo, como el que se da en algunos racionalismos y positivismos; como el racionalismo de Spinoza, que construyó una ética sin libertad, para robots, inhumana; o como el positivismo jurídico de Kelsen, muy científico pero deshumanizado; pero sin caer en el extremo de algunos posmodernos que hablan de la ley como mera narración, como mera textualidad, sin realidad ontológica. Hay que llegar a una postura intermedia, en la que se tenga una ley firme, pero abierta, esto es, que supere lo obtuso de la concepción

positivista de la ley, puramente normativista; es decir, que permita discernir cuándo hay leyes injustas, deplorables, o que dañan al hombre; pero sin caer en el extremo equivocista de dejar la ley en el relativismo, en el escepticismo o en el nihilismo» (Beuchot: 2010.157).

En esta cita del autor del *Tratado de hermenéutica analógica*, se observa el deseo de liberar al derecho de la trampa positiva y posmoderna, negadora de la articulación entre el ser y deber ser. Hay que volver a la concepción aristotélica y medieval, integradora de la dimensión humana, con la responsabilidad en la *polis* y la *civitas* ligándola a un reconocimiento económico, político, social e ideológico, tal como ha sido abordado por la teoría crítica del derecho y de las ciencias sociales en años recientes. Con ello se recupera la dimensión axiológica del derecho, tan cuestionada por el normativismo y la analítica. Así recobramos el ángulo de los valores y las virtudes, tan indispensable en los abogados, jueces, fiscales, legisladores, funcionarios, profesores, investigadores, litigantes, postulantes y estudiantes de la práctica jurídica.

También rescatamos la propuesta de existencia buena, situada más allá de la letra del *nomos* y la *lex*, de la rigidez metonímica de los dispositivos legislativos y de las tesis jurisprudenciales, para configurar un derecho de estirpe personalista y humano, donde sea posible y realizable una ligazón entre lo formal y lo real, la literalidad y la empiria, la norma y la justicia. Por eso es viable la analogía de Beuchot, pues nos permite ubicar en su justa proporción las falacias del legalismo objetivista por su desdén a la axiología y la aretología, su desprecio a las virtudes y criterios morales, y su desdén por el nexo entre el acto descriptivo y valorativo. Para ello es indispensable la injerencia de la analogía en aras de interpretar el derecho bajo una mediación icónica, donde la proporción pueda ayudarnos a entender la diferencia entre el objetivismo del literalismo y el subjetivismo de la llamada posmodernidad jurídica. Así vemos algunas ideas sobre el vínculo entre la descripción y la valorización en el horizonte de un derecho humanista de carácter analógico.

A continuación, abordamos la problemática de una *jus hermenéutica* y su ubicación en el espacio del derecho. Una importante contribución de Mauricio Beuchot al derecho consiste en proporcionarle una visión analógica y hermenéutica. Eso ha permitido generar un modelo de interpretación basado en la proporción, donde la experiencia ocupa un espacio central. Así, desde la práctica hermenéutica analógica aplicada al derecho nos permitirá un soporte para entender ese modelo desde la experiencia que la origina y fertiliza. En nuestra situación nos interesa la experiencia jurídica. Es obvio que la experiencia nos proporciona los fundamentos para entender una actividad cognitiva: un instrumento categorial para caracterizar la realidad.

Aquí nos incumbe la experiencia en tanto praxis concreta, que va a los hechos, la que supone una articulación entre interpretación y transformación, o sea, una interpretación transformadora. En el momento en que concretamos una experiencia analógica en el derecho nos damos cuenta que visualizamos de manera adecuada los acontecimientos y que a través de la experiencia nos percatamos de su verdadera naturaleza y contenido. También la experiencia nos proporciona un conocimiento abarcador, ya que nos permite aproximarnos a una totalidad analógica, es decir no unívoca al estilo positivista, ni equívoca o fragmentaria en la línea relativista. El propio Hans Georg Gadamer señala la importancia de la experiencia en la hermenéutica al relacionarla con la dialéctica y la negatividad. «En consecuencia el objeto con el que se hace una experiencia no puede ser uno cualquiera, sino que tiene que ser tal que con él pueda accederse a un mejor saber, no sólo sobre él sino también sobre aquello que antes se creía saber, esto es, sobre una generalidad.

La negación, en virtud de la cual la experiencia logra esto, es una negación determinada. A esta forma de la experiencia le damos el nombre de dialéctica» (Gadamer: 1988.428). Es decir, la negatividad de la experiencia se observa en la presentación de algunas generalizaciones aparentes, las cuales son desmentidas por la misma experiencia. Es la importancia de la práctica. Por eso, la experiencia es siempre negativa. De ahí la importancia que le asigna el pensador de Heidelberg a Hegel (Gadamer: 1988.429). Así vemos cómo se rescata al filósofo de Stuttgart para la hermenéutica, analogizando la propia dialéctica, ya que en su interior no hay contrarios unívocos, ni saber absoluto, ni síntesis arbitraria. Esa recuperación de la dialéctica hegeliana nos ha proporcionado la llave para recobrar, en algunos casos de manera analógica, el pensamiento marxista. Visto así, la experiencia implica entender una situación, ubicar su verdad en un contexto concreto, comprobar y examinar algo por sí mismo en su vida específica, ir más allá de la simple teorización y formalización, y acceder, como se ha dicho, a una interpretación transformadora. Aquí coinciden Gadamer y Beuchot. Este último señala: «El partir de la experiencia hermenéutica analógica será un apoyo para conocer y comprender dicha hermenéutica desde la experiencia que la funda y la fecunda. Es, en efecto, la experiencia la que nos da las bases para comprender una empresa intelectual: una herramienta conceptual, en este caso. No se partirá de una exposición abstracta y vacía, sino que se pretende partir de una experiencia concreta y que llene de contenido los esquemas en los que se formalizará» (Beuchot: 2008.39). Aquí nuestro autor nos invita a ver el mundo y, en consecuencia, el derecho desde la experiencia hermenéutica.

Al caracterizar la hermenéutica como un saber interpretativo de textos, y al entender el derecho como un texto, nos remite a un concepto de ser humano ligado al entendimiento. De esta forma el derecho se orienta en la frontera de la explicación y la comprensión. Así, el abogado no es un sujeto legalista y normativista como pregona el positivismo, ni un sujeto vinculado a la ficción y a la metáfora como apuesta la posmodernidad, sino un sujeto interpretativo y transformacional que visualiza la justicia y la persona humana en tanto analogado principal.

El derecho es un texto no sólo porque se basa en materiales escritos como es el caso de las constituciones, los decretos, las leyes, las normas, tesis jurisprudenciales y los laudos, sino porque es una acción significativa donde el actor principal es el hombre. A su vez Beuchot replantea, de manera creativa e innovadora, el papel de la experiencia en la hermenéutica. «Hay que tener la capacidad de ponerse en el lugar de los demás, pensar por qué pensó lo que pensó e hizo lo que hizo. Y esto atrae el razonamiento por analogía, la capacidad de analogizar, de ponerse en el lugar del otro. Es, pues, toda una experiencia la hermenéutica. O, por lo menos, lo que más nos ayuda a entrar en el ámbito de la hermenéutica es la experiencia de la vida interpretativa, de la actividad comprensiva. Sin tratar de llegar a la explicación univocista, pero sin derrumbarse en la sola comprensión equívocista, se coloca en el punto medio de la comprensión-explicación, en el grado cero de su escritura, esto es, en el momento en el que se tocan y coinciden, de modo que en ese segmento comprender es explicar y explicar es comprender. Eso es lo que se experimenta en la praxis interpretativa. Es lo que moldea la experiencia hermenéutica» (Beuchot: 2008.41).

De esta forma vemos que es muy conveniente para el derecho la experiencia hermenéutico-analógica. Por otro lado, la experiencia hermenéutica nos permite entender y mirar el derecho como un texto o, dicho de mejor manera, a los actores jurídicos como un dispositivo textual, ya que todo texto implica a un autor, y en el derecho existen intereses económicos donde hay autores económicos que pertenecen a una determinada clase social, así como autores políticos, autores sociales y autores ideológicos. Pero también hay un lector, que también responde a una diversidad de intereses. De esta forma los actores jurídicos no son sólo autores de la ley, de la justicia, de la equidad, sino también son lectores. El ser humano es producto no sólo de las relaciones sociales de producción, sino también de la cultura, la educación, la formación, etc.

Así el derecho no es sólo autor del texto legal, de lo justo y de los enunciados de los juzgadores y los legisladores, también es lector, y el hombre mismo no sólo es creador de la juridicidad en tanto horizonte textual, sino también su lector. Es por eso que la experiencia hermenéutica en el derecho es sumamente innovadora. Beuchot dice: «En ese sentido, el hombre no es sólo autor de las leyes, también es lector de las mismas, intérprete. Mas, para hacer las leyes, tiene que interpretar al hombre, ése es su máximo texto. Y tiene que adaptar o adecuar las leyes al hombre (y no el hombre a las leyes), por eso es también lector, intérprete de las leyes en el sentido de aplicador o adaptador de las mismas a sí mismo. Las leyes son texto, y no autoras ni lectoras. Es el hombre el autor del texto de las leyes, y también el lector o intérprete de las mismas. O es intérprete en los dos casos: como legislador, porque tiene que interpretar la realidad humana que trata de legislar, y como administrador (juez, abogado, etc.), porque tiene que interpretar el sentido de las leyes y su intencionalidad, que es la de servir al hombre» (Beuchot: 2008.42).

Visto así, la hermenéutica analógica de Beuchot nos pone en guardia frente a la idea de experiencia típica de la analítica y del enfoque sistémico, y ante el cuestionamiento de la praxis experiencial de la posmodernidad. Al privilegiar los unívocistas la explicación y los equívocistas la comprensión, Beuchot apuesta por una experiencia donde se conjunte la comprensión y la explicación dando predominio a la comprensión, y tratar de aproximarse a la interpretación transformacional. No se trata de favorecer el control experimental de hechura empírica tal como fue impulsado por el positivismo de Augusto Comte en la primera mitad del siglo XIX (Comte: 1990), Hans Kelsen en la teoría pura del derecho (Kelsen: 1980), el Círculo de Viena en los años treinta y cuarenta del siglo pasado (Ayer: 1977), o como lo ha impulsado Mario Bunge en fechas recientes (Bunge: 2010). Tampoco se trata de caer de bruces ante el anarquismo o dadaísmo epistemológico (Feyerabend: 1975) o ante la posmodernidad filosófica que niega la posibilidad del método. Es claro que la hermenéutica analógica tiende hacia un tipo de saber que no es metodológico de manera reduccionista y dogmática, esto es, basado en la pura evidencia matemática y estadística y en el control algorítmico de las demostraciones. Es decir, se rechaza la experiencia unívocista que hegemoniza el método, caracterizándolo como un conjunto de recetas, las cuales se aplican de manera arbitraria a la realidad. Tampoco acepta la ruta heideggeriana de la negación total del método. Está en la ruta de la *phronesis*, de la prudencia aristotélica, tal como ha sido visualizada por Gadamer que la ubica como el paradigma de la nueva hermenéutica.

La hermenéutica analógica es, pues, una propuesta interesante, la cual tiene que ver con la experiencia y ésta es fundamental para el derecho. Debido a esa cuestión es importante agregar la presencia del pensamiento icónico, de una hermenéutica analógica que nos ayude a entender la importancia de la experiencia no sólo en el derecho, sino en especial en la filosofía, los saberes humanistas y las ciencias sociales.

En lo que sigue, abordaremos la problemática de ubicar, icónicamente, la idea de derecho. Para los positivistas, el derecho tiene por objeto de estudio la normatividad de una sociedad (Kelsen: 1980). En el enfoque sistémico el propósito de la ciencia jurídica es de carácter funcional estructural en tanto intención de destacar las funciones sobre la estructura al interior del sistema social (Luhmann: 2002). Ambos son univocistas y ubican al derecho desde un ángulo legalista, plantean la obediencia al estado, lo divorcian de la ética, son monistas y niegan la analogía para priorizar el legalismo. En el otro extremo se ubica la posmodernidad jurídica, que se caracteriza por encuadrar el derecho en el campo de la ficción, la metáfora y la narratividad (Carty: 1990). En cambio, para Beuchot el derecho tiene un alto contenido ontológico, antropológico, ético y personalista. «El Derecho tiene como naturaleza propia ser el conjunto de facultades y normas que aseguran las garantías de la persona y que la obligan a hacer el bien y a no hacer el mal en la sociedad.

Entre las propiedades del Derecho están sus relaciones, y entre sus relaciones están las que tiene con las ramas de la filosofía, y la principal de ellas es la relación que guarda con la ética, la cual nos remite a la relación que mantiene con la antropología filosófica, pues la ética en ella tiene su fundamento, y la antropología filosófica es ontología aplicada a la persona, por lo que también tiene relación con la ontología. Esto también la conecta con la lógica, la epistemología y la filosofía política» (Beuchot: 2008.114). Es decir, el derecho indaga la intención, voluntad e interés del juzgador, el legislador, el fiscal, el miembro del poder ejecutivo y otros actores, con el propósito de evidenciar no sólo una decisión normativa o judicial, sino visualizar los intereses reales y fácticos al interior de una sociedad. Averiguar ese carácter, es decir, el designio, la intencionalidad, la casualidad, los deseos, la voluntad, el interés y la interpretación de una situación jurídica dada, por parte de este conjunto de sujetos, forma parte de la ocupación de la hermenéutica jurídica, es parte de su cuidado, labor y tarea. He ahí la contribución de la hermenéutica analógica que se distingue de manera radical de los legalismos dogmáticos y de los equívocismos relativistas en los siguientes puntos: el papel asignado a la justicia, la cuestión de la ética, la esfera normativa, los derechos humanos, la *phrónesis* y la ontologicidad.

Por supuesto que hay otros puntos que no podríamos desarrollar en este trabajo, pero al menos abordaremos con algunas pinceladas los ejes anteriormente señalados.

En el caso de la justicia, el propósito del derecho es luchar por su aplicación. La justicia es altamente analógica, puesto que, desde los griegos, y en especial para Aristóteles, había tres modalidades: la legal, la distributiva y la conmutativa. La primera tenía que ver con las leyes y su aplicación correcta en los tribunales; tenía como paradigma la analogía de proporcionalidad cristalizada en la equidad, entendida como lo justo en los hechos. La segunda era la igualdad proporcional en la distribución de valores y bienes; tenía como modelo el correcto reparto de los cargos al interior de una sociedad. Finalmente, la justicia conmutativa, que trataba de la igualdad proporcional en todo tipo de contrataciones e intercambios, y tenía como prototipo la analogía de proporcionalidad aritmética. Tal como vemos, la justicia tiene el modelo de la proporción de la analogía, ya que se ajusta a la correcta medida y ayuda al juez a aplicar la ley al caso concreto buscando el bien de las partes. De esa forma busca el equilibrio adecuado, el movimiento dialéctico entre intereses diversos, con el propósito de enlazar las diferencias en la frontera de su juntura y coincidencia. Para Beuchot: «La finalidad del Derecho es la justicia (por eso antiguamente era el tratado *De iustitia et iure*).

Dado que el Estado tiene que salvaguardar la justicia en la sociedad, tiene que dar leyes justas» (Beuchot: 2008.115). Para los positivistas, lo prioritario es la ley y no importa si es justa o injusta. Ellos son normativistas, formalistas y estatistas; en cambio, los juristas analógicos piensan y actúan según el principio de justicia. A continuación, comentaremos brevemente la cuestión ética.

Los positivistas niegan que pueda existir un enlace entre la moral y el derecho. La ley se aplica al margen de lo moral o inmoral del caso. Para Beuchot, no puede existir un derecho sin ética, ya que su propósito es la búsqueda del bien común. Él señala: «Antes bien, la ética hace que sólo pueda ser derecho el que sea justo, el que vaya a favor del hombre. Si la modernidad desconectó la ética del derecho, ahora hay una fuerte lucha para volver a conectarlos, para que el derecho sea coherente con la ética» (Beuchot: 2010.158). Así vemos que una actitud hermenéutica vincula al derecho con la ética, dado que el derecho no es únicamente ley, sino también principios, valores y virtudes. A su vez trata de la dignidad humana y de la búsqueda de la vida buena. En esa línea es inviable una ciencia del derecho desprovista de todo contenido moral. Ahora comentaremos la temática de las normas.

Éstas se han entendido como un conjunto de reglas, procedimientos y leyes prescritas por una autoridad determinada, el cual implica deberes y derechos orientados a regular racionalmente el comportamiento de los seres humanos en un tejido social. La hermenéutica analógica no desprecia la normatividad de una sociedad, pero invita a construirla al interior de una convivencia democrática, igualitaria y racional donde se hegemonice el consenso y el diálogo, así como la libertad, la igualdad y la fraternidad. Es obvio que el derecho implica criterios normativos dirigidos a la búsqueda del bien, por lo que una de las fuentes que justifican el derecho es que emerja de dentro de un estado de derecho, el cual, bajo un *corpus* normativo establecido por la aprobación colectiva, tenga por finalidad la satisfacción de manera adecuada de sus aspiraciones verdaderas. En ese orden de cosas se cuestiona el legalismo dogmático del determinismo y el nihilismo equivocista de rechazo a toda normatividad. Lo viable es el tratamiento proporcional entre el tejido normativo y los derechos de los seres humanos. Una *jushermenéutica* analógica busca su articulación prudencial.

Una de las grandes contribuciones de la hermenéutica analógica en el campo del derecho se manifiesta en la *phrónesis*. Es una recuperación de la razón práctica aristotélica que se presenta como paradigma de una hermenéutica humanista, ya que supone una decisión judicial sensata y conveniente. La *phrónesis* es analogía y se puede hablar en el derecho de un modelo frónético de la interpretación. Beuchot dice: «En efecto, la *phrónesis* tiene como constitutivo propio el equilibrio, la moderación, la medida, es decir, la proporción, que no es sino la analogía; de modo que la *phrónesis* es propiamente analogía puesta en práctica, hecha vida» (Beuchot: 2007.106). Así nos damos cuenta que, en el caso del derecho, es básico un procedimiento prudencial, de *phrónesis*, el cual nos conduce a una argumentación judicial y legislativa adecuada, ya que se ha configurado un enlace entre la hermenéutica y la analogía, con el propósito de aspirar a un derecho menos autoritario y con mayor presencia de la proporcionalidad. Finalmente comentamos el tema de la ontología. La idea de derecho, para la hermenéutica analógica, radica en priorizar la condición humana sobre el aspecto deóntico. Se trata de darle una importancia primordial a la persona por encima de la instancia normativa. Se podría decir que tiene una alta vocación antropológica, donde lo básico es el modelo de ser humano por parte del juez o legislador, ya que el propósito es alcanzar el bien, la felicidad y lo justo. En todo ello se ve la presencia de la orientación humanista de Beuchot, la cual discurre por el campo de la ontología.

Ya de suyo el derecho, desde un horizonte antropológico, explora la dignidad del ser humano e indaga los requisitos para vivir en la búsqueda de las virtudes en una sociedad.

Así vemos la idea de derecho en Beuchot y nos percatamos de su vocación justa, ética, fonética y ontológica.

CONCLUSIONES

Hemos abordado la situación concreta de la sociedad en tanto escenario real de una filosofía del derecho desde la perspectiva hermenéutica de Mauricio Beuchot. Se ha abordado la centralidad de su conceptografía en tanto punto de partida orientado a construir un derecho de nuevo tipo, idóneo en la época actual caracterizada por la ausencia de valores y símbolos y, sobre todo, en una formación social donde predomina el fundamentalismo estatal y de mercado. Para tal tarea, el desafío no es otro sino edificar un derecho basado en la naturaleza humana donde lo ontológico se encuentre por encima del deber ser. Eso implica ubicar a la ética en un lugar primordial dentro del derecho, así como la axiología, que nos permitirá establecer una nueva valorización del ordenamiento, el sistema y el ámbito de la estructura jurídica. Eso significa el enlace entre un modelo paradigmático de carácter antropológico que nos conduzca a un nuevo modelo de ser humano, distanciado del univocismo normativo y del equívocismo de la ambigüedad.

En ese contexto, la idea que hemos tratado de presentar se relaciona con la posibilidad y realidad de construir una sociedad decente basada en una razón prudencial que pueda servir de plataforma ante la complejidad de un mundo sin criterios ontológicos y amables. Se ha tratado de priorizar el papel de la interpretación sobre la explicación, la razón práctica sobre la razón conceptualista, y el papel de la naturaleza humana en plena época de incertidumbre y penuria. En este orden, la hermenéutica analógica contribuye a generar una comprensión humanista en el período de enfermedades no sólo biológicas, sino esencialmente económica e ideológica.

BIBLIOGRAFÍA

- Atienza, M. (2004): *Cuestiones judiciales*, Fontamara, México.
- Ayer, A. (1977): *El positivismo lógico*, FCE, Madrid.
- Beuchot, M. (1990): *La filosofía social de los pensadores hispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, IMDOSC, México.
- (1995): *Iuspositivismo, iusnaturalismo y derechos humanos*, UNAM, México.
- (2005): *Interculturalidad y derechos humanos, Siglo XXI*, México.
- (2006): *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*, Universidad Santo Tomás, Bogotá.
- (2007): *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, UNAM, México.
- (2008): *Hermenéutica analógica y derecho*, Rubinzal-Culzoni Editores, Argentina.
- (2010): «La hermenéutica analógica, el derecho y los derechos humanos», *Hiperbórea*, año 1, núm. 2, México.
- Bunge, M. (2010): *Las pseudociencias ¡vaya timo!*, Editorial Laetoli, Pamplona.
- Carty, A. (1990): *Post-Modern Law: Enlightenment, Revolution and the Death of Man*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Comte, A. (1990): *La filosofía positiva*, Porrúa, México.
- Feyerabend, P. (1975): *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid.
- Hume, D. (1981): *Tratado sobre la naturaleza humana*, Orbis, Madrid.
- Kelsen, H (1980): *Teoría pura del derecho*, UNAM, México.
- Lipovetsky, G. (1994): *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona.
- Luhmann, N. (2002): *El derecho de la sociedad*, Universidad Iberoamericana, México.
- Moore, G.E. (1997): *Principia Ethica*, UNAM, México.
- Putnam, H. (2004): *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Raz, J. (2004): *Valor, respeto y apego*, Siglo XXI, México.
- Ricoeur, P. (1999): *Lo justo*, Caparrós, Madrid.
- Sidgwick, H. (1974): *The Methods of Ethics*, MacMillan, London.

La fundamentación filosófica de los Derechos Humanos desde la Herme- néutica Analógica

MAGALÍ A. R. ZYSKA

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

INTRODUCCIÓN

En el siguiente ensayo se intentará exponer los presupuestos básicos de la hermenéutica analógica sostenida por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot. Esta misma se ha demostrado como una herramienta crucial a la hora de armonizar dos posturas extremas, es decir aquellos univocismos y equivocismos que pululan en todos los ámbitos de las ciencias sociales e incluso en las ciencias duras. Dentro de su propuesta, los Derechos Humanos son un concepto central que lograrían una postura prudencial, media entre los acalorados debates entre el liberalismo individualista y el comunitarismo particularista.

El presente trabajo se encuadra dentro de una investigación más amplia dirigida hacia la fundamentación de un pluralismo cultural con los Derechos Humanos como guía, no obstante, este trabajo no es más que una primera aproximación a los resultados obtenidos.

En primer lugar, se realiza una introducción a la filosofía del mexicano, a la que se trata de distinguir de las teorías opuestas y mostrar su escaramuza contra aquellas entendidas como posmodernas o relativistas. Estas mismas contribuirían a la disolución de los derechos humanos entendidos como tales, ya que incurren en las mismas consecuencias que su oponente histórico: el positivismo. Al eliminar a la metafísica de la escena y basar todas sus inferencias en una epistemología, los resultados obtenidos no son más que meras construcciones densas, sin fundamentos objetivos, capaces de perdurar frente a los diversos ataques que pueden llegar a sufrir.

Seguidamente, se procede a contrastar algunas críticas que la postura de Beuchot ha recibido junto a otras propuestas teóricas con las cuales podría guardar similitud. En este punto es importante entender cuáles son las piedras angulares del argumento beuchotiano ya que es ahí donde las diferencias se encuentran. Aproximaciones como la democracia deliberativa o el consenso superpuesto ralswiano son posiciones que buscan el mismo objetivo, sin embargo, entrarían en la bolsa del universalismo positivista (salvando las distancias) al eliminar las fundamentaciones trascendentales que le dan sustento a la noción de Derechos Humanos.

Finalmente, luego de lograr dicho contraste se reafirma la importancia de la hermenéutica analógica como una herramienta capaz de dilucidar los conceptos esenciales dentro de cada cultura, posiciones políticas distintas, entre otros opuestos.

UNIVOCISMOS Y EQUIVOCISMOS

Está claro que la hermenéutica analógica nace, entre otras razones, para poder presentarse como una alternativa frente a los distintos univocismos y equivocismos existentes en las ciencias sociales en general. En la filosofía, y por consecuencia, en las fundamentaciones primeras de diversos conceptos políticos como comunidad, democracia, justicia e incluso derechos humanos podemos observar esta tensión entre dos polos, cada vez más alejados uno del otro.

Desde la perspectiva equivocista podemos referirnos a aquel movimiento filosófico conocido como posmodernidad. No es nueva la advertencia sobre su definición, ya que diversos teóricos han tratado de delimitarla y encapsular varios autores dentro de ella (Jameson 1991, Pachón Soto 2010). Sin embargo, podemos entenderla, como lo haría Beuchot y algunos de sus lectores (Romero 2008; Guzmán Toro 2012; Rubio Grundell 2013), como aquella respuesta a la razón ilustrada, a la modernidad nacida de la ciencia «ubicua e indiscutida» que afloró luego de la revolución francesa y se expansión por Europa hacia el resto del mundo. Este afán de respuesta a la ciencia imperante de la modernidad condujo a una posmodernidad relativista, con un cariz irracional gracias al imperativo de los sentimientos y percepciones subjetivas antes que la racionalidad y las aspiraciones metafísicas.

Paradójicamente, este mismo «ataque» a aquellas pretensiones de universalismo cientificista no escapan a la adoración de la tecnología. Al contrario, la tecnocracia y la manipulación de la naturaleza por parte del ser humano se transformó en una herramienta capaz de eliminar todo rastro de limitaciones naturales que significarán un impedimento para el avance del relativismo. Este mismo, en la mayoría de los casos viene acompañado de un nihilismo positivo, donde no existen consideraciones éticas, religiosas o morales, lo que dificulta la detección de posibles peligros para el desarrollo de la vida humana en pos del progreso.

Así todo, según establece Ferraris (2012), estos dos extremos convergen en sus consecuencias. Este autor desarrolla las «tres falacias de la posmodernidad». Nosotros, en la presente ponencia, no serviremos de ellas para asir ambos extremos mencionados en sus consecuencias. La falacia «ser-saber» nos remite a que por el olvido diferencial entre las dimensiones epistemológicas y ontológicas se contrajo el plano ontológico en favor del epistemológico. Filósofos como Vattimo y Rorty han celebrado esta reducción, ya que una suerte de metafísica resultaría en no más que un totalitarismo moderno gracias a categorías similares a las de verdad, objetividad, realidad o naturaleza humana.

El nombre de falacia se le adosa, ya que esta situación destierra la realidad,¹ estableciendo un mundo textualista, puramente discursivo y eso incurriría en un craso error conceptual.

La conclusión derivada de este análisis busca dar cuenta de la contradicción que esto supone, ya que el positivismo cientificista al pregonar aferrarse a una única verdad (la verificable empíricamente y universalmente experiencial) caería en la misma falacia. La negación de la contingencia humana, el cambio político y la diversidad cultural junto a, nuevamente, la negación de la epistemología en pos de una epistemología única, se repite.

La segunda falacia es: «aceptar-aceptar». Según ella, el acertar con la realidad implica una aceptación simple. Es decir, uno se autoconviene de la modificación epistemológica de la realidad y que todo aquello que «es», lo es sólo dentro de una dimensión específica. La intención de esta lectura es emancipadora. La idea radica en liberar a los sujetos de la estructura en la que se encuentran insertos. La libertad radica en poder dilucidar estos campos y escaparlos. Sin embargo, ¿no podríamos decir que el falsacionismo popperiano no tiene un funcionamiento procedimental parecido? De más está decir que hay un mundo de diferencias entre ambos postulados, no obstante, la actitud de ir realizando saltos paradigmáticos, falseando constantemente a la teoría o percepción posterior se ve en ambos casos. Uno podría argumentar que ese es el modo de proceder que ha tenido, y tiene, todo tipo de ciencia desde hace décadas, lo cual es verdad. No obstante, lo que se intenta resaltar es esa misma actitud, no sé logró una ruptura tajante entre ambos postulados, sólo cambiaron sus criterios de exclusión. Es importante aclarar que el primero clama no tener ningún fin en particular, sino sólo ser una descripción de los acontecimientos y una solución a la opresión, mientras que el positivismo tiene sus objetivos, ambiguos como lo pueden ser «el progreso», pero objetivos al fin.

La insaciable necesidad del univocismo de determinar el destino del individuo y, el voraz apetito de encontrar cada vez más rupturas en el (in)dividuo del equivocismo convergen en el desmembramiento del sujeto. Ninguna de las dos posturas lograría obtener una visión integral de los que es un ser humano; la integridad y compleción es una carencia en nuestro mundo de hoy en día.²

¹Se debe comprender que no desaparece la realidad, sino que hay una nueva y radical configuración. Es entendida como una construcción dinámica y constante.

²Carencia que le brinda muchísimo material a psicólogos y pedagogos, pues los jóvenes se encuentran fragmentados.

La tercera falacia es «saber-poder». Esta podría llamarse sí se quiere más foucaultina, ya que se refiere a que toda nuestra organización de saberes y discursos se encuentran estrechamente marcada por los intereses ajenos de poder, el cual ni siquiera tienen un comienzo, un dueño, sino que es parte de un sistema anónimo que nos moldea de acuerdo a los intereses contextuales (Beuchot y Jerés 2015). Posteriormente, Vattimo agregará que todos aquellos impulsos de tomar la verdad, y establecer un dogma redundaría en violencia.

En este punto podríamos decir que ideologías totalitarias y, por ende, unívocistas han ejercido violencia contra la diversidad al establecer universalismos condenables como lo han sido el racismo y el determinismo social estricto. No obstante, la lógica racional instrumental que los potenció está en la base del positivismo y el cientificismo moderno. Esta no es más que la adecuación de los modos de procedimiento a los fines que son aceptados a grandes rasgos y se sobreentiende. Es decir, es una racionalidad que ayuda a discernir entre lo que es útil y lo que no.

Según la filosofía del intelectual moderno promedio, existe una sola autoridad, es decir, la ciencia, concebida como clasificación de hechos y cálculo de probabilidades. La afirmación de que la justicia y la libertad son de por sí mejores que la injusticia y la opresión, no es científicamente verificable y, por lo tanto, resulta inútil (Horkheimer 1973, 20). Estos conceptos bajo esta óptica positivista están tan desprovistos de sentido como la idea de que el helado de crema es más rico que el de agua. Lo que estamos discutiendo en este punto es el nivel de deshumanización que el pensar puede llegar a tener y cuán perjudicial puede ser para aquellos conceptos profundos y cruciales para nuestra civilización como lo son los derechos humanos. Mecanismos esenciales para la democracia como la regla mayoritaria se fundaron en presupuestos básicos simples como la idea de que todo ser humano poseía una conciencia moral, dependía de una convicción.

Es la propia Ilustración y su progresivo avance que la hace caer en una fábula:

Cuanto mayor es la medida en que la propaganda científica hace de la opinión pública un mero instrumento de poderes tenebrosos, tanto más se presenta la opinión pública como un sustituto de la razón. Este aparente triunfo del progreso democrático va devorando la sustancia espiritual que dio sustento a la democracia. (Horkheimer 1973, 24)

Este hilo argumental sólo nos lleva a la conclusión de que este tipo de razón lograría fundamentar cualquier tipo de procedimiento debido a la falta de contenido formal que sus preceptos tienen. La esclavitud podría justificarse «científicamente», entre otras cosas.

Con todo, esta constante racionalización nos lleva a una pérdida de esta misma, es decir, hacia una irracionalidad propia de la posmodernidad. Del otro lado del espectro tenemos un constante estímulo del posmodernismo por parte del modernismo, pero cuyos resultados son los mismos. Si el conocimiento no es más que una marioneta del poder que causa violencia sobre todas las personas al intentar acercarse a una idea de verdad, no hay juicio capaz de ser emitido. Se vuelven a difuminar los principios que vieron nacer a la democracia y a los derechos humanos; no existe manera fehaciente de defenderlos, ya que su fundamentación es nebulosa y varía de sujeto a sujeto. La consecuencia no cambia, sólo se modifica el abordaje. Ambos eliminan la metafísica y se concentran en una epistemología que cercena al ser humano.

DERECHOS HUMANOS DESDE LA PERSPECTIVA ANALÓGICA

El modelo analógico de Beuchot ha sido referido, por él y otros autores, de diversas maneras; pero, aquel que nos parece más adecuado es la idea de prudencia. No obstante, debe entenderse este concepto en su definición aristotélica, donde representa la principal virtud cardinal que modera al resto y permite al ser humanos encontrar el perfecto equilibrio (o más bien acercarse a él) de toda actividad y hábito humano, logrando así aquel famoso «punto medio» que modera los apetitos e impulsos (Beuchot 2000).

La hermenéutica analógica propone un cierre al círculo infinito de la interpretación, y, a la vez, es consciente de la finitud que posee toda elaboración humana. Nuestras costumbres, cultura y entendimiento individual son finitos y determinan un segmento de la interpretación, no son absolutos. De esta manera el recurso lingüístico de la analogía nos permitiría, teniendo en cuenta esas limitaciones, intentar aproximarnos a aquellos conceptos y comportamientos foráneos desde nuestra propia perspectiva buscando similitudes y diferencias. Toda cultura busca algo, desprecia otra cosa y dedica su vida a una actividad, eso nos asimila. Ahora qué elementos ocupan esos espacios puede ser lo variable, pero su razón de ser es la misma.

Las analogías utilizadas son la de atribución y proporcionalidad. La primera consiste en el sentido que se le atribuye o aplica de manera privilegiada a un analogado principal y, de manera menos propia, a cause de él, a los analogados secundarios. Esto forma una jerarquía entre los analogados. No es univocista, sino una interpretación principal que norma y dirige al resto. (Beuchot 2000)

Este estilo de analogía nos resulta crucial, no sólo en materia de Derechos Humanos, sino en diálogos interculturales, en discusiones filosóficas, entre otros temas, ya que nos da una herramienta para comparar y dilucidar mejores o peores elementos sin la necesidad de recurrir a una razón instrumental basada en la utilidad.

Por otro lado, nos encontramos con la analogía de la proporcionalidad, esta trata de recoger todos los sentidos del término principal con mayor igualdad. Lo importante acá es la proporción de sentido existente, los conceptos se asimilan entre sí por una misma semejanza estructural esencial. De esta misma idea se pueden derivar dos tipos más, la propia y la impropia. La primera consta de una estructura relacional que se encuentra fácticamente en ambos, mientras que en la impropia no, sino que es más bien metafórica.

La hermenéutica analógica no sólo se presenta como una nueva forma de entender la interpretación, sino que completa la obligación existente de la argumentación lógica de toda explicación. Se podría esgrimir que es violento no argumentar, imponer una comprensión sin una razón, sin un diálogo en el que el otro no es visto y considerado en su valor propio, en su dignidad y libertad. Es esta misma argumentación lo que nos dará la pauta de la validez de una idea y como sociedad nos ayuda a tomarla o descartarla. Pero ¿cómo se lograría argumentar a favor de una visión específica de la vida si el otro tiene una concepción distinta? ¿Es acaso la solución quedarnos en los moldes individuales sin intentar una suerte de comprensión y comparación? ¿Es eso verdadero respeto? Es decir, ¿la indiferencia debido a la incapacidad de comprensión? La respuesta que esta ponencia sostiene es negativa, por eso la hermenéutica analógica sería aquella herramienta necesaria para poder fusionar los horizontes de ambos puntos de vista, culturas, costumbres e ideas, encontrar puntos en común y potenciarlos desde una posición moralmente densa y no utilitarista.

DERECHOS HUMANOS COMO UNA BASE EN COMÚN

La biblioteca universal dedicada al estudio de los Derechos Humanos (DDHH) es amplísima, sin contar las distintas organizaciones estatales y aquellas no gubernamentales dedicadas a su seguimiento y protección. No obstante, el trabajo de su fundamentación filosófica ha sido muchas veces superflua o menos prioritario que su positivización. Es menester afirmar que su aplicación es crucial, pero ¿se puede aplicar algo ambiguo que no se conoce? La intención de nuestro autor es, no sólo brindar una argumentación filosófica en pos de ellos, sino hacerlo a través de la hermenéutica analógica.

Todo existe debido a alguna razón suficiente de su existencia y el conocimiento de esta razón moldeará nuestra percepción de aquella realidad. Los DDHH variarán según como se analice esta razón.

Mayoritariamente se rechaza la fundamentación en la naturaleza humana y se prefiere basar los DDHH en las necesidades humanas básicas que continuamente vayan surgiendo debido a la dignidad que cada ser humano posee. No obstante, si hay tal dignidad y tales necesidades, lo que ellas están señalando es que hay una naturaleza humana a la que responden y de la que brotan (Beuchot 2002, 14).

Así comienza el argumento esgrimido por el filósofo mexicano, como podemos observar es analógico ya que busca la similitud, por más pequeña que parezca, entre las distintas fundamentaciones. Nuestra premisa entonces para el presente trabajo establece la existencia de una esencia, es decir de una naturaleza humana y todo lo que eso conlleva. Podríamos resumir los grandes argumentos de los DDHH en dos campos distintos, los iuspositivistas y los iusnaturalistas. Los primeros fundamentan los derechos en el acto del legislador racional que positiviza el concepto. Los segundos, por otro lado, los fundamentan en sus elementos pre políticos, anteriores a la positivización; este argumento se asienta en la propia naturaleza humana, las necesidades básicas o en un orden moral superior.³

Mauricio Beuchot se valdrá de un «iusnaturalismo tomista renovado», donde los derechos son considerados inherentes al ser humano dado su propia esencia. Estos mismos están por encima de las leyes positivas, ya que son anteriores. Es gracias a estos que puede uno entender si la positivización llevada a cabo es justa o injusta, significando a su vez una forma de resistencia contra legislación injusta.

Sin embargo, no toda la filosofía descrita por Beuchot es clara. Su intención es flexibilizar la idea de naturaleza humana, volviéndola prudentemente pragmática para su aplicación en casos particulares (he aquí el papel de la analogía). Cabe señalar que no es su intención abandonar la ontología, ni tampoco delimitar una suerte de ontología débil como algunos hermeneutas posmodernos. De hecho, es el aspecto pragmático lo que conduce al analógico.

Más, como veremos, entiendo la naturaleza humana de manera analógica e icónica, es decir, la entiendo -aplicando aquí el pragmatismo al tomismo- de una manera más dinámica (aristotélica) e icónica (peirceana); no como algo totalmente fijo y que debe aplicarse sin discernimientos, sino como algo universal atento a los individuos,

³Beuchot establece una diferencia acá, llamando clásico al iusnaturalismo primeramente mencionado y nuevo al axiológico.

que toma muy en cuenta las circunstancias para su aplicación, que es muy serio con lo particular al aplicar la ley natural o derecho natural que brota de la naturaleza humana. Por eso, en un iusnaturalismo analógico e icónico, la aplicación diferenciada del derecho o la ley a los individuos es fundamental, y requiere de la prudencia y la epiqueya. (Beuchot 2002, 22)

Este argumento beuchotiano fue rebatido en algunos casos dentro del mismo ámbito del iusnaturalismo. El trabajo de Castellano (2004) rechaza la tesis en donde los DDHH coincidirían con la naturaleza de la persona en lugar de con su voluntad ya que sería imposible demostrar que estos son pertenecientes al hombre en cuanto tal. Es decir, acusan que los derechos morales reales que se muestran como homogéneos con una filosofía moral deontológica no tiene en cuenta la génesis ni el desarrollo histórico de los mismos.

No obstante, todo este libro es una defensa a la fundamentación de los DDHH en contra del voluntarismo y el positivismo, es decir, trata de justificar su existencia en algo más que las simples mayorías o una Asamblea Constituyente. Por ende, no se encuentra para nada alejado de la intención de Beuchot. A nuestro parecer la disidencia se encuentra en el matiz liberal que el crítico detecta en Beuchot. De hecho, podría encontrarse algunas similitudes entre las declaraciones de derechos como la de Estados Unidos basada en el derecho natural lockeano, la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano y, la declaración Universal de 1948 con el autor mexicano. Hasta podríamos alegar que, básicamente, la concepción que Beuchot maneja se basa gran parte en este último acuerdo el cual establece que:

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana (...). Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso (...). Proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse. (...) Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros. (Naciones Unidas 1948, 1-2)

Es justamente desde este punto de donde se puede extraer una crítica hacia la elaboración teórica del mexicano. Podría interpretarse en su definición, análisis y estudio sobre los derechos humanos que Beuchot se inclina mayormente hacia un universalismo perdiendo el delicado equilibrio necesario para sostener la postura analógica o de justo medio. Esto se relacionaría mayormente al intento de explicar un concepto de raigambre universalista y de ética liberal

como derechos humanos a la luz del perfeccionismo propio de las teorías clásicas y su idea de virtud sin tener en cuenta las posibles diferencias conceptuales de cada sociedad.

No podemos negar que la tensión existe, ya que, como sostiene Castillo (2004), todo desembocaría en que se justifica, en última instancia, los derechos reconocidos y establecidos por el Estado (o Estados) como los verdaderos Derechos Humanos. Estos luego se tornarían un imperativo social universal fundado en una declaración de igualdad contractual.

Así todo, el carácter fundamental de la propuesta de nuestro filósofo radica en su analogicidad y, con ello, en la capacidad de tomar lo bueno de distintas perspectivas para armonizarlo. Una hermenéutica analógica debería permitir unificar y universalizar, sin desconocer las diferencias y particularidades culturales, en la medida de lo posible. De esta manera, se entienden a los DDHH como unos que no pueden ser completamente positivizados pero con intención de universalidad. Como a su vez, también se aceptan que, aunque en su concepción somos primariamente individuos, puede haber DDHH colectivos, es decir relativos a la cultura (Beuchot 2005). Es la labor del filósofo, la de traducir, enseñar, mediar y hacer dialogar a las culturas para que los reconozcan y valoren.

Una constante en la mayoría de los trabajos del filósofo dominico que podemos encontrar es la contraposición entre dos perspectivas generales y opuestas, el liberalismo y el comunitarismo. El primero buscaría integrar y homogeneizar con la cultura legal e individualista, mientras que el segundo buscaría preservar a las culturas, con riesgos de relativismo. Beuchot busca combinarlas en una preservación de la libertad, pero cuidando y preservando a las culturas minoritarias. Sobre todo, hay que desarrollar los aspectos de igualdad material y fraternidad (esta última dependería de la educación y la sociedad civil).

Un planteo parecido podríamos encontrar en Kymlicka (1998):

However, I do not oppose the idea of «universal and indivisible» human rights. On the contrary, where the larger conditions of ethnocultural justice are met, it is entirely appropriate to demand respect for human rights. Where the relationships between ethnocultural groups are more or less just, indifference to human rights will simply leave the weak vulnerable to the whims of the powerful within their own communities. In this respect, I agree with advocates of human rights, who see such rights as necessary to defend individuals from the abuse of political power. (Kymlicka 1998, 214)

No obstante, dicho autor alega que el impacto que los DDHH pueden llegar a tener va a depender en la medida en la cual otros principios son aplicables, especialmente aquellos relacionados a los derechos colectivos. Incluso más, uno no debería asumir determinantemente que los conflictos necesariamente se dan entre derechos de grupos, religiones, razones lingüísticas o prácticas locales y el individualismo de las normas provenientes de los derechos humanos. El problema principal podría radicar en el contexto y modo en el cual los estándares internacionales son promovidos o impuestos.

En un mundo donde la diversidad impera y concepciones inconmensurables tratan de convivir la deliberación resulta crucial. Es la justificación de las prácticas internas a los distintos grupos culturales, países y costumbres la que debe asumir este rol crucial. La convivencia en la que nuestra propia naturaleza humana nos hace vivir no permite que ningún individuo espere que las prácticas de su grupo cultural sean aceptadas al alegar que forman parte integrante de su identidad (Torbisco Casals 2000). Esto vale también para el juicio de estas prácticas, la argumentación siempre debe estar primera.

Una vez explicado esto alguien podría esgrimir: ¿no sería entonces la respuesta final una suerte de «consenso traslapado» como lo plantea Rawls en su liberalismo político? En el decir de este autor:

Una sociedad democrática moderna se caracteriza no sólo por la pluralidad de doctrinas comprensivas, ya sean religiosas, filosóficas y morales, sino también porque ese conjunto de doctrinas comprensivas razonables es un pluralismo de doctrinas que resultan incompatibles entre sí. Ninguna de estas doctrinas cuenta con el consenso de los ciudadanos en general. Ni tampoco debiéramos suponer que en un futuro previsible una de ella, o alguna otra doctrina razonable, algún día sea suscrita por todos o casi todos los ciudadanos de esa sociedad. El liberalismo político presupone que, en cuanto a propósitos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, aunque incompatibles entre sí, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático. (Rawls 1990, 11)

Esto quiere decir que las personas siempre podrían recurrir al liberalismo político cuando la justicia política está en discusión y ¿por qué no? en cuestiones de DDHH. De esta manera se lograría armonizar la marea de interpretaciones y cosmovisiones existentes en unos pocos conceptos básicos que establecerían una concordia social. Al fin y al cabo, los elementos de justicia conllevan un respeto por los derechos individuales protegidos por los DDHH y, los colectivos, también se verían resguardados bajo el común consenso de la autodeterminación de los pueblos. Siempre y cuando el primer principio de justicia (el de igual libertad) no se vea agraviado.

El problema radicaría en que ya no constituirían criterios universales de juicio que hacen posible una comparación valorativa entre concepciones y culturas. Sino que enunciarían ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política de una sociedad democrática. Son ideas intuitivas, impresas en las instituciones y constituciones democráticas derivadas de un «consenso superpuesto» (Migliore 2002). Este acuerdo pretende ser eminentemente práctico, pragmático y no teórico. La idea principal es que personas con opiniones metafísicas y religiosas distintas puedan coincidir sin dejar de lado sus convicciones.

El punto importante a rescatar es que este acuerdo razonable sería algo más que un simple acuerdo de intereses, ya que todos adhirió desde sus propias convicciones. Podríamos inferir que todas las cosmovisiones razonables convergerían en el respeto de los derechos humanos en general. No obstante, esta coincidencia sería solamente superficial; los acuerdos no se darían en otro plano que en el de la generalidad. Otra consecuencia sería que todas las declaraciones y decisiones tomadas políticamente tendrían nada más que un origen positivista, es decir a fuerza de votación mayoritaria; no habría convicciones que las respaldasen de manera coherente, ya que inconmensurables colisionarían en dicha justificación. Esto mismo es lo que desde el comienzo de la ponencia se intentó evitar y la razón por la cual críticas como la citada niegan la veracidad de las «fundamentaciones» sobre Derechos Humanos.

Frente a todo lo expuesto anteriormente nuestra intención es demostrar que la propuesta de Beuchot podría ser una gran herramienta para superar los problemas encontrados. Las similitudes que podemos encontrar entre el filósofo mexicano y las propuestas liberales o la propia rawlsiana son la pretensión de universalidad y armonía entre presupuestos disímiles. No obstante, los Derechos Humanos provenientes del enfoque de la hermenéutica analógica no serían meras construcciones positivas amenazadas por derechos culturales o de sentir colectivo, sino que metafísica y antropológicamente se encontrarían en el seno de las distintas perspectivas.

Claramente, esto no implicaría que todos los puntos de vista tendrían el mismo valor como pretende la teoría rawlsiana, sino que se verían contrastados entre sí para poder formar la cadena jerárquica de analogados, junto a sus similitudes entendidas desde la analogía de la proporcionalidad. Un completo abandono de la esencia humana, de aquello que nos permite encontrar similitudes entre todos los habitantes del mundo sin importar nuestras diferencias accidentales y aparentes, sería incurrir en catástrofes inminentes, donde solamente la conciencia de un conjunto de países es nuestro respaldo

frente a las violaciones de la dignidad humana. El ser humano es una criatura contingente y, más allá de que tenga en él todas las potencialidades para tener una vida plena, el contexto social en el que nos encontramos y nuestra propia capacidad de libertad, nuestro libre arbitrio puede divagar por los más oscuros senderos, volviendo principios, como la democracia, totalmente pasajeros y hasta anularlos. El universalismo moral y jurídico no pueden defenderse sin un fuerte compromiso con los contenidos normativos de la razón. Es por ello crucial entender que existen cosas buenas en sí mismas que nuestra voluntad no puede modificar. La hermenéutica analógica se abre paso como herramienta para poder dilucidarlas.

Un buen ejemplo es el aportado por Benhabib (2006) es el caso de Garcilaso de la Vega. Este personaje, gracias a su ascendencia mixta andino-europea y su aculturación en dos tradiciones ancestrales (hijo de una princesa Inca y de un conquistador español en 1539) fue capaz de servir como árbitro o mediador entre dos culturas disímiles cuyo contacto había sido abrupto. El encuentro con lo otro, con lo novedoso, ya sean distintas culturas o ideologías políticas, siempre supone un choque fronterizo que muchas veces se vuelve difícil la comprensión de su carácter histórico. Es decir, se suele eliminar que esa otra persona tiene un pasado y un presente, ya que lo novedoso rompe ese continuo. Son estas cosas que nos muestran que no es suficiente el relativismo institucional democrático para decidir qué conjunto de criterios trascendentes a los marcos de referencia debería defenderse sobre otros. A su vez, se puede comprobar la existencia de una tradición de Derechos Humanos como una simbiosis entre diversos principios entendiendo el contexto de estos mismos en América Latina. De hecho, esta hermenéutica trata de aportar este alcance latinoamericano de la mezcla.

In substance the Latin American tradition of human rights reveals a great integrative ideal, aiming toward a comprehensive humanism, a unity of rights, and a synthesis of different currents of thought that elsewhere were in opposition to one another. From its beginnings, it was strongly universalistic in its orientation, founded on the equal dignity of all members of the family. Continuing to build on its origins, it absorbed the political and intellectual currents of republican revolution, and produced a constitutional rights language with a strong devotion to both liberty and equality, a distinctively positive conception of freedom and an emphasis on the relationship of rights and responsibilities. (Carozza 2008, 8-9)

La analogía haría comprender y valorar las culturas en lo que tienen de diferente y también de universal, de modo que puedan integrarse sin violencia a la universalidad mundial.

Habrá elementos a rechazar, pero también otros que incluso se trataría de fomentar en las ajenas o incorporar a las nuestras (Beuchot 2005). Es el diálogo lo que la analogía nos abre, diálogo no sólo para aprender y comunicar sino para criticar. El falso supuesto de la dicotomía insalvable entre los polos del individualismo y el universalismo se ve superado en esta postura intermedia. Lo verdadero viene desde el lado prudencial que cada polo sostiene y lo falso desde su exageración o extremo.

CONCLUSIÓN

A lo largo del texto se presentó una propuesta puramente analógica, un universalismo atento a los particularismos. La existencia de la necesidad de pensar una nueva forma de aceptar o rechazar estilos de vida partiendo de la dignidad de la persona humana como agente moral, y no por criterios de quien juzga o decide es indudable (Guerra Gonzales 2007). A su vez, se debe partir de una noción realista de ser humano aceptando la importancia de lo subjetivo sin dejar de ser consciente de nuestras limitaciones, ya que siempre captaremos una versión parcial de las cosas.

Los Derechos Humanos según Beuchot están radicados en la naturaleza humana. Es por ello que derivar de ellos exigencias éticas no constituye ninguna falacia naturalista. Los Derechos Humanos han estado muy polarizados hacia la libertad, y demasiado ocupados para avanzar en la línea de la  tica y la armonía. Es por ello que autores como el estudiado, entre tantos otros trabajos (incluyendo el presente) buscan despertar la importancia de la fundamentación de dichos derechos para su correcta compresión y posterior aplicación. De esta manera, unos derechos fundamentados en la naturaleza humana y aplicados a la realidad a través de la hermenéutica analógica lograría marcar un norte en el análisis y solución de conflictos humanitarios. Un gran ejemplo de estos son los problemas multiculturales, es por ello que al final de la ponencia se los tomó como ejemplo clarificador de las diferencias existentes y la necesidad de una postura moderada, prudente.

BIBLIOGRAFÍA

- Benhabib, Seyla. 2006. *Las Reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz
- Beuchot, Mauricio. 1993. *Filosofía y Derechos Humanos*. México: Siglo XXI
- y Saldaá Javier. 2000. *Derechos Humanos y Naturaleza Humana*. México: UNAM
- . 2002. *Los Derechos Humanos y su Fundamentación Filosófica*. México: Universidad Iberoamericana
- . 2005. *Interculturalidad y Derechos Humanos*. México: Siglo XXI
- . 2009. *Interculturalidad y derechos humanos*. Siglo XXI: México
- y José Luis Jerez. 2014. *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*. Círculo Hermenéutico: Neuquén.
- Carozza, Paolo. 2008. «They are our Brothers»: The Origins of the Human Rights Tradition in Latin America» en: *Latin America and the International Human Rights Project: Yesterday, Today, And Tomorrow*, Roma, 2 de mayo.
- Castello, Danilo. 2004. *Racionalismo y Derechos Humanos: Sobre la anti-filosofía político-jurídica de la «modernidad»*. Buenos Aires: Marcial Pons.
- Ferraris, Mauricio. 2012. *Manifiesto del nuevo realismo*. Roma-Bari: Laterza
- Guerra González. 2007. Multiculturalismo y Derechos Humanos: Limitar, Tolerar o Fomentar lo diferente». *Andamios* 3 (6): 33-60.
- Guzmán Toro, Fernando. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica y Derechos Humanos*. *Razón y Palabra* 81: 1-10
- Horkheimer, Max. 1973. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Jameson, Fredric. 1991. *Ensayos sobre el posmodernismo*. Buenos Aires: Imago Mundi
- Kymlicka, Will. 1998. *Human Rights and Ethnocultural Justice*. *Reviews of Constitutional Studies* 4 (2): 214-237.
- Migliore, Joaquín. 2002. «Introducción a John Rawls». *Colección* 13: 113-2007.
- Naciones Unidas. 1948. *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Asamblea General. *Ginegra*
- Pachón Soto, Damián. 2012. «Crítica de la Posmodernidad en Rafael Gutiérrez Girardot». *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 32(104): 97-118.
- Rawls, John. 1993. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica
- Romero Marín, Fabio. 2018. «Multiculturalismo e identidad, una mirada desde la hermenéutica analógica». *Perseitas* 6(2): 275-301
- Rubio Grundell, Lucrecia. 2013. «Filosofía política y posmodernidad. De la necesidad de romper con la dicotomía crítica/normatividad». *Astrolabio* 15: 42-52.

La analogía
entre
lo estético
y lo divino

SIXTO J. CASTRO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

A pesar de que muchos discursos sobre el arte (o sobre la belleza, lo sublime o cualquiera de las demás propiedades estéticas) obvian por completo toda referencia a lo religioso, como si arte y religión fuesen compartimentos estancos, a poco que se profundice en el asunto sale a la luz la analogía entre ambos reinos, por muchas razones y en muchos ámbitos. Esta analogía es la que ha hecho posible, por ejemplo, que muchos de los modernos desarrollo de la teoría del arte se hayan hecho siguiendo patrones y teorías tradicionalmente elaborados para lo teológico y lo religioso.¹ Parece evidente que muchos de los conceptos básicos que conforman la teoría moderna del arte son en realidad conceptos teológicos secularizados, que conforman una teología estética que informa la filosofía de muchos teóricos contemporáneos del arte. Estos no se limitan a aplicar analogías y ejemplos religiosos en sus argumentos o a pensar el arte en términos religiosos –como una nueva forma de religación con algún origen, habitualmente inmanente–, sino que se sirven libremente de todo el arsenal de conceptos, teorías y doctrinas teológicas para desarrollar sus teorías del arte. Esto se ve de modo conspicuo en Arthur C. Danto. El título de su principal obra, *La transfiguración del lugar común*, es claro a este respecto.²

La novedad que se puede detectar en los últimos años es que se ha empezado a pensar lo religioso en analogía con lo estético de otra manera, es decir, a partir de las aportaciones kantianas a la teoría estética, que han venido a complementar las propuestas tradicionales de sabor más neoplatónico. Una lectura analógica de ambas realidades, no como espacios estancos accesibles sólo desde una lógica unívoca, ni como territorios confusos en los que lo artístico toma el lugar de lo divino y viceversa, que son el espacio de la equivocidad, nos permite obtener una visión más profunda, y probablemente más adecuada a la realidad, tanto de lo religioso como de lo artístico.

¹A este respecto véanse Sixto J. Castro, *Teología estética*, Salamanca, San Esteban, 2018 y Sixto J. Castro, «Beyond Theological Aesthetics: Aesthetic Theology», *Religions* 13: 311 (2022) <https://doi.org/10.3390/rel13040311>

²Véase Arthur C. Danto, *La transfiguración del lugar común*, Barcelona, Paidós, 2002, y los comentarios de Sixto J. Castro, «Transfiguration/transubstantiation», en *A Companion to Arthur Danto*, Jonathan Gilmore and Lydia Goehr (eds.), Malden and Oxford, Wiley Blackwell, 2022, pp. 232-238.

LA ANALOGÍA ENTRE LAS ARTES Y LA RELIGIÓN

Mucho antes de que Hegel y los románticos alemanes desarrollasen la idea de «la religión del arte», el arte ha sido visto no sólo como un espacio de mediación y de encarnación de la experiencia religiosa, sino como una actividad religiosa él mismo.³ No se trata sólo de que lo que contemporáneamente cae dentro de eso que se ha denominado «el moderno sistema de las artes» haya estado «al servicio» de funciones o finalidades religiosas, sino de que todos esos artefactos, productos y actividades que catalogamos genéricamente como «artes» han sido ellos mismos una manifestación religiosa, en el sentido de un espacio de «religación» con lo divino, se tratase de representaciones sacras o políticas, naturalistas o abstractas, pictóricas o musicales... en virtud de su carácter de imposición de forma sobre la materia informe o de su sensibilización de lo inaccesible por los sentidos, o simplemente de sus elementos estéticos, que se supone que remiten a un espacio en el que la perfección calística existe –su origen trascendente–, más allá de la imperfección en la que habitamos. Este último aspecto ha sido ampliamente desarrollado por la tradición neoplatónica, pero de Kant en adelante ha prosperado a partir de la concepción de las «ideas estéticas» elaborada por el filósofo de Königsberg. En ambos casos –antes y después de Kant, en cada período con sus peculiaridades específicas–, las ideas estéticas –reciban este nombre o el cualquier otro que haga referencia a esa dualidad de representación y representado– que conforman lo que denominamos arte son el espacio privilegiado de sensibilización (lo estético) de lo que no puede sensibilizarse (las ideas, los conceptos, los *lógoi*): son una aparición sensible de lo que no es sensible, y por ello, esas concreciones de lo no sensible en lo sensible han sido consideradas por muchos autores realidades que posibilitan una experiencia contemplativa en el sentido más religioso del término, es decir, como un espacio de religación, de ahí que lo que hoy llamamos lo artístico, como una realidad autónoma, haya sido considerado parte esencial de lo religioso. Este carácter radica en que no se trata tanto de algo que lo religioso se procura para embellecerse o sensibilizarse, un elemento extraño que cumple una función determinada dentro, también, de una estructura extraña a él, que sería lo religioso, sino de una parte constitutiva e imprescindible de cualquier forma de vida religiosa, con sus peculiaridades en cada una de las religiones particulares.

³Gerardus van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty. The Holy in Art*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1963.

No son pocos los estudiosos que sostienen la idea de la unidad primordial entre arte y religión, entre santidad y belleza, entre símbolo y simbolizado, entre lo sagrado y lo profano, una unidad que la misma realización artística pone de manifiesto, si no se la estudia como una realidad unívoca, cerrada sobre sí misma, como modernamente se ha entendido el *dictum* de «el arte por el arte». No comparte esta idea Adorno, para quien el arte es fundamentalmente una forma de protesta contra la dominación, también la religiosa, de modo que no cabe pensar en esa unidad originaria.⁴ Adorno parece intuir que amalgamar ambas realidades es caer en un equivocismo que no favorece ni al arte ni a religión tal como las entendemos actualmente. Pero si aceptamos con él que toda obra de arte remite de algún modo a un espacio «mágico» o sacro, que no puede extirparse sin hacer que el arte mismo llegue a su declive, cabe pensar que todavía pueden pensarse ambas realidades tendiendo puentes analógicos entre ambas.

En efecto, si hacemos una interpretación analógica de arte y religión, en la que no las pensamos ni de manera equívoca, como la misma realidad («la religión del arte»), ni unívocamente, como realidades incomunicables, podemos comprender que siempre hay algo de artístico en lo religioso y siempre algo de religioso en lo artístico. No sólo se trata de que las artes expresen contenidos religiosos o sirvan para comunicarlos, o de que las artes porten ese elemento sagrado que nos remite a un origen que siempre tiene un elemento de *nescio quid* (la inspiración romántica o divina, la posesión, el rapto, la genialidad creadora...). Tampoco se trata de que las religiones traigan *ab extra* un elemento artístico para conformarse o embellecerse, sino de que arte y religión, en el sentido en que las entendemos hoy, como dos realidades separadas, muestran analogías estructurales, que son las que nos permiten realizar esos tránsitos teóricos que facilitan pensar ambas realidades con categorías análogas.

El *Cántico Espiritual* de Juan de la Cruz, el *Officium defunctorum* de Tomás Luis de Victoria o las celdas pintadas por Fra Angélico en el convento de San Marcos de Florencia son entendidos, bajo ciertas descripciones como «arte» y bajo otras como «religión». Unos ubican estas creaciones en el mundo de la religión y otros las colocan en el mundo del arte, quizá como arte religioso o sacro. Según la descripción bajo la que ubiquen estos productos se tiende a considerar que sus creadores son artistas o místicos. Este enfoque es teóricamente interesante, porque hace salir a la luz ciertos rasgos y relaciones. Sin embargo, oculta una serie de hechos, ya que trata ambos fenómenos desde un enfoque univocista. Desde esta, se supone que una cosa sólo puede ser tal cosa

⁴Theodor W. Adorno, «Theses upon Art and Religion Today», *The Kenyon Review* 18, nn. 3-4 (1996) 236-240.

y debe ser abordada desde la única perspectiva metodológica que se considera válida. Con ello se anula la posibilidad de adoptar puntos de vista trascendentales, como es el caso de la hermenéutica analógica, que permite transitar por distintas regiones y conceptos de ser y comprenderlos y categorizarlos de una forma no unívoca. De hecho, esta perspectiva univocista es típica del mundo moderno, que es fundamentalmente un espacio «categórico», en el que las realidades sólo pueden pertenecer a una categoría. La trascendentalidad analógica no se admite de buen grado. Todo se entiende según la descripción dilemática del *aut ... aut*, lo que hace imperativo encontrar una categoría particular dentro de la cual situar cualquier realidad dada. La idea de que algo pueda ser *et...et* no sólo se nos escapa, sino que se considera un fracaso de nuestro sistema de clasificación.⁵

Por el contrario, la perspectiva analógica saca a la luz el hecho de que esas piezas pictóricas, musicales o poéticas habitan en el «entre», es decir, el mundo que abren esos artefactos no se deja atrapar bajo una única descripción y ese mismo hecho nos permite enriquecer esas descripciones vistas hasta ese momento como unívocas. De hecho, las actitudes que se llevan a ciertas piezas de arte son típicamente religiosas (si seguimos la compartimentalización propia del acceso moderno a esas realidades) y a la inversa, la constitución de muchas realidades religiosas es típicamente artística. En ambos casos, ese respeto al aspecto analógico constitutivo de ambas realidades es lo que permite que el mundo en que se ha generado una pieza, y que porta con ella, sea perceptible en su totalidad. La posible belleza de la pieza es tan testimonio de un mundo estético como de un mundo espiritual, y el «entre» que media esos espacios permite también abarcarlos en una unidad superior.

Es necesario hacer aquí una salvedad. Hoy entendemos por religión un género del que cada una de las religiones del mundo es una especie, que habitualmente se estudia en términos de creencias y prácticas diferenciadoras. Sin embargo, la religión que se puede comprender en analogía con las artes no se circunscribe al espacio subjetivo de las creencias o los sentimientos, sino que abarca convicciones políticas, prácticas alimenticias, rituales, festivos, artefactos..., es decir, es parte del espíritu objetivo en el que se institucionalizan las prácticas sociales. Por ello, lo que actualmente llamamos «arte» es un constitutivo indispensable de una forma de vida religiosa. Los iconos religiosos, transformados modernamente en «obras de arte», retienen en cierta forma su mundo y lo hacen visible, aunque sea desde fuera de él.⁶

⁵Véase Sixto J. Castro, «Beyond Theological Aesthetics: Aesthetic Theology», cit.

⁶Cf. Ninian Smart, *The World's Religions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 2ª ed.; Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.

La división en especies de realidades distintas, fruto de esa tensión hacia el univocismo del pensamiento moderno, sólo se plantea de forma natural una vez que se hace posible, por el desarrollo histórico y social, que arte y religión sean vistos como dos ámbitos radicalmente distintos y separados. Tras esa diferenciación radical, el arte asume muchas de las funciones que había desempeñado la religión hasta entonces, y se convierte en un importante elemento a la hora de articular el ethos social e individual. A partir del siglo XVIII, todo un sistema religioso de conceptos, prácticas e instituciones relacionadas con la producción de artefactos es sustituido por otro, el mundo del arte, que ampliará sus límites hasta que sus fronteras se difuminen, de modo que casi cualquier cosa podrá ser considerada bajo la categoría de arte. Nuevas instituciones y disciplinas constituyen este nuevo espacio (historia del arte, museos, crítica de arte, público culto, mercado del arte, la disciplina filosófica de la Estética, etc.), y un nuevo personaje, el artista, dotado de rasgos de originalidad, inspiración, imaginación, creatividad, etc., ausentes en el artesano, pasará a ocupar un lugar central. Del mismo modo, el carácter estético de cualquier artefacto se diferenciará de su uso instrumental. Este hecho permitirá, a través de la progresiva sofisticación de la idea del gusto, identificar la actitud estética con una actitud meramente contemplativa, intelectual y cuasi-sagrada; una contemplación desinteresada que recuerda a la que antes sólo se creía deber a Dios.⁷ De hecho, muchos de los modos de comportamiento que tradicionalmente se asociaban al culto se trasladan al espacio de las Bellas Artes. Es la época en la que surgen nuevos templos (los museos), nuevos sacerdotes (los artistas-genios) y profetas (los teóricos y críticos) y nuevas experiencias cuasi-religiosas. Ahora se procura que los rituales artísticos evoquen espacios carismáticos, y se generan diversas «iglesias», con sus dogmas y herejías en el mundo del arte.

Todo esto se desarrolla en el siglo XIX, el siglo de la apoteosis del Arte, donde las Bellas Artes dejan su lugar al Arte, que se constituye en un reino autónomo espiritual de revelación de verdades inaccesibles a otras disciplinas, evocador del misterio, que acaba por convertirse en una suerte de religión secular, que ofrece identidad, dogmas, cánones, experiencias de trascendencia, y proporciona una cierta salvación intramundana sin exigir compromiso alguno con un credo o una doctrina. El término «obra de arte» toma el lugar de los antiguos «pieza», «escultura», «pintura», etc. y califica

⁷Véanse Larry Shiner, *La invención del arte. Una historia cultural*, Barcelona, Paidós, 2004; Richard Glauser, «Aesthetic Experience in Shaftesbury», *Aristotelian Society Supplementary Volume* 76 (2002) 25-54; Meyer Howard Abrams, «Kant and the Theology of Art», *Notre Dame English Journal* 13 (1981) 75-106.

ahora a artefactos que se independizan de la ocasión específica de su producción o de su propósito original.⁸ El mundo de la vida del artefacto queda eliminado, y la pieza, despojada de cualquier posible aspecto religioso, político, cívico, funcional, etc., se arroja a un espacio donde está rodeada de «obras de arte en general». Queda así subsumida en un entorno puramente artístico en el que su objetivo fundamental no es ser una manifestación de la Belleza divina, sino una apariencia de belleza (con minúscula), concretamente de la belleza que –cada vez más– es sólo asunto del arte. Todo elemento referencial, significativo o que remita a una trascendencia no artística pasa a ser considerado extraño a los objetivos del arte. Sin embargo, la obra de arte procurará su propia trascendencia, una trascendencia inmanente que se abre a las insondables profundidades del espíritu humano, a las fuerzas históricas que actúan en un determinado momento, a cualquier forma de apertura que no implique una religación con lo divino, o al menos con una divinidad trascendente en el sentido tradicional. De este modo, se genera un cierto espacio de equívocidad, en el que el arte pasa a ser un cierto sustituto de la religión, en la medida en que se ve como una forma de espiritualidad aceptable para un mundo o para ciertos sectores sociales que han dejado de lado las religiones tradicionales a partir de las críticas a las que estas han sido sometidas de la modernidad en adelante.⁹

Kristeller afirma que ningún pensador de la antigüedad habría podido ni querido separar la calidad estética de los objetos de su lugar en el mundo. Tampoco se habría intentado utilizar esa cualidad estética como criterio para agrupar objetos similares en una categoría de Bellas Artes, o para convertirlos en una cuestión de interpretación filosófica.¹⁰ Pero el hecho es que ese cambio de conciencia se da mediante la apoteosis de la apreciación estética de los artefactos, para incluirlos en la categoría de obras de arte, que queda conceptuada en el siglo XVIII como la forma suprema de acceso a los artefactos, desligada de su consideración religiosa «pretérita» y de las posibilidades de acceso restringidas de los enfoques científicos.

Una vez consumado este proceso, los teólogos y los intelectuales en general han aceptado esa clasificación de univocidades y en cierto modo han perdido de vista la analogicidad constitutiva de lo artístico y lo religioso. Ahora se considera que las artes son un lugar teológico,

⁸Lydia Goehr, *The Imaginary Museum of Musical Works*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁹Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2003.

¹⁰Paul. O. Kristeller, «The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics part I», *Journal of the History of Ideas*, 12, n. 4 (1951), p. 506.

algo «externo» desde lo que interpretar los datos revelados. Esto sucede de modo especial con el arte moderno, que se crea ya dentro de este paradigma de la diferenciación en el que, no obstante, se mantienen muchas semejanzas, precisamente porque el proceso que ha conducido a esa diferenciación ha partido de una comunidad que puede entenderse perfectamente en términos analógicos. Lo religioso y lo artístico, separados ahora, comparten esa presentación de lo impresentable, revelan lo que no se da a la visión habitual, posibilitan la apertura a lo otro y hacen conciencia que aquello para lo que son no es totalmente comprensible mediante categorías de un univocismo reductor. La analogía que vincula arte y religión es también el modo que ambas tienen de relacionarse con aquello acerca de lo que son.

LA BELLEZA ANALÓGICA

Esta separación entre ambas realidades, que se va ampliando de modo paulatino del siglo XVIII en adelante, hace que la belleza también quede dividida, en un primer momento, y sojuzgada, en un segundo. Tradicionalmente, la belleza, en términos generales, ha sido vista como una propiedad metafísica que es asumida por la divinidad en la teología cristiana. La belleza se considera una propiedad de lo real que refleja la realidad de la divinidad y testimonia su providencia. Es, por ello, una propiedad trascendental que va más allá de la reducción a lo «dado» y permite pensar la realidad en términos analógicos, es decir, en términos de proporciones y atribuciones y también en términos alegóricos, como símbolo visible de lo invisible, y anagóricos, es decir, como un preludio escatológico.

La modernidad cierra estas posibilidades, al vincular la belleza y sus discursos al sentimiento, bajo la idea de gusto. Parte de las razones que llevan a esta reducción son teológicas, a saber, el rechazo del pensamiento reformado a la analogía del ser, en virtud de su concepción dialéctica de lo divino: naturaleza y gracia pertenecen a ámbitos distintos, y nunca se mezclan. La tradición católica, por el contrario, aceptando esta tradición analógica, ha desarrollado una teología de la belleza como un trascendental que acompaña al ser, a lo verdadero y a lo bueno y que, en último término, es una propiedad de lo divino,¹¹ por eso toda belleza puede tomarse en sentido analógico, como un reflejo del sumo analogado que es la belleza de Dios.

¹¹Hay ciertas defensas y apologías del cristianismo que se basan precisamente en la idea de que la belleza es criterio de verdad y en cómo el cristianismo ha colaborado con esta convicción en el arte, la filosofía, etc. Tal es el caso de *El genio del cristianismo o la belleza de la religión cristiana*, de Chateaubriand. Véase Sixto J. Castro, *Sobre la belleza y la risa*, Salamanca, San Esteban, 2015.

De este modo, la belleza, como insiste la tradición neoplatónica, permite atravesar los diversos niveles de ser y remontar hasta el principio de los principios, lo que la dota de un significado religioso que va más allá de la moderna reducción estética de la belleza.

Tanto en la concepción tradicional de la belleza, típicamente neoplatónica, que es la que preside la elaboración de todo el arte premoderno, como, sorprendentemente, en la moderna, hay presencia de esta concepción analógica. En el caso de esta última, su comprensión estética, es decir, de la belleza como una realidad no instrumental, no cognitiva, desinteresada... la convierte en un cierto simulacro de lo divino, que puede abrir a fines trascendentales. Algo así señalaba G. E. Moore, para quien, «suponiendo que no sea obtenible en absoluto ningún bien mayor, la belleza debe (...) considerarse en sí como un bien mayor que la fealdad». Pero si se admite que la existencia de una cosa más bella es mejor en sí que una más fea, tenemos que «incluir en nuestro fin último algo que está más allá de los límites de la existencia humana».¹² Parece entonces que la belleza, incluso después de su reducción estética, mantiene ese resabio metafísico y de apertura analógica a lo divino o, al menos, a algo más allá de la existencia humana. La belleza parece seguir siendo el rostro visible de algo más, que no es reducible a nuestros tratos cotidianos con el mundo. Algo de aquella intuición platónica de que la belleza señala que otro mundo es posible parece seguir latiendo en nuestro modo moderno de estar en el mundo.

De todos modos, esta potencia analógica sólo es una cara del asunto. Lo habitual en el discurso moderno y actual sobre la belleza es pensar que, en cuanto realidad que está en el ojo del que mira, que puede ver bellezas diferentes en distintos momentos, ya no testimonia origen alguno, con lo que la belleza no puede ser interpretada analógicamente, sino que es simplemente una apariencia que carece de realidad «objetiva». La belleza queda reducida a un sentimiento siempre dudoso, por más que se trate de universalizar apelando a una supuesta norma del gusto (Hume) o a las condiciones del sujeto trascendental (Kant). Entendida como se entiende el «sentimiento» en el mundo moderno, la belleza no puede hablar de lo real, sino sólo del individuo que siente. Su potencial metafísico ha desaparecido. Ahora quien se hace cargo de este espacio de revelación (pero ya no trascendente, sino inmanente e intramundana) es lo sublime¹³ que, en el universo kantiano y postkantiano, es lo que nos hace experimentar

¹²G. E. Moore, *Principia Ethica*, México, UNAM, 1983, § 50, pp. 79-80.

¹³Véase Sixto J. Castro, «La sublimación de la belleza», en *Alpha* 53 (2) (2021) 89-100. doi:10.32735/S0718-2201202100053944.

los límites de nuestras capacidades cognitivas y nos abre, en el mejor de los casos, a la dimensión moral irreductible a lo natural, a partir del trabajo que operan las ideas de la razón, que son las que pueden revelarle al sujeto algo sobre sí mismo, es decir, presentar lo que no es presentable de otro modo.¹⁴ Ya no hay revelación de un origen trascendente que podamos pensar en analogía con la belleza creada, sino sólo de un origen inmanente, es decir, el fondo sin fondo de la subjetividad libre y creadora, con su romántica pretensión de infinito y de absoluto. Lo sublime proporciona una trascendencia inmanente, una revelación de las profundidades del espíritu humano (morales, creativas, etc.), pero ya no actúa como un elemento análogo de lo divino. En todo caso genera un espacio de equívocidad en el que lo religioso queda confundido.

LA CUESTIÓN DEL JUICIO

Una última consideración que muestra la analogía existente entre arte y religión es la relativa a los juicios estéticos y religiosos. De Kant en adelante se considera que el juicio de gusto es un espacio de certezas a priori, donde contemplamos la forma pura de nuestro conocimiento, sus mismas condiciones de posibilidad. En este juicio, las facultades cognitivas, en el acto de conocer, renuncian a su objeto y simplemente «contemplan» cómo su estructura parece adaptarse a la comprensión de lo real. En el juicio de gusto, el sujeto toma conciencia de que sus facultades se armonizan a priori con lo real, como revela la contemplación de lo bello, y de que al mismo tiempo son superadas por lo real, como muestra la contemplación de lo sublime. La relación del sujeto con lo que hay pasa a primer plano. Juzgar que la naturaleza es bella, en la filosofía kantiana, es sentir una satisfacción que Susan Neiman interpreta en estos términos casi teológicos: «si yo hubiera hecho el mundo, lo habría hecho así». Y juzgar que la naturaleza es sublime es ser consciente de que hay algo más allá de nuestras capacidades: «por muy grandes que imagine mis poderes creativos, nunca bastarían para hacerlo».¹⁵ Este juicio estético, como el teológico, pone en primer plano la cuestión de que lo real no nos es indiferente, sino que se adapta a nuestras facultades cognoscitivas, que juegan libremente, según el relato kantiano del juicio estético. A esta conclusión llegamos no porque

¹⁴Cf. John Milbank, «Sublimity: The Modern Transcendent», en Regina Schwartz (ed.), *Transcendence: Philosophy, Literature and Theology Approach the Beyond*, London, Routledge, 2004, pp. 211-234; Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1987.

¹⁵Susan Neiman, *Evil in Modern Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2015, p. 83.

nuestros conceptos hayan captado lo real *ut talis*, sino por el carácter frutivo que se deriva del libre juego de las facultades. Aunque el juicio de gusto no es conceptual, tiene todas las condiciones de posibilidad del juicio conceptual, ya que en él intervienen las facultades implicadas en nuestros procesos cognitivos habituales. El libre juego de facultades que constituye la estructura del juicio estético postula que la concordancia, unidad y certeza que se nos niega en el ámbito epistémico es efectivamente un hecho en el ámbito estético. En cierto modo, aunque el propio Kant no desarrollase esta vía, implica una cierta experiencia antepredicativa de confirmación de esa intuición de la conexión entre lo real y nuestro juicio estético de lo real, que no es totalmente traducible en máximas demostrables, pero permite entrever que lo real es fundamentalmente bueno en tanto que placentero. Algo similar se da en el caso del juicio religioso, en el que también se presupone una especie de acuerdo a priori, como si cada quien debiera creer lo que uno cree y participar en la forma de vida en la que uno participa, de modo semejante a como se supone que a cada quien ha de gustarle lo que le gusta a uno, sin que sea posible establecer una base conceptual de obligación para forzar ese juicio. En ambos casos se trata de un juicio en el que la humanidad en general está presente como un único órgano juzgador, lo que implica dejar de lado los propios intereses y prejuicios individuales y asumir en uno mismo los intereses de una humanidad universal y común.

De hecho, los argumentos que intentan «demostrar» la existencia y la realidad de Dios que más éxito han tenido tienen una estructura típicamente estética en el sentido antes mencionado. Tal es el caso del «argumento olvidado» de Peirce,¹⁶ que parte de la contemplación desinteresada que está en la base del juicio estético kantiano. Pero a diferencia de Kant, en quien este juicio se refiere sólo al estado del espíritu del propio sujeto que juzga, en Peirce, ese deambular del pensamiento que observa los fenómenos de un modo libre, desinteresado y casi placentero, estableciendo conexiones y analogías entre ellos, muestra que nuestra inclinación natural, coherente con nuestra experiencia, a creer en Dios es, de hecho, una evidencia de la existencia de Dios. Esta *Erlebnis* religiosa es un tipo elocuente de experiencia estética.

¹⁶C. S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*, Pamplona, Cuadernos del Anuario Filosófico, 1996.

CONCLUSIÓN

La analogía propuesta entre lo religioso y lo estético no implica el abandono de pretensiones trascendentales. Más bien aprovecha el hecho de que los objetos de la experiencia estética son los que están listos para ser comprendidos, pero al tiempo sabotean el proceso de comprensión, como sucede cuando tomamos a Dios como objeto de análisis: cuando parece que ha sido atrapado, nos expulsa. Lo mismo sucede con la obra de arte y con la belleza, que ofrecen resistencia a todo univocismo reductor y al equivocismo disolvente. Esto es lo que hemos aprendido de la tradición apofática: que a Dios no sólo no se le puede representar, sino que ni siquiera se le puede concebir de modo preciso y definitivo. Esta idea es la plantilla que cualquier enfoque apofático aplica al tratar cognitivamente con lo divino: sí, pero no. Conocemos sin conocer. Pensar la obra de arte en términos de resistencia a la conceptualización –pero aun así, como espacio de algún tipo de conocimiento específico– parece una aproximación muy similar a esa forma clásica de aproximarse al Dios de la tradición judeocristiana, que se resiste a ser conceptualizado, el Dios que en apariencia puede ser comprendido, pero que, una vez que ese proceso de comprensión parece haber llegado a su fin, nos expulsa fuera. Se trata de una certeza profundamente arraigada en la tradición teológica. Este hecho dice tanto sobre la naturaleza de Dios como sobre los límites de nuestro conocimiento y las formas adecuadas de abordar la cuestión de lo divino. La teología apofática nos hace conscientes de que la razón es «más pequeña» que la realidad y de que nuestro conocimiento de Dios, sea cual sea, cuando se absolutiza se convierte en un ídolo.

La vía estética renovada, que es la *via pulchritudinis*, pero no sólo, permite aprovechar esa característica de la Estética, desde su fundación, de hacer patente lo que hasta ese momento los filósofos racionalistas consideraban esencialmente oscuro, es decir, el espacio del conocimiento sensible vinculado por Baumgarten a la belleza y a las artes. Como dirá Cioran, «la gran ventaja de Dios es que sobre él se puede pensar cualquier cosa. Cuanto menos concatenas las ideas y te abandonas a la contradicción, tanto más a riesgo estás de acercarte a la verdad. Dios aprovecha las periferias de la lógica».¹⁷ Las periferias son, fundamentalmente, el espacio de la analogía. Y aquí es donde moran la belleza, el arte y la misma divinidad. Tal vez haya llegado el momento de volver a considerar el mundo del arte como un *locus theologicus*: no sólo como un depósito de materiales, sino como un lugar donde puede manifestarse una analogía de lo divino.

¹⁷Emil Ciorán, *Lágrimas y santos*, Madrid, Hermida editores, 2017, p. 55.

Hermenéutica
analógica
bíblica

GEORGE REYES

SEMINARIO TODAS LAS NACIONES

INTRODUCCIÓN

En el contexto occidental, en el cual asistimos hoy a una explosión diversificada de la hermenéutica, en el campo bíblico ha predominado básicamente una hermenéutica, por un lado, racionalista de cuño moderna por muchos años, y, por el otro, irracionalista de cuño posmoderna desde hace relativamente poco tiempo.¹ Ambas hermenéuticas han corrido y corren aun hoy el riesgo de violentar al texto; la primera, por basarse sobre una racionalidad epistemológica unívoca y rigorista, propia de los cientificismos y positivimos, y sin mayor conciencia de la insoslayable subjetividad del intérprete y sus limitaciones intelectivas, y de la naturaleza ontológica del texto sagrado;² la segunda, por basarse sobre una racionalidad epistemológica opuesta a la anterior: equívoca y débil que tiende a sobredimensionar al intérprete/transductor y, por tanto, el lado subjetivo de toda interpretación, y a renunciar a toda seriedad del conocimiento. La racionalidad primera admite una sola interpretación y a las demás considera falsas; la segunda, en cambio, admite algo más cuestionable que manifiesta hoy un verdadero cambio de paradigma epistemológico y desafía al moderno, generando consecuentemente un caos teológico/doctrinal: que todas o casi todas las interpretaciones son válidas.

El predominio que tiene hoy especialmente la racionalidad epistemológica posmoderna ha redundado en Occidente en un impase epistemológico y hermenéutico.³

¹Sin embargo, esta exégesis última, al igual que la primera, era ya predominante incluso mucho antes de la patristica oriental contexto también en el cual tuvo supremacía. Ahora bien, hablo de comprensión y explicación del texto porque en todo acto cognitivo, que tiene como fin captar el sentido de un texto, ambas se fusionan dialécticamente, aunque no sean sinónimas; Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, trad. Graciela Monges Nicolau (México, D.F.: Siglo XXI, 2006): 13, 83-100. Por eso es que en la hermenéutica (ciencia humanística) ya no hay necesidad de esa dualidad promovida por W. Dilthey (1833-1911): comprensión como propia de las ciencias humanísticas y explicación como propia de las ciencias experimentales; hay que recordar que el paradigma moderno negaba racionalidad a todas aquellas aproximaciones gnoseológicas que no se acomodaban a los principios epistémicos y metodológicos de las ciencias experimentales.

²Es lo que Hans-Georg Gadamer ha bautizado como «historia efectual»: el influjo poderoso de la propia situacionalidad histórica y finitud de las que nadie puede sustraerse en la hermenéutica; ver George Reyes, «El problema hermenéutico de la historia efectual en la interpretación del texto», *Integralidad* 8/19 (mayo 2015): 16-22. Aunque no existe una definición única de epistemología, en este ensayo la entendemos como marco teórico de conocimiento o comprensión de las vías de acceso al saber dentro de un campo científico determinado.

³Cp. Hernando Barrios Tao, «Racionalidades emergentes y texto bíblico; hacia nuevas sendas en la interpretación», *Theológica Xaveriana* Vol. 57, No. 163 (julio-septiembre 2007): 371-498. Recuérdese que parte de tal impase es que la racionalidad epistemológica unívoca está en declive gracias, según piensan algunos, a los nuevos conocimientos generados en los recientes años, aunque sigue practicándose en determinados círculos hermenéuticos unilateral, o integradamente con la metodología analógica.

Un impase que nos exige de una fundamentación epistemológica⁴ que contribuya no sólo a equilibrar analógicamente la exégesis, sino también a evitar en ella los escollos que entrañan las epistemologías unívocas y equívocas extremas; esto es que el texto sea sometido y violentado en su contenido y naturaleza por operar la exégesis con base a una epistemología hermenéutica racionalista severa que a la postre puede conducir a errores exegéticos y teológicos;⁵ o con base a una epistemología débil que, por renunciar a un uso inteligente de la razón y olvidar que es posible alcanzar un grado suficiente de objetividad, se vuelva disparatada y aun anarquista y escéptica que puede también conducir a errores. Tal es el caso de muchos hermeneutas de la actualidad que, elevándose por encima de la Comunidad transductora por excelencia, ya no aspiran a objetividad ni mucho menos verdad teológica alguna.

El propósito de este ensayo es continuar la exploración de la epistemología analógica,⁶ que considero puede servir para una configuración teórica de la hermenéutica analógica bíblica que ayude a salir del impase epistemológico y hermenéutico que nos circunda, para un mejor uso y comprensión del texto. Así, pues, comienzo con una descripción a grandes rasgos del escenario epistemológico hermenéutico occidental contemporáneo particularmente latinoamericano en general, haciendo un recorrido sobre todo por los extremos viciosos; continúo con una descripción de la epistemología analógica también a grandes rasgos; finalizo resumiendo el aporte de esta racionalidad que nos permitirá (esperamos), por primera, vez una configuración teórica inicial de la hermenéutica analógica bíblica.

⁴Se sabe que el interés por teorizar se generaliza cuando hay ya señales de crisis frente a un cambio de paradigma; ver Carmen Chaves Tesser, «Introducción: El debate teórico actual», en José Luis Gómez-Martínez, *Más allá de la pos-modernidad: El discurso antropológico y su praxis en la cultura iberoamericana* (Madrid: Miletto Ediciones): 9-10.

⁵Tales como la fragmentación del texto mediante el uso de metodologías crítico-científicas excesivamente racionalistas y, frecuentemente, sin la mirada no sólo de la fe, naturaleza del texto y la piedad, sino también la Comunidad de Fe transductora (interpretadora) por excelencia. Este descuido a la postre tiende a conducir a perspectivas cuestionables tanto teológicas —incluyendo bibliológicas— como teórico-hermenéuticas por anular la Tradición interpretativa de dicha Comunidad.

⁶He procurado esta exploración en dos ensayos más: «Verdad y racionalidad hermenéutica analógica: Exploraciones e implicaciones para la interpretación del texto bíblico», *Kairós* 45 (julio-diciembre 2009): 81-108; «Analogía e hermenéutica: Em busca de uma epistemologia analógica para o texto narrativo bíblico e sua teologia», *Perspectiva Teológica* 43/120 (maio-agosto 2011): 227-248.

Este ensayo es, pues, teórico-filosófico;⁷ es, además, explorativo y revisable, lo cual quiere decir que le faltará todavía por trabajarse y explicarse mejor,⁸ y por aplicarse más ampliamente de lo ya realizado al texto sagrado de tal modo que verifique cada vez mejor lo fértil de la teoría.⁹

PANORAMA EPISTEMOLÓGICO HERMENÉUTICO FUNDACIONALISTA Y POSFUNDACIONALISTA EN LATINOAMÉRICA

En la hermenéutica occidental, sostiene Mauricio Beuchot,¹⁰ han convivido a través del tiempo dos modelos epistemológicos básicos y extremos en contraposición.¹¹ Los resumiré a continuación, no sin riesgo de simplificación, generalización e incluso exageración, todo por querer hablar de predominio y darme a entender mejor.

⁷Ya de suyo en la hermenéutica y la epistemología se da esa dualidad de teoría y praxis. Aunque su fin principal es la teoría y la conceptualización, ambas obtienen de esa dualidad lo que les dará la practicidad; incluso la epistemología científica nunca es hecha desde un estado de contemplación; José Antonio Noriega Méndez y Claudia Gutiérrez Millán, *Introducción a la epistemología para psicólogos* (México, D.F.: Plaza y Valdés, S.A. de C.V., 1995): 17, 23. Se notará, además, que el movimiento de este ensayo va del polo filosófico al bíblico porque lo que realmente se intenta es explorar la contribución del elemento filosófico a la hermenéutica bíblica, pues esta posee también un rango filosófico que le permite dialogar mesuradamente con tal elemento; ver Paul Ricoeur, «Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica», en François Bovon y Grégoire Rouiller, eds., *Exégesis: Problemas de método y ejercicios de lectura*, trad. J.S. Croatto (Buenos Aires: Aurora, 1978): 263-277.

⁸Para lo cual es necesaria la clave que permite crecer a toda teoría y que carecemos aquí: la crítica y autocrítica constructiva que detecte sus fallas internas, de coherencia y de consistencia.

⁹Es que ciertamente, además de precisarse un trabajo aparte, nuestro interés aquí está primordialmente en configurar la teoría en relación al texto bíblico; he trabajado una modesta aplicación de la analogía en la exégesis del Antiguo Testamento que espera su publicación. Por otro lado, la hermenéutica analógica en general está no sólo en proceso de construcción, sino también aplicándose hasta la fecha mayormente a otros campos del saber tales como el psicoanálisis, la historia, el derecho; sin embargo, el lector puede consultar la breve y única incursión que conozco hasta el momento en la exégesis bíblica por otro autor, en Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005): 111-113. Por otro lado, nuestra propuesta se sirve de manera esencial, crítica y diferenciada en muchos aspectos de las reflexiones hermenéutica-analógicas del mexicano Mauricio Beuchot; la razón es porque es él quien hasta la fecha en el campo secular ha contribuido en esta área de la hermenéutica analógica más que ningún otro erudito contemporáneo y vivo, si bien Gadamer y Ricoeur fueron heraldos de la misma. De ahí que no se trate de una simple dependencia sobre un sólo autor, si esta fuese la impresión.

¹⁰En *Compendio de hermenéutica analógica* (México, D.F.: Editorial Torres Asociados, 2007): 11-50.

¹¹Sin embargo, también el modelo analógico, de un modo u otro, habría corrido paralelamente a los dos mencionados, aunque disminuye y se pierde en la modernidad; así Beuchot, *Perfiles esenciales*: 91-102. En otra de sus obras *Compendio*: 20-27, 33; *Posmodernidad, hermenéutica y analogía* (México, D. F.: Universidad Intercontinental, 1996): 35 Beuchot considera que, aunque de un modo periférico, en los últimos años este ha estado presente en algunos pequeños sectores de la epistemología, como en los poetas (Octavio Paz) y pensadores románticos y en la hermenéutica de Paul Ricoeur y, a mi modo de ver, en la de Gadamer, con su énfasis en la «prudencia», si bien Ricoeur, arguye Beuchot, se habría de quedar muy corto. Por eso, Beuchot (en *Perfiles esenciales*: 11-12) considera que la hermenéutica ha estado asociada a la sutileza: capacidad de traspasar el sentido superficial y de discernir más de un sentido; por eso, hablar hoy de analogía en la hermenéutica no es nada nuevo, sino sólo su revaloración frente al univocismo y al equivocismo extremo contemporáneo.

Uno de ellos es el univocista. Este modelo es el modelo moderno clásico, considerado hegemónico hasta hace poco, con pretensiones rigoristas, de científicidad, de exhaustividad y de objetividad tanto del intérprete/transductor/científico como del objeto del saber, el texto. Según Sotolongo Codina y Delgado Díaz,¹² es a partir de la Modernidad que el sujeto se apropiaría de la racionalidad. Así, continúan estos autores,¹³ la racionalidad en esta época llegaría a comprenderse no como un orden objetivo del mundo —o inmanente a él, como en la antigüedad occidental, o proporcionada por la obra de un Creador divino, como en la cristiandad de la Edad Media—, sino como el ejercicio de una facultad propia del ser humano convertido en sujeto que le proporcionaría de la herramienta que lo capacitaría para la adquisición del saber: la razón. Consecuentemente, abundan estos autores,¹⁴ se iría configurando un modelo epistemológico distinto que indicaría cómo el ser humano concebía el camino a la obtención del saber verdadero y sustituiría al modelo de «la unidad macro-microcosmos», esto es, el de la relación bipolar sujeto de saber-objeto a ser conocido. Este modelo emergente fue tratado desde dos posiciones epistemológicas extremas: las objetivantes (gnoseologizantes) que privilegiaban al objeto en su relación con el sujeto, y las subjetivantes (fenomenologizantes) que privilegiaban al sujeto en su relación con el objeto.¹⁵

Desde posiciones objetivantes, el ideal de este modelo en la hermenéutica era y es la univocidad o el absolutismo absoluto propio de los científicismos (formales o empíricos) y positivimos modernos; esto es, una sola interpretación de la verdad como válida porque es clara (sin opacidad) y distinta, transparente (pura, sin contaminación), exacta (en la lógica de la identidad), exhaustiva y ubicua, es decir, idéntica-en-todos-los-sujetos-alrededor-del mundo;¹⁶ por ende, la interpretación de la verdad —pensada como desconectada del sujeto— correspondería, exacta y totalmente, a la inherente del objeto interpretado que es la del autor por medio del texto.¹⁷

¹²«Epistemología de segundo orden», en Pedro L. Sotolongo Codina y Carlos J. Delgado Díaz, *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* (s. d. e., 2006): 48, <<http://www.clasco.org.ar/biblioteca>>. Como diré más adelante, este modelo ya estaría presente mucho antes de la Modernidad.

¹³*Ibid.*

¹⁴*Ibid.*: 49.

¹⁵*Ibid.*:50.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷*Ibid.*; George Reyes, «Verdad y racionalidad hermenéutica analógica: Exploración e implicaciones para la interpretación del texto bíblico», *Kairós* 45 (julio-diciembre 2009): 81-108. Así, la noción de verdad en la figura epistemológica moderna era de una «verdad por correspondencia»; esta noción privilegia lo que quiso decir el autor, pero desatiende el ángulo subjetivo (pero controlado o sujetado) de la verdad, incluso bíblica,

Siendo así, la verdad trasciende nítida y objetivamente su contexto y es transferible con exactitud. Para la epistemología unívoca un enunciado y una interpretación son significativos, si se pueden verificar empíricamente, no conceptualmente, porque entonces tal verificación sería analítica, o tautológica que nada tendría que ver con la realidad.¹⁸ Sin embargo,

pronto se vio que ese criterio de significado era un enunciado inverificable empíricamente (y además tautológicamente), por lo que él mismo carecía de significado. De esta manera, se veía que muchos de los enunciados de la ciencia misma eran inverificables y tenían que ser puestos en entredicho. Como es sabido, y según lo expone Hempel en un célebre artículo, el criterio de significado recibió incontables modificaciones, ajustes y parches. Pero todo resultó inútil... Wittgenstein mismo combatió ese criterio de significado en su época posterior al *Tractatus*, y lo mismo Popper... Así, decir que sólo es significativo y correctamente interpretable lo que tiene verificación empírica, es eso mismo inverificable empíricamente porque ya de suyo, con ese criterio enunciado universalmente, resulta de hecho y aun en principio (para una mente finita) inverificable él mismo. Y no sólo es inverificable sino que tampoco es unívoco; pierde esa univocidad pretendida y, a la postre, cae en lo equívoco. Los extremos se tocan.¹⁹

Como se ve, pues, la epistemología univocista extrema se autorrefuta hasta resultar imposible paradójicamente. Pese a su contribución al saber científico y tecnológico, su ideal es inalcanzable, ya que sería conocer como conoce sólo Dios. Además, en la exégesis bíblica reduce al texto sagrado a un objeto de la lógica racional y académica implacable, desprovista muchas veces de la luz de la fe y del Espíritu, o inconsciente de la necesidad de que en tal tarea ambos recursos piadosos son determinantes; por esa sola vía ningún ser humano es capaz de comprenderlo perfecta y totalmente, aun si pudiese generar alguna interpretación válida. Este ideal estaría presente en Platón, quien se burlaría del hermeneuta que interpretaba los poemas homéricos en sentido alegórico o equívoco en

que es parte de la propuesta que tiene que ver con la naturaleza analógico-hermenéutica; ver Reyes, «Verdad y racionalidad: 81-88, contra Sotolongo Codina y Delgado Díaz, «La epistemología»: 50-63, quienes, desde posiciones subjetivantes (fenomenologizantes), la subjetivizan posmodernamente, si bien reconocen la intersubjetividad del intérprete y del investigador social; sin embargo, siguiendo a Nietzsche, hoy ha experimentado una mutación extrema, pues se la tiende a interpretar como una ilusión antropológica que intenta dar sentido a lo «real», o como una metáfora que ha olvidado su propia condición ilusoria; ver Jacques Derrida, *La diferencia*, trad. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS <<http://www.philosophia.cl>>.

¹⁸Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación* (México, D.F.: Editorial Itaca, 2000): 45.

¹⁹*Ibid.*:45-46 cp. *Posmodernidad*: 35-39. Wittgenstein era filósofo positivista, pero decepcionado de las ideas rigoristas o científicistas y por no alcanzar cierta exactitud u objetividad, comenzó a buscar, al igual que Heidegger, una salida de la univocidad y una entrada a la analogía; infelizmente, llegó a un equivocismo extremoso.

vez del literal o unívoco.²⁰ En la época patristica de oro (siglos III, IV), este ideal estaría viviente en la escuela exegética de Antioquía que privilegiaba la interpretación literal del texto y rehuía de la alegórica, simbólica o espiritual de la escuela rival de Alejandría (siglos III, IV).²¹ En la escolástica, el Renacimiento e Ilustración este ideal continuaría presente, por ejemplo, en Schleiermacher (1768-1834) —en cuanto hermeneuta positivista—, y en los Reformadores.²²

Y en el contexto más contemporáneo (siglo XX) en la filosofía analítica, el estructuralismo y la hermenéutica filosófica y positivista secular de Apel, Habermas, Eco, Carnap, Quine, Betti, Stuart Mill y otros;²³ en el contexto bíblico contemporáneo se podría mencionar, entre otros, a Hirsch y los manuales de hermenéutica incluso hispanoamericanos clásicos influidos por la epistemología analítica. No obstante, desde aproximadamente finales del siglo XX, este modelo ha venido experimentando una crisis, declive y proceso de mutación frente al embate del equivocista y analógico que vienen configurándose como otras vías de acceso al saber; todo esto, en la medida en que el ser humano va comprendiéndose de otra manera al involucrarse en procesos cognitivos de su época.²⁴

²⁰Si bien usaba los mitos por medio de los cuales se acercaría a la analogía; Beuchot, *Perfiles esenciales*: 92. Cabría recordar aquí que la univocidad está representada por el sentido literal y la equivocidad por el alegórico.

²¹Berthold Altaner, *Patrología*, trad. Eusebio Cuevas y Ursicino Domínguez-del Val (Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1962): 191-192. Sin embargo, ambas escuelas se traslapaban, pues había padres antioqueños que practicaban el alegorismo alejandrino y neoalejandrino, y viceversa; Ramón Trevijano, *Patrología* (Madrid: BAC, 2004): 163-249. Lo mismo sucedería en la Edad Media, en Occidente. La interpretación alejandrina sería llevada al extremo y fuera de la ortodoxia por parte de Orígenes, razón por la cual habría de ser anatematizado y anatematizadas sus enseñanzas.

²²Beuchot, *Perfiles esenciales*: 94-96; Anthony Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co. 2009): 126-133, 153-161.

²³Beuchot, *Compendio*: 19, 29; *Perfiles esenciales*: 22, 96-97; *Posmodernidad*: 36-39. La epistemología de la filosofía analítica ha sido acusada de haber querido imponer un sólo método para hacer ciencia, privilegiando lo común y la mismidad del discurso. Irónicamente, de esta misma corriente analítica habría de salir una línea de académicos influyentes que propician hoy una epistemología posanalítica pluralista, anarquista posmoderna, tales como Feyerabend, Foucault, Derrida, Vattimo y Rorty. Por eso es posible hablar ya de una época posanalítica o neopragmática; Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005): 290-323.

²⁴Beuchot, *Posmodernidad*: 15-33; José Rubén Sanabria, «Filosofía y hermenéutica», en José Rubén Sanabria y Mauricio Beuchot, *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1997): 25-86; Paul Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, trad. J. B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981): 45-48; ídem, *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*, trad. P. Corona (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000): 73-76; Sotolongo Codina y Delgado Díaz, «La epistemología»: 52-57, resumen las mutaciones, tales como el estatuto del sujeto y la noción de «verdad».

El modelo equivocista es el modelo epistemológico —si todavía podría considerarse como tal— que también ha recorrido la historia hasta elevarse hoy como el modelo imperante;²⁵ siendo así, está en el centro de la fragmentación, diversidad y disensión de la sociedad, cultura y corrientes filosóficas posmodernas.²⁶ Repitiéndolo, este modelo es propio de las tendencias hermenéuticas contemporáneas mayoritarias con su práctica de una hermenéutica *light* opuesta a la razón y a la epistemología dura; son las que ya no aspiran a ninguna rigurosidad, objetividad ni verdad textual, por basarse desproporcionalmente en la intuición, la experiencia y, en suma, en el lector que lee para sí mismo y el transductor que interpreta para otros.²⁷

En la hermenéutica filosófica posmoderna radical —entre cuyos teóricos sobresalen Derrida, Foucault, Rorty, Lyotard, Vattimo y otros hermeneutas, incluyendo bíblicos latinoamericanos— la oposición a la razón suele ir de la mano con una presuposición deconstructivamente escéptica; esta es que la interpretación es tarea metafórica, infinita y postergada, puesto que es imposible interpretar y entender algo, ya que en el fondo de todo no hay nada original que interpretar ni entender en los textos ni nunca es posible hablar de interpretación verdadera alguna.

²⁵Esta epistemología nos ha llegado hasta hoy (siglo XXI) representada en la interpretación alegórica, simbólica o espiritual y en el predominio de la subjetividad de la escuela de Alejandría, con Orígenes (185-254 d. C) a la cabeza quien lo habría de degradar; pasa por la hermenéutica romántica de Schleiermacher de las primeras décadas del siglo XIX, cuando el romanticismo surge en reacción contra el racionalismo-empirismo de la Ilustración.

²⁶Beuchot, en *Posmodernidad*: 12-14, provee una breve descripción de esta cultura ambigua y difícil de definir, cuya característica esencial es su rechazo a la razón y epistemología ilustrada, y el relativismo y transvaloración de los valores y la moral; en las páginas 9-12, de esa misma obra anterior, Beuchot hace un breve mapeo de las diversas corrientes filosóficas posmodernas entre las que se encuentra la que ahora me estoy refiriendo: aquella que sigue el pensamiento propiamente posmoderno heredado de F. Nietzsche (1844-1900), célebre filósofo alemán, «maestro de la sospecha» y de gran influencia en el pensamiento contemporáneo, quien, sospechando de la mentalidad moderna, rechazaría la razón (y los diversos actos del intelecto) como «voluntad de poder perversa»: una colección de fuerzas que luchan entre sí para asegurarse la dominación; ver su obra *Voluntad de poder*; trad. Anibal Froufe (Madrid: Editorial EDAF, S.A., 2000); *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 1998); *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 1997); Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, trad. C. Revilla (Buenos Aires: Paidós, 2002); Giuliano Campioni y Gerardo Martínez Cristerna, *Nietzsche hoy: una propuesta filosófica al futuro* (México, D.F.: Ediciones Hombre y Mundo S.A. de C.V., 2009).

²⁷Especialmente en contextos pastorales se podría verificar lo observado con el uso frecuente, consciente o no, de una hermenéutica que tiende tanto a desembocar frecuentemente en la más cruda alegorización, ideologización y, en suma, incorrecta lectura del texto como a desdeñar la lectura de «mentalidad de resolver problemas» (la exegético-crítica) y a favorecer la «formativa» (la intuitiva y experiencial); lo ilustra bien el consejo de una profesora protestante, quien, después de criticar la lectura primera, decía a la audiencia: «...No se preocupen, si ustedes no entienden los textos; preocupense de que ellos les hablen». ¿No se deberá también a ello el caos teológico que impera hoy en el contexto Protestante?

Como Beuchot²⁸ bien observa, esta hermenéutica profesa un nihilismo nietzscheano, puesto que sus teóricos:

toman de la experiencia estética de la modernidad la presencia de una subjetividad descentrada, liberada de todas las limitaciones del conocimiento y la actividad intencional o finalizada, desgajada ahora de los imperativos del trabajo y de la utilidad. En nombre de esta subjetividad rechazan la racionalidad de la modernidad. Reclaman las pulsiones espontáneas de la imaginación y de la afectividad..., y las oponen a la razón...como algo poético y dionisiaco...Profesan una suerte de anarquismo. Denuncian la razón instrumental y por causa de ella se oponen a la razón en cuanto tal. En su lugar queda desenmascarada la voluntad de poder, el hedonismo y el cinismo.

Es que, según esta mentalidad, no sólo se interpreta interpretaciones —las que deben a la vez interpretarse—, sino que también el lenguaje considerado otrora mediador existencial de la experiencia hermenéutica y el medio por el cual se expresa la razón, se le ha viciado y vaciado de significado —concepto o sentido, referencial o asunto al que remite; y ahora ha dejado de ser considerado tecnología (que le sirve a la ciencia, la filosofía, el pensamiento) y se lo ha convertido en signo de identidad cultural y significativo o signo metafórico y canal de comunicación y de acceso a un significado, pero ambiguo, camuflado y en constante postergación puesto que nunca puede ser fijado.²⁹ Un ejemplo de esta filosofía hermenéutico-lingüística perversa es Derrida, pensador francés de la diferencia; este filósofo ha conservado el aspecto destructor del programa hermenéutico de Heidegger y ha acuñado el neologismo *diferancia* (*différance*) para señalar con esa «a» el movimiento histórico y de época del ser de la diferencia ontológica.³⁰

²⁸En, *Posmodernidad*: 10-11 cp. Mauricio Beuchot, «Hermenéutica débil y hermenéutica analógica: Compendio de presentación», en Mauricio Beuchot, Gianni Vattimo y Ambrosio Velasco Gómez, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil* (México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006):11-15; José Rubén Sanabria, «Analogía y hermenéutica», en José Rubén Sanabria y José Ma. Mardones (comps.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1997):95-96.

²⁹Es ambiguo y camuflado, pero sólo cuando el lenguaje tiene algo original que comunicar que no siempre lo tiene. Una razón de esa ambigüedad es porque, entre otras cosas, el lenguaje está lejos de ser instrumento para informar sobre algún mundo ya conocido, pero sí para encubrir y excluir lo que difiere, y sugerir sólo ausencia, pues no hay lenguaje autorreferente, sino metafórico o equívoco (Nietzsche y Derrida); esto quiere decir que no hay correspondencia exacta entre lenguaje y realidad porque el primero no espejea a la segunda como considera la filosofía analítica del lenguaje a la que quizás también la hermenéutica bíblica habrá estado acostumbrada y aun la ontología hermenéutica (Heidegger; Gadamer; Bultmann y otros); Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje*: 171-289, 303-313; Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, trad. A. Falcón (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003); J. R. Sanabria, «Filosofía y hermenéutica», en J. R. Sanabria y M. Beuchot (comps.), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1997): 53-55; Gómez-Martínez, *Más allá de la pos-modernidad*: 16-17.

³⁰Ver Beuchot, *Posmodernidad*: 20.

El significado, según Derrida, permanece postergado para siempre por el juego de la *diferancia* con la que a la vez hay que entender la «diferencia» (*différence*) supuesta entre el signo, el sentido y el aplazamiento infinito de este; esto es porque a medida en que el lector/transductor capta algo del significado de las palabras — que pueden ser símbolos metafóricos y el significado mismo de una metáfora— estas ya pertenecen a otro contexto y, por lo tanto, han cambiado su significado, resultando imposible de fijarle uno.³¹ Derrida piensa, opina Chaves Tesser, que hay que tratar de llegar a un significado que explique el texto dentro de las reglas de un contexto determinado por el propio lector y su espacio en el tiempo y que, consecuentemente, no hay un significado verdadero, un centro fijo, sino uno que cambia o se pospone conforme a la situación del lector, la lectura o el texto.³² Es, pues, al fin de cuentas, la deconstrucción nihilista nietzscheana total que nos recuerda no la permanencia plena arrobadora en el ser, sino la ausencia angustiante y la imposibilidad de poseer a plenitud hasta el sentido ontológico, es decir, aquella ilusión de permanecer indefinidamente en el ser.³³ ¡Qué tal!

Indudablemente, la aparición en la hermenéutica occidental de esa fuerte dosis de irracionalismo de vuelo existencialista nihilista se debe a lo anterior.³⁴ Tal irracionalismo privilegia unilateralmente, por decir algo, un filosofar que sobrevalora la imaginación, intuición, afirmación del deseo y afectividad; además, proclama la bancarrota del acceso objetivo al saber, del conocimiento y de los otrora fundamentos racionales absolutos (metarrelatos) y criterios que han servido y pueden todavía servir para distinguir entre la verdad y la falsedad de las teorías filosóficas y otras.³⁵ Por eso, en la condición posmoderna occidental la argumentación ya no tiene más lugar, sino sólo la narración efímera y contingente, sin pretensiones de universalidad ni de verdad.³⁶

³¹J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver (Barcelona: Anthropos, 1989): 383-401; *La diferencia*.

³²Carmen Chavez Tesser, «Introducción», en Gómez-Martínez, *Más allá de la pos-modernidad*: 16.

³³Mauricio Beuchot, «Hermenéutica y metafísica», en Sanabria y Beuchot (comps.), *Algunas perspectivas*: 15-17.

³⁴Beuchot, *Posmodernidad*: 13-14.

³⁵*Ibid.* cp. José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo: El desafío del fragmento* (Santander: Sal Terrea, 1998).

³⁶*Ibid.*, cp. J. F. Lyotard, *La condición posmoderna: Informe sobre el saber*, trad. Mariano Antolín Rato (Buenos Aires: Editorial R.E.I., 1991).

De la epistemología y la lógica se ha pasado, pues, a la estética, retórica, poética, lo dionisiaco, el hedonismo y el devaneo total en que la ciencia está en entredicho así como también la democracia y las filosofías que prometían liberación en pro de una libertad ilusoria.³⁷

Es así como la posepistemología y su subjetivismo pretenden suplantar la epistemología dura de la edad moderna, la filosofía analítica y las hermenéuticas de esa naturaleza que, repitiéndolo, en sus ansias de mismidad defendían un pensamiento científico y un acceso objetivista al saber, y un significado único, exhaustivo, puro, claro y literal detrás de los signos del texto; en otras palabras, la epistemología hermenéutica débil y equívoca no sólo busca hoy suplantar la epistemología hermenéutica unívoca, sino también, por lo mismo, configurar una ontología débil nihilista no fundamentada en estructuras rígidas —tales como esencias, naturalezas y causas—, oponiéndose así a las cosificaciones que haría la ontología moderna occidental.³⁸

Aunque la posepistemología en mención habría traído ciertos beneficios a favor de la hermenéutica textual bíblica,³⁹ no se debe ser calculador; esto es porque su subjetivismo, escepticismo y nihilismo perverso han conducido a otro callejón sin salida: el de la equivocidad extrema, reconocido por sus propios teóricos (por ej.: Vattimo, Lyotard y Gadamer).⁴⁰ De este modo, no sería exagerado afirmar que hasta en contextos bíblicos se han propiciado tendencias hermenéuticas anárquicas y violentas; como ya lo he observado, se privilegia

³⁷*Ibid.* Sin embargo, el discurso poético no en todos los casos puede ser considerado un devaneo posmoderno total; ver George Reyes, «Prólogo», en George Reyes y Graciela Fernández, eds., *Nuestra voz* (Antología poética del grupo de poesía Tu Voz; Buenos Aires: Editorial Tersites, 2015): 9-18 cp. Umberto Eco, *La definición del arte*, trad. R. de la Iglesia (Barcelona: Ediciones Destino, 2001): 14-15.

³⁸Ricoeur, *Hermeneutics*: 45-48; Beuchot, *Posmodernidad*: 36-39; Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?* trad. Antoni Martínez Riu (Barcelona: Herder, 2008): 155-159.

³⁹Por ejemplo, señalar los callejones sin salida de la epistemología moderna tales como la excesiva objetivación del sujeto (intérprete) que no añade nada nuevo a la realidad que se indaga, pues, según esta epistemología, este se limita a reflejar las propiedades de esa realidad que indaga; en mi trabajo inédito, «Naturaleza del texto narrativo», he señalado ese aporte (y otros) que rescata el rol colaborativo del lector en el acto y proceso de interpretación, como piensa U. Eco (*The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington, USA: Indiana University Press, 1984): 3-43), pero de un modo analógico, a fin de evitar que sea bipolar: objetivante o subjetivante, al estilo de la epistemología moderna y posmoderna radical.

⁴⁰Cp. H.C.F. Mansilla, «Aspectos socio-políticos del relativismo desde Friedrich Nietzsche hasta la escuela de Frankfurt», *Analogía filosófica* 2 (julio-diciembre 2008): 37-42. De ahí que algunos hermeneutas hayan procurado refugiarse en la hermenéutica y en la circularidad hermenéutica (contextualizadora), en términos razonable, prudencial, plausible y verosímil; es el caso de, por ejemplo, Schleiermacher, Gadamer y, en Latinoamérica, J. L. Segundo. Pero fallan, según entiendo, porque, al desatender, entre otras cosas, la Tradición de fe y teológica de la Iglesia, y la analogía —excepto Gadamer, con su énfasis en la prudencia—, vuelven equivocista a la hermenéutica y, en Latinoamérica, con fuerte sabor ideológico político en su afán de contextualizar el texto y hasta al mismo Dios.

una interpretación débil y del propio transductor, y hostil al rigor epistemológico en aras de la edificación espiritual (ontologización) que, aunque la correcta hace mucha falta y es imprescindible en la pastoral, descuida el respeto por el texto y la fidelidad a su contenido, y que la hermenéutica occidental, incluso la configurada a la luz de la fe, la piedad, del Espíritu y de la Iglesia, es una tarea equilibradamente filosófico-cognoscitiva y comprensivo-explicativa. Al rehuir del rigor epistemológico balanceado se rompe totalmente con el orden de la razón, suponiéndose que existe solamente un tipo de racionalidad —el de la Ilustración— y que ni la fuerte en su exigencia interna, pero moderada —en cuanto a sus pretensiones de fundamentación y de abarcamiento— es necesaria para la hermenéutica y la reflexión sobre la fe; no es de extrañar que frecuentemente haya desidia, falta de promoción, por un acto y proceso hermenéutico/exegético intelectual analógico con el cual se pueda entender con algún grado de objetividad lo suficientemente la intención comunicativa del texto y del autor.⁴¹

El precio pagado por las tendencias hermenéuticas en mención muchas veces ha sido una hermenéutica que descuida la ética al ser indiferente hasta del equilibrio prudencial o de la analogía práctica (*phronesis*). De ahí que muchas veces la hermenéutica se haya hoy dispersado en el equivocismo y frecuentemente en la interpretación privada anárquica, asignando al texto significados múltiples y particulares —que bien, en muchos casos, pueden verse como añadiduras o sustracciones irresponsables a la verdad del texto— y diluyendo a la misma hermenéutica como tarea intelectual. No es suficiente basar el acto y proceso de interpretación en la sola experiencia, intuición personal, sin ningún esfuerzo a la vez por limitar y sospechar de las propias interpretaciones ni por verificarlas ni por recuperar hasta donde sea posible la intención comunicativa del autor, mediante un diálogo con él, el intérprete/transductor y el texto.

⁴¹Desde su inicio, la crítica literaria consideraba que la meta del análisis del texto era llegar a la «intención del autor», es decir, a lo que el autor quería comunicar mediante su obra; no se separaba el autor del texto ni se distinguía, por ejemplo, entre autor y escritor. Sin embargo, con la entrada al posmodernismo, a partir de la primera mitad del siglo XX, ya no se piensa que tal meta sea llegar a esa intención, sino sólo a la estructura del texto; por tal razón, en el análisis literario se la tiende a postergar y también a negársele su naturaleza trascendente, todo lo cual habría de llevar finalmente a una declaración de la muerte del autor; ver Roland Barthes, «La muerte del autor», 1 de mayo de 2015, <http://www.cubaliteraria.cu/revista/laletradelescriba/n51/articulo-4.html>; Ricoeur, *Teoría*: 38-57, si bien él es más moderado. Ya que la hermenéutica bíblica no ha estado inmune a esta manera de pensar, hay quienes defienden la valía de esa intención y clarifican lo que por ella se entiende; ver Anthony Thiselton *Hermeneutics: An Introduction* (Grand Rapids, USA: Eerdmans Pub. Co., 2009): 24-34; George Reyes, «La intención autoral del texto II: Hacia una teoría literaria balanceada y ética», 2015, Ensayo <<http://www.georgereyesensayistica.com>>.

La epistemología unívoca era y es todavía un paradigma totalizador, dominador, monolítico, objetivista y de amplia estrechez en nexo indudable con el racionalismo desmesurado; el equivocista es lo contrario: pluralista, abierto, subjetivista y anarquista, en nexo estrecho con el irracionalismo nietzscheano y, por ende, propulsor de interpretaciones múltiples, frecuentemente particulares, arbitrarias, relativistas y caóticas. Es así como este paradigma posepistemológico lleva a la comprensión y a la hermenéutica, entendida otrora como epistemología,⁴² a la bancarrota, trivialidad o inutilidad ya que, si todas las interpretaciones son válidas, ninguna lo será, en definitiva. Es así, en suma, cómo en su marcha hacia un nihilismo hermenéutico, este paradigma desafía hasta las posibilidades universales cognoscitivas univocistas, ya que, además, revela una nueva ontología que exalta la ambigüedad, la fragmentación, el relativismo, el caos, en la que el ser no es nada en sí mismo más que lenguaje e interpretación.⁴³

Apremia, entonces, que, en cada saber, tal como el hermenéutico bíblico, se acuda hoy a esa epistemología intermedia entre la univocidad y la equivocidad. Esta epistemología es la analógica medieval del significado.

EPISTEMOLOGÍA ANALÓGICA MEDIEVAL DEL SIGNIFICADO

La posepistemología y sus presupuestos están influyendo cada vez más con mayor fuerza en nuestro contexto socio-cultural y hermenéutico occidental contemporáneo. ¿Habrá alguna alternativa epistemológica más viable que pueda ayudar a equilibrar el acto y proceso hermenéutico bíblico, sin desacralizar la hermenéutica? ¿Y liberar así este acto y proceso del univocismo y equivocismo imposibles al darle al texto, autor y lector —real, de carne y hueso, y operable— la proporción debida?⁴⁴

⁴²Es esta presuposición de la hermenéutica entendida como epistemología y método la que cuestiona ya Heidegger y posteriormente tanto Gadamer, en su conocida obra *Verdad y método*, como Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. Jesús Fernández Zulaica (Madrid: Cátedra, 1983): 287-322. Es por eso que ya se podría hablar como lo he hecho de una posepistemología.

⁴³Ver una discusión al respecto en la que el ser (ontología y humanismo moderno) está siendo atacado, en Beuchot, *Posmodernidad*: 89-97; Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*: 155-159; Julio Paulo Tavares Zabatiero, «O Sujeito da ação: Construindo o referencial teórico da teologia prática», *Práxis* 5 (março, 2004): 94-96; Ernesto Javier Martínez Arenas, «Metafísica, ontología y hermenéutica», Enrique Luján Salazar, comp., *Interpretación, analogía y realidad* (Aguascalientes, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2004): 27-34.

⁴⁴El vocablo griego es «analogía» cuyo significado amplio es proporción, lo cual supone una relación del entendimiento que concibe un ente en relación a otro; ver una breve reseña del uso de este término en María del Carmen Platas Pacheco, «La analogía como método de predicación jurídica a la luz de la tradición clásica», en Luján Salazar, comp., *Interpretación*: 85, nota 1. Por otro lado, en la hermenéutica analógica texto, autor y lector (intérprete) convergen en la interpretación-comprensión y juegan un rol determinante.

Los teóricos de la hermenéutica responden estas interrogantes positivamente. Y hablan de una epistemología antigua que ha sobrevivido hasta hoy silenciosamente al lado de la univocista moderna y la equívocista posmoderna. Esta epistemología es la analógica, recurso filosófico medieval del significado, relacionada mayormente con la lógica y filosofía del lenguaje.⁴⁵ Ella puede prestar un servicio oportuno e inteligente a la hermenéutica bíblica occidental frente no sólo al equívocismo, sino también al univocismo extremo que sobrevive todavía;⁴⁶ esto es porque, como esperamos verlo más adelante, la analogía se coloca en el punto intermedio entre ambos extremos, evitando el monolitismo univocista y el caos equívocista occidentales.⁴⁷ En palabras de Beuchot:⁴⁸

Creemos que la postulación de la analogía es lo único que podrá salvar del monolitismo y del caos...Ya de suyo la hermenéutica parece tender a un analogismo sano que evite esos extremos. Es la posición ya anunciada por Aristóteles (tan tomado en cuenta por Ricoeur para establecer la importancia de la analogía, en su obra *La metáfora viva*) y que fue desarrollada por toda una tradición...Es una línea de pensamiento que podrá evitar la bancarrota epistemológica que nos amenaza como reacción al positivismo cientificista antes reinante.

La analogía se origina en la filosofía griega con los geniales pitagóricos.⁴⁹ Y a través de los neoplatónicos llega a la época Patrística occidental, la Alta Edad Media y la Edad Media Madura, contextos en los que sería teorizada y usada intensamente, privilegiándose la de proporción, muchas veces la de atribución y en otras combinándose a ambas como sería lo mejor.⁵⁰ Sin lugar a dudas, opina Mortensen,⁵¹ sería Santo Tomás de Aquino (1225-1274) —el principal representante de la escolástica medieval occidental— quien en la Edad Media Madura,

⁴⁵Cf. Mauricio Beuchot, «Actualidad de la tradición filosófica medieval. El caso de la doctrina de la analogía», en Idelfonso Murillo, ed., *Actualidad de la tradición filosófica* (Madrid: Ediciones Diálogo Filosófico/Publicaciones Claretianas, 2010); John R. Mortensen, *Understanding St. Thomas on analogy* (Lexington, USA: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012).

⁴⁶Otros hablarían de una contribución a la ontología hermenéutica, y a la política y cultura; Dora Elvira García González, *Hermenéutica analógica, política y cultura* (México, D.F.: Editorial Ducere, 2001); ver también la bibliografía en la nota 43.

⁴⁷Beuchot, *Posmodernidad*: 35-45.

⁴⁸*Ibid.*:45.

⁴⁹Ver José Rubén Sanabria, «Analogía y hermenéutica», en José Rubén Sanabria y José María Mardones, *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1997): 50; Beuchot, «Actualidad»: 128, citando a Ph. Sectetan, *L'analogie* (París. PUF, 1984): 19-50.

⁵⁰Beuchot, «Actualidad»: 29-31, 125-132 cp. *Posmodernidad*: 35-36; *Perfiles esenciales*: 91-102; *Compendio*: 22.

⁵¹En *Understanding*: 1 cp. Sanabria, «Analogía»: 68-71.

habría de dar más cabida a la analogía a tal punto que llegaría a ser la clave de todo su sistema.⁵² Santo Tomás comienza hablando de una analogía que es la menos propia, la cual tiende más a univocidad, pues en ella es mucha la semejanza y poca la diferencia. La llama «analogía según el ser y no según la intención» (*secundum esse et non secundum intentionem*). Es decir, los analogados son distintos según la realidad, pero no según el concepto (que es la intención de la mente). También la llama «analogía física», entendiendo por ello que no es analogía lógica. Además, dado que las cosas que son análogas de esta manera pertenecen al mismo género lógico, también la llama «analogía casi género» (*analogia prope genus*).⁵³

Sin embargo, opina Beuchot,⁵⁴ Aquino también retomaría de Aristóteles la analogía de atribución y proporción, las dos caras esenciales de la analogía.⁵⁵

La de atribución (que viene de los platónicos) ya era llamada así por Avicena, a través del cual llega a Tomás. Contiene un analogado principal, al que se atribuye el término de manera más propia. Los otros son analogados secundarios o menores, y el término análogo se les atribuye por participación del primero de todos ellos. La analogía de atribución puede ser extrínseca o intrínseca.

⁵²Otros que la usaron en esta misma edad fueron San Buenaventura, San Alberto Magno (maestro de Santo Tomás) y el dominico Eckhart, quien privilegiaría a la más platónica: la de «atribución». En la época posmedieval del Renacimiento la analogía sería usada por los seguidores de Aquino, quienes la sistematizarían mejor y la revitalizarían, tales como Cayetano (Tomás de Vio), Francisco Suárez, Vico y algunos románticos. En las dos épocas que anteceden, la analogía fue usada en la obra Pseudo-Dionisio (Patrística) y por el traductor de esta obra Juan Escoto (Alta Edad Media). En la baja escolástica y en el barroco la analogía tuvo poca o nada de importancia, razón por la cual no habría de entrar en la filosofía moderna, ya no escolástica, en la que el univocismo es notable; Beuchot, «Actualidad»:2-15; Sanabria, «Analogía»:71-74; ver un recorrido más completo sobre la genealogía de la analogía, en José Miguel Gamba, *La analogía en general: Síntesis tomista de Santiago Ramírez* (Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2002):19-74. Aunque todo este breve recuento histórico de la analogía se queda prácticamente en la época posmedieval pues ella es originaria de la Edad Media, recordar que ha llegado hasta la nuestra, pero ya con poca fuerza que precisa reactivársela nuevamente hoy.

⁵³Beuchot, «Actualidad»: 6-7.

⁵⁴*Ibid.*:132-133, citando a Sto. Tomás, *De veritate*, q.9.a.7, ad 2; Sanabria, «Analogía»:70-71.

⁵⁵«Se ha visto que Tomás», argumenta Beuchot («Actualidad»: 125), «al principio (*Comentario a las Sentencias*) usa más la analogía de atribución; pero después (*De veritate*) prefiere la de proporcionalidad; y luego vuelve a la de atribución, pero de manera diferente, esto es, a través de la doctrina de la participación. Es decir, llega a combinar y compaginar las dos»; por otro lado, en su análisis de doce textos originales del Aquinate (un derivado de Aquino), Mortensen (*Understanding*: 83-133) alude esencialmente a estas mismas clases de analogías, pero su interpretación de las mismas es reducido al campo teológico (el ser de Dios, el Padre) y ontológico (el ser humano), y, refiriéndose a la analogía de proporcionalidad «propia» (literal) e «impropia (metafórica)», señala que, aunque hay ciertas evidencias que Aquino hizo tal división, lo más probable es que no lo haya hecho.

A la extrínseca Tomás la llama «según la intención pero no según el ser» (*secundum intentionem et non secundum esse*). En ella la forma análoga sólo tiene ser en el analogado principal, los otros sólo se dicen tales, pero no lo son en realidad. La de atribución intrínseca es llamada por él «según la intención y según el ser» (*secundum intentionem et secundum esse*), porque la forma análoga se encuentra intrínsecamente no sólo en el analogado principal, sino también en los analogados menores, pero de manera diversa. Por otro lado, la analogía de proporcionalidad puede ser propia o impropia. La propia es una proporción de proporciones; por ejemplo, la razón es al hombre lo que el instinto al animal. La impropia o metafórica es la que se basa en alguna semejanza de acción o de efecto, como en la risa es al hombre lo que las flores al prado, y así entendemos la metáfora «el prado ríe».⁵⁶

Más claramente, en lo que nos interesa, esos dos tipos de analogía desean colocarse en el punto intermedio de dos modos: (1) por atribución y (2) por proporción.⁵⁷ El primer modo establece cierta jerarquía respecto al adjetivo que se le atribuye a un sustantivo determinado; por ejemplo, cuando al organismo humano se le atribuye primariamente el adjetivo «sano» para significar que una persona está sana. Esta condición de salud, sin embargo, puede atribuirse también al alimento, la medicina, al ambiente e, incluso, a la amistad; en tales casos, esas atribuciones son secundarias y, por ende, impropias. De ahí que se pueda establecer la jerarquización siguiente que va descendiendo desde la atribución más propia hacia la menos: la salud es atribuida con mayor propiedad al organismo humano, razón por la cual viene a ser el analogado principal; si bien con menos propiedad, se le atribuye al alimento, y menos a la medicina, y menos al ambiente, y mucho menos a la amistad, convirtiéndose así en analogados secundarios. Aunque la atribución es válida en los últimos casos —en el de los analogados secundarios—, en unos lo es más que en otros, pero muy cerca de lo igual o lo unívoco.⁵⁸ Así, pues, el adjetivo «sano» sólo conviene intrínsecamente al analogado principal; a los demás, les conviene sólo por denominación extrínseca.

⁵⁶Beuchot, «Actualidad»: 132-133.

⁵⁷En lo que sigue me apoyo en lo esencial, en Beuchot, *Tratado*: 35-63, 97-135; Compendio: 40-41; *Perfiles*: 25-28, 49-54; *Hermenéutica analógica y sociedad* (México, D.F.: Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A.C, 2012): 13-26; Beuchot, Vattimo y Velasco Gómez, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*: 11-20; Mortensen, *Understanding*: 83-133; Sanabria, «Analogía»: 76-104; Gamba, *La analogía en general*: 95-168; Luján Salazar, comp., *Interpretación*. Así que no cito las fuentes.

⁵⁸La univocidad, vale recordar, es lo que se dice de un conjunto de cosas en un sentido idéntico; por ej., «hombre», «mortal» se dice de todos los hombres por igual y no cabe la diversidad. La equivocidad, en cambio, es la significación diferente de un término respecto de todos sus significados, o lo que se dice de un conjunto de cosas en un sentido diverso: por ej., «gato» se puede decir, entre otras cosas, del animal y de la herramienta de carro.

Por eso el nombre análogo no tiene en realidad un significado común a todos los analogados; entre ellos hay sólo unidad relacional o, hermenéuticamente hablando, un significado principal, el más propio y adecuado, y otros secundarios, menos propios y adecuados, y hasta falsos. No se trata, cabe aclarar, de una interpretación única, sino de una principal que norma a las demás que son válidas en alguna medida, excepto a las erróneas. Y, cabe aclarar, esto es también factible en algún asunto hermenéutico importante en la exégesis de un texto y no sólo en la interpretación de su contenido.

El segundo modo establece relaciones de igualdad o semejanza entre las porciones a , $b = a'$, b' , pese a que son diferentes. Y esas partes pueden ser literales o propias como al decirse: «(a) El instinto (b) es al animal, (a') lo que la razón (b') al humano». En cada una de las porciones anteriores, el sentido es semejante o unívoco, no hay diferencia. Pero estas relaciones pueden ser también de forma metafórica o impropia como al decirse: «(a) La risa (b) es al hombre, (a') lo que las flores (b') son al jardín»; en esta analogía se entiende que lo que la metáfora de las partes a' y b' quiere decir es que «el jardín ríe» —produce un efecto poético de alegría—, pero el sentido es diferente entre sus dos partes principales, ya que obviamente el jardín ríe en forma diferente al hombre o al humano. Si notamos bien, es esta analogía impropia la que se acerca a la equívocidad, ya que la predicación la recibe de forma metafórica, no literal como en la analogía literal-propia; de ahí su impropiedad, pues lo que significa es más diferente que hasta raya en lo equívoco.

Al recibir literalmente la predicación (lo que se dice), la analogía de proporción propia es la principal, porque todos los analogados participan intrínsecamente del significado del término común, con sus diferencias proporcionales; sin embargo, no hay un analogado principal ni secundarios, tampoco igualdad completa, sino proporcional; hay que notar, con todo, que en la analogía de proporción metafórico-impropia, al igual que en la literal-propia, hay semejanza, porción de igualdad, pese al predominio de lo diferente en ella. Así, mientras que en la analogía de atribución las interpretaciones se relacionaban con una principal, en la de proporción se relacionan unas con otras mediante eso común que van transmitiéndose y conservando dentro del margen que evita que caigan en la disparidad.

Los dos modos anteriores en que la analogía establece relaciones permiten ver que ella posee un lado literal, objetivo o unívoco y otro metafórico, subjetivo o equívoco. Ellos permiten ver, además, que ciertamente la analogía resalta lo diverso, lo fragmentario, lo intersubjetivo, lo equívoco de la epistemología equívocista

posmoderna,⁵⁹ pero a la vez resalta lo idéntico, lo unitario, lo semejante, lo unívoco de la epistemología univocista moderna. Es así como la analogía o, mejor, el significado —sentido, argumento, alternativas sobre un asunto hermenéutico controversial— analógico de un texto se coloca en el punto intermedio entre la equivocidad y la univocidad, al decir lo que dice de un conjunto de cosas en parte idéntico y en parte distinto un poco más, admitiendo un rango de variabilidad. De ahí que la analogía sea igualdad proporcional y mediadora entre extremos, no completamente equívoca ni unívoca, aun cuando participe de lo equívoco y unívoco. Por eso, a la hermenéutica analógica se la puede ver como teoría y ejercicio de la interpretación equilibrada.

CONTRIBUCIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA ANALÓGICA A UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA BÍBLICA

Podríamos afirmar que la contribución de la epistemología analógica a la interpretación bíblica abre la puerta tanto a una racionalidad como a una hermenéutica analógica o equilibrada bíblica y metódica del modo que voy a procurar explicar.⁶⁰ Por un lado, aplicando la analogía de proporción, se puede discernir del texto varios significados (o discutir un asunto hermenéutico controversial), siempre y cuando sean proporcionalmente idénticos; así, algunos podrán ser legítimos; otros, aunque posibles, podrán no serlo tanto, por lo cual habría que sospecharse más de ellos. Y para equilibrar con mayor efectividad es fundamental aquí, además de la luz de la fe y del Espíritu, validar esos significados con la Tradición Teológica de la Iglesia y operar con la virtud del juicio prudente que ha de manifestarse también en una apertura del intérprete tanto a un diálogo con el texto y su autor.⁶¹

⁵⁹Pero insisto que, al menos en la manera en que lo he planteado que incluye validación y sospecha no habría que permitir el predominio de la equivocidad en la analogía; además de que todos normalmente aspiramos a una verdad más unívoca, la tensión entre semejanza (univocismo) y diferencia (equivocismo) no ha de romperse. Caso contrario, se traicionaría el equilibrio que ella misma manifiesta, se desbocaría todo conocimiento y la hermenéutica misma sería destruida; es precisamente ese equilibrio que convierte a la hermenéutica analógica en la alternativa más viable en la interpretación bíblica occidental contemporánea.

⁶⁰La hermenéutica analógica es un modelo de interpretación no sólo teórico-filosófico, sino también metódico, con presupuestos epistemológicos, ontológicos, éticos y otros, de modo que puede aplicarse a distintas áreas del conocimiento, tal como se lo ha venido haciendo.

⁶¹La validación mencionada requeriría un trabajo explicativo aparte. Aquí no me refiero únicamente de una validación con base a probabilidades cualitativas, por ejemplo, sobre el sentido debatido de un término determinado. Hablo aquí sobre un trabajo olvidado en las hermenéuticas occidentales que implica sospecha y esfuerzo por una objetividad, a fin de desenmascarar el abuso del texto y el escepticismo a sus verdades (Ricoeur, *Hermeneutics*: 210-215). El parámetro para medir la validez de una interpretación es, al final de cuentas, no únicamente la intención comunicativa del texto en su forma final, en diálogo dialéctico con el autor, el intérprete/transductor, la totalidad de la revelación escrita y su contexto histórico. y la comunidad hermenéutica correcta antigua y contemporánea,

Por otro lado, aplicando la analogía de atribución, se puede discernir varios significados legítimos del texto, pero esta vez jerarquizándolos, es decir, discriminándolos según niveles de validez o conformidad con los datos (por ej., históricos y sintácticos) del texto, la intencionalidad comunicativa del autor y la Tradición Teológica de la Iglesia. En ese proceso, habría que estar alertas porque habrá unos que serán más legítimos que otros, aunque todos ellos pertenezcan al conjunto de sentidos considerados válidos. Para equilibrar con eficacia aquí también es necesario el recurso anterior espiritual, dialógico y de validación mencionados antes. Ahora bien, en la hermenéutica analógica —y en toda interpretación occidental—, quien define el sentido del texto y determina su validez es el propio intérprete/transductor; esto no lo podemos evitar, pero en la medida en que él pueda rescatar lo suficiente la intención comunicativa del autor validada por la Tradición mencionada, pues, como ya se ha afirmado, este criterio hermenéutico es el criterio de validez interpretativa, refrendado con la validación que hay que hacer de la interpretación. Además, él ha de tener cuidado con algo que requiere luz, consulta y validación: que su intención, aunque no sea la principal ni la autoritativa, coincida verdaderamente con aquella del autor y del texto y la Tradición Teológica; el fin es que, a pesar de su presencia y subjetividad inevitable en la hermenéutica, le permita al texto y a su autor hablar con propiedad, eficacia y poder, sin especulaciones, añadiduras ni sustracciones.

Ahora bien, en esta coyuntura me parece necesario clarificar lo siguiente. En primer lugar, que en la hermenéutica analógica bíblica el autor del texto es, en un nivel, el autor histórico humano, de carne y hueso (Moisés, Pablo, Juan), es decir, el sujeto operatorio o que ha construido el texto; por tanto, nunca este es visto como una «función social», tal como argumentan actualmente los idealismos culturalistas (Foucault) y las teorías hermenéuticas literarias ablativas seculares. Y, en segundo lugar, que el uso de la analogía en la exégesis bíblica de modo alguno significa confinarla al univocismo moderno ni, mucho menos, al equivocismo posmoderno porque se piense que toda interpretación es válida y complementaria; tampoco significa aprisionársela ingenuamente a algún movimiento filosófico. Lo que he procurado proponer es que, ya que la hermenéutica analógica se coloca en el punto intermedio entre el univocismo y el equivocismo perversos, abre el campo de interpretaciones válidas cerrado por el univocismo extremo, pero que a la vez cierra y limita con firmeza ese campo abierto caóticamente por el equivocismo. Este es el servicio fundamental que la analogía podría prestar a la hermenéutica bíblica occidental, académica o no académica.

pero sobre todo con la Tradición Teológica de la Iglesia de Jesucristo. Creemos que este diálogo ayudaría a obtener la proporción interpretativa correcta con base a la analogía y evitar así interpretaciones especulativas y falsas que añaden y sustraen del texto.

DEL MITO A
L O S
D E R E C H O S
H U M A N O S
ENSAYOS SOBRE
HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Se publicó en su versión digital
en octubre del 2024 en Puebla,
Puebla.

LA CULTURA
AL SERVICIO
DEL PUEBLO