Diana Alcalá Mendizábal
Mauricio Beuchot
EDITORES

HERMENÉUTICA analógica

Horizontes y aplicaciones

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Horizontes y aplicaciones

La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones.Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria Prof. Martín Aulestia Calero

Diana Alcalá Mendizábal
Mauricio Beuchot
(editores)

HERMENÉUTICA ANALÓGICA
Horizontes y aplicaciones

Mauricio Beuchot
Juan R. Coca
Jorge Enrique González
Napoleón Conde Gaxiola
Diana Alcalá Mendizábal
Arturo Mota Rodríguez
Joel Hernández Otañez
Fernando Aurelio López Hernández
Caleb Olvera Romero
Aldo Camacho González
Luis Eduardo Primero Rivas

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
EDITORIAL UNIVERSITARIA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
La Colección Filosófica Actual constituye un proyecto editorial y de investigación desarrollado entre Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, y la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA
Horizontes y aplicaciones

Diana Alcalá Mendizábal
Mauricio Beuchot
Editores

1.ª edición | octubre de 2026
ISBN | 978-9907-840-08-7

Editorial Universitaria
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+ 593 (02) 2524033
Directora: MSc. Francis Vanegas Wong
Corrección de estilo: MSc. Jhonatan Salazar Achig
Diagramación: MSc. Christian Echeverría
editorial@uce.edu.ec
Filosófica Editorial
Eloy Alfaro
Quito, Ecuador
filosofica@fundacionfilosofica.com
www.fundacionfilosofica.com

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO
Santiago M. Zarria
Goethe-Universität, Frankfurt am Main, Alemania | Universidad Central del Ecuador
Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador

CONSEJO ACADEMICO DE FILOSÓFICA

Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador
David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania
Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto
Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania

COORDINADORA ACADÉMICA
Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e
ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.

DERECHOS Y ACCESO
Esta publicación se encuentra disponible para consulta y descarga gratuita. Los contenidos pueden utilizarse para fines no comerciales, siempre que se reconozca adecuadamente la autoría y se cite la fuente original. En caso de realizar modificaciones, adaptaciones o transformaciones, deberá preservarse el principio de libre acceso al contenido. La autorización de acceso abierto no implica renuncia a los derechos morales de autor ni permite atribuir a los autores, editores o instituciones participantes modificaciones realizadas por terceros.

Índice

INTRODUCCIÓN GENERAL 11

PRIMERA SECCIÓN
FUNDAMENTOS Y APLICACIONES EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y JURÍDICAS

CAPÍTULO 1. TRAMOS DEL CAMINO HACIA LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA 19
Mauricio Beuchot

CAPÍTULO 2. PERSPECTIVAS DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA
APLICADA A LA SOCIOLOGÍA 47
Juan R. Coca

CAPÍTULO 3. LA INCONMENSURABILIDAD DE LAS CULTURAS
DESDE LA PERSPECTIVA ANALÓGICA 79
Jorge Enrique González

CAPÍTULO 4. LAS CONTRIBUCIONES CARDINALES DE LA HERMENÉUTICA
ANALÓGICA EN EL ÁMBITO DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO 107
Napoleón Conde Gaxiola

SEGUNDA SECCIÓN
ÉTICA, ONTOLOGÍA Y LA INTERPRETACIÓN DE LA ALTERIDAD

CAPÍTULO 5. UNA INTERPRETACIÓN ANALÓGICA PRUDENCIAL
EN LA PRODUCCIÓN Y CONSUMO DE LAS VACUNAS CONTRA EL COVID 19 141
Diana Alcalá Mendizábal

CAPÍTULO 6. LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO
PROPUESTA FILOSÓFICA PARA ABORDAR EL PROBLEMA
DE LA DIVERSIDAD E IDENTIDAD CULTURAL LATINOAMERICANA. 163
Arturo Mota Rodríguez

CAPÍTULO 7. DEBATES ÉTICO-ONTOLÓGICOS EN EL MARCO DE LA
MODERNIDAD: APORTACIONES DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA 193
Joel Hernández Otañez

CAPÍTULO 8. APROXIMACIÓN EXEGÉTICA, DESDE LA HERMENÉUTICA
ANALÓGICA, A FRAGMENTOS DEL GÉNESIS, MATEO, LUCAS Y TOMÁS 223
Fernando Aurelio López Hernández

TERCERA SECCIÓN
ESTÉTICA, PRAXIS DE LA TRADUCCIÓN Y ENCUENTROS METODOLÓGICOS

CAPÍTULO 9. ESTÉTICA ANALÓGICA 255
Caleb Olvera Romero

CAPÍTULO 10. LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO MÉTODO Y
COMO ACTITUD MORAL PARA LA LABOR DE LA TRADUCCIÓN 289
Aldo Camacho González

CAPÍTULO 11. ENTREVISTAR E INTERPRETAR A MAURICIO BEUCHOT 311
Luis Eduardo Primero Rivas

INTRODUCCIÓN GENERAL

En este volumen colectivo se han reunido varios ensayos sobre la hermenéutica analógica y sus aplicaciones. La hermenéutica analógica es una propuesta filosófica mexicana, y ya latinoamericana e hispanoamericana, que se ha extendido mucho y ha servido para apoyar las humanidades. Sigue el trabajo teórico, afianzando su sistematicidad y continúa la labor práctica, en aplicaciones a diversos campos del saber. Es lo que se verá en estos capítulos.

Un capítulo inicial está a cargo del Dr. Mauricio Beuchot, de la Universidad Nacional Autónoma de México, y versa sobre los tramos del camino hacia la hermenéutica analógica. Ésta ha seguido el proceso de la historia reciente de esa herramienta interpretativa que es la hermenéutica, y la ha salvado del peligro de la univocidad, que sólo admite una única interpretación, y de la equivocidad, que permite casi todas las interpretaciones como válidas. En ambos casos se destruye la hermenéutica; por eso se tuvo que acudir a la analogía, que es mediación.

Una de las aplicaciones de la hermenéutica analógica es la que hace el Dr. Juan R. Coca, de la Universidad de Valladolid, España, a la sociología. En ese campo ha logrado buenos resultados esa herramienta interpretativa de la mano de este estudioso y especialista. En este capítulo el autor se propone traer a colación la virtud de la prudencia aristotélica con el pensamiento de Bent Flyvbjerg, filósofo danés, para aplicarlo a las Ciencias Sociales. La hermenéutica analógica le ayudará a promover el diálogo, fundamental para encontrar la resolución de distintos problemas sociales. Además, estudia la analogía como un concepto que le permite caracterizar a la sociohermenéutica como un ámbito multidimensional.

Por otro lado, el Dr. Jorge Enrique González, de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), usa la hermenéutica analógica para el problema de la inconmensurabilidad de las culturas. Algo se tiene que alcanzar de conmensuración o traducción entre ellas, para que se dé la intercomunicación. El autor subraya el papel del diálogo intercultural y de la racionalidad analógica para lograr salvar el problema de intercomunicación que se da entre las culturas

que tienen como base la diferencia y la diversidad. La hermenéutica analógica le posibilitará la reflexión de la problemática y le ayudará a encontrar un equilibrio racional analógico para sostener el diálogo entre las culturas.

El Dr. Napoleón Conde Gaxiola, del Instituto Politécnico Nacional, muestra las contribuciones de la hermenéutica analógica al terreno del derecho. Hay una hermenéutica jurídica, y la analogía ha servido en la interpretación del derecho y en la administración de la justicia. El autor abordará la hermenéutica analógica como brújula en la adecuada interpretación de las leyes evitando con esto las distintas posturas jurídicas univocistas.

La idea de la hermenéutica analógica sobre la filosofía del derecho hegemoniza la importancia de la moral, negada fundamentalmente por el positivismo, la relevancia del diálogo, la trascendencia de la retórica y la argumentación, y la importancia del modelo de ser humano en el ejercicio de las prácticas jurídicas.

Por su parte, la Dra. Diana Alcalá Mendizábal, de la Universidad Nacional Autónoma de México, aplica la hermenéutica analógica al caso de la pandemia y el uso de las vacunas que en ella se suministraron. Hay varias consideraciones éticas en ese tema, que surgen a la luz de la interpretación basada en la analogía. En este capítulo promueve la reflexión de las problemáticas éticas, sociales, económicas y médicas que surgieron en la pandemia de COVID 19 y la implementación de las vacunas que de alguna manera ayudarían a disminuir los síntomas y prevenir la muerte de los individuos. Se considera que los médicos y las personas que están en el ámbito de la salud deben interpretar de una manera adecuada a los pacientes para poder llegar a un diagnóstico certero; sin embargo, se plantean las problemáticas que surgieron en una terrible pandemia con un virus desconocido. Se analiza la virtud de la prudencia como una vía de resolución de los conflictos.

El Dr. Arturo Mota Rodríguez, de la Universidad Anáhuac de la Ciudad de México, utiliza la hermenéutica analógica para reflexionar sobre las identidades culturales en América Latina. Esto es muy oportuno, ya que tenemos países multiculturales, y hay que reali-

zar el diálogo intercultural, el cual es muy complejo. La identidad cultural acarrea variados y diferentes problemas, el autor la asume como una representación simbólica de la realidad humana, de esta manera, es sujeto de interpretación y se vuelve fundamental explorar las problemáticas para comprenderlas y poder llegar a la resolución de los conflictos sociales y culturales. La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, como un herramental filosófico que nos permite enfocar la idea de identidad cultural con un sentido de mestizaje, como una manera analógica de realización del carácter simbólico de la identidad cultural latinoamericana.

En línea parecida, el Dr. Joel Hernández Otañez, de la Universidad Nacional Autónoma de México, señala varias aportaciones de la hermenéutica analógica a los debates ético-ontológicos actuales. En el debate hay que argumentar, pero la buena argumentación supone la interpretación adecuada. El autor señala la problemática que se da cuando en la filosofía moderna ya no hay un fundamento ontológico-metafísico, lo que acarrea infinidad de problemáticas y dificultades. La hermenéutica analógica abre la posibilidad de proponer un fundamento ontológico que le dé solidez a las verdades en los debates actuales. Lo que permitirá abrir el paso a una ética analógica más adecuada y evitar los equívocos, las visiones nihilistas, relativistas, o hegemónicas.

El Dr. Fernando Aurelio López Hernández, de la Universidad Nacional Autónoma de México, hace la aplicación de la hermenéutica analógica a la exégesis bíblica, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo. Es algo que ya tiene una larga historia y toda una tradición, pues la exégesis es interpretación y ésta pertenece a la hermenéutica. El autor trata de encontrar un equilibrio interpretativo ya que las interpretaciones que se han hecho caen en los extremos de la interpretación: o se van hacia la literalidad o caen en la alegoría. Por lo que la hermenéutica analógica le ayuda en la interpretación de la Biblia estableciendo límites a través de la prudencia; a través de su exposición se abren distintas dificultades y pone en la mesa de la discusión problemas que se deben debatir para llegar a un consenso dialogado.

El Dr. Caleb Olvera Romero, de la Universidad Autónoma de Zacatecas, elabora toda una estética analógica, a partir de la hermenéutica analógica. Esto nos muestra que se está gestando una filosofía analógica, la cual podré beneficiar mucho a la filosofía de hoy. El autor analiza la posibilidad de construir una estética analógica que lleve al intérprete del arte a una postura mediadora y proporcional. Para lo cual trae a colación el concepto de belleza que resalta la vida, el esplendor y va en contra del concepto de la muerte que ya estaba bastante plasmado en la filosofía del siglo xx. La hermenéutica analógica intenta rescatar el concepto de vida a través de la virtud de la prudencia, propuesta fértil que ha tenido aplicabilidad en distintas áreas del saber, en este caso concreto: en la estética. La hermenéutica analógica revitaliza la estética y rescata la belleza.

Sobre la hermenéutica analógica como método y actitud en el tema de la traducción diserta el Mtro. Aldo Camacho González. Y es que la traducción es uno de los campos en los que más se necesita la interpretación. En un principio el hermeneuta era el traductor. Este capítulo pone en la mesa de discusión cuál es el papel de la traducción y la relación que esta guarda con la hermenéutica, para lo cual el autor estudiará el concepto de analogía desde la perspectiva enunciativa para desarrollarlo en una perspectiva práctica, resaltando la concepción moral anclada en la propia labor de la traducción. Construyendo con esto una ética, para comprender la acción interpretativa en el terreno de la traducción.

Finalmente, el Dr. Luis Eduardo Primero Rivas, de la Universidad Pedagógica Nacional (Ciudad de México), hace un ejercicio de entrevistar e interpretar a Mauricio Beuchot, que es el creador de la hermenéutica analógica. Lo que él colecta sirve para comprender mejor esa propuesta interpretativa.

Estamos seguros de que estos ensayos ayudarán a aumentar el interés hacia la hermenéutica analógica, propuesta hispanoamericana, que nos ofrece siempre mucho terreno para ser trabajado. Podemos sacar buenos frutos para la filosofía de nuestros países. En efecto, tenemos aquí filosofía hecha en nuestros países de habla española, y que trata de servir, de hacer un servicio al pensa-

miento nuestro. Éste podrá aprovechar el concepto de la analogía, que, en forma de hermenéutica analógica, está cundiendo en nuestros medios.

Diana Alcalá
Mauricio Beuchot
EDITORES

PRIMERA SECCIÓN

FUNDAMENTOS Y APLICACIONES EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y JURÍDICAS

CAPÍTULO 1

TRAMOS DEL CAMINO HACIA LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Mauricio Beuchot[1]

Resumen

En este capítulo intento hacer un recuento breve de cómo el concepto de analogía ha pasado a través del tiempo en las distintas corrientes filosóficas en el pensamiento occidental. Para entender su significado, su aplicabilidad y la razón del porqué se puede aplicar en el terreno de la hermenéutica, para construir una hermenéutica analógica que ha permitido tener claridad en distintos problemas

1 Investigador emérito del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Ha publicado varios libros y artículos en revistas especializadas. Es fundador del movimiento de la Hermenéutica Analógica.

filosóficos y vislumbrar las posibles soluciones sin caer en los extremos interpretativos como lo son el univocismo y el equivocismo.

Palabras clave: analogía, analogicidad, hermenéutica, hermenéutica analógica.

Abstract

In this chapter I try to make a brief account of how the concept of analogy has passed through time in the different philosophical currents in Western thought. To understand its meaning, its applicability and the reason why it can be applied in the field of hermeneutics, to build an analogical hermeneutics that has allowed to have clarity in different philosophical problems and to glimpse the possible solutions without falling into the interpretative extremes such as univocism and equivocism.

Keywords: analogy, analogicity, hermeneutics, analogical hermeneutics.

Introducción

En estas líneas trataré de presentar la forma en que se pueden conjuntar en la actualidad la hermenéutica y esa tradición, ya muy antigua, pero que llega hasta hoy, de la analogía, de la analogicidad, del analogismo. Esta tradición analógica empezó con los pitagóricos y llega, en nuestros días, nada menos que a Gadamer y a Ricoeur. Gadamer la recupera en su forma de *phrónesis* y Ricoeur en su lado de metáfora viva y en el sí mismo como otro.

Comenzaré aludiendo a Gadamer y la *phrónesis*, que, según Aristóteles, en el libro VI de la Ética a Nicómaco, es la virtud de la proporción, de la mediación, la más analógica. En efecto, el vocablo griego *analogía* fue traducido por los latinos como *proportio*, proporción, y es lo propio de la *phrónesis*, ese sentido especial de los medios, tanto de los medios para alcanzar un fin como del término medio, proporcional y equilibrado, de las acciones. Es la sabiduría de lo práctico, pero nos puede ayudar a enderezar un poco nuestra

filosofía teórica también. En ese camino de recuperación de la filosofía sobresale la hermenéutica, como instrumento para ello.

1. En la tradición cercana

Una de las ramas de la filosofía es la hermenéutica. Es vista como la disciplina de la interpretación de los textos. Ha llegado a ser muy importante, de modo que a veces se habla incluso de una corriente filosófica orientada a la luz de la hermenéutica. En todo caso, ha adquirido relevancia y tiene que tomarse en cuenta al hablar de la filosofía.

La hermenéutica solía colocarse en la crítica del conocimiento, la cual, a su vez, se ubicaba como una consecuencia de la lógica, que trata de los alcances y límites del saber. Si la crítica consistía en responder a la pregunta "¿qué podemos conocer?", la hermenéutica trataba del tema "¿cómo podemos comprender los textos?" Poco a poco fue ampliándose la noción de texto y abarcó no solamente los textos escritos, sino también los hablados y hasta los actuados, o las acciones significativas (Grondin, 2008: p. 16-19).

La hermenéutica viene aplicándose desde la Antigüedad, porque siempre se ha hecho interpretación; tiene, pues, una larga historia. Pero, en la Modernidad reciente, se encuentra, de manera especial, en Daniel Schleiermacher y Wilhelm Dilthey (Grondin, 2008: p. 12 ss.). En la actualidad, la hermenéutica ha llegado a ser la corriente filosófica predominante, porque ha acompañado a ese fenómeno cultural que llamamos posmodernidad. Pero hay que criticar sus excesos relativistas.

Filosofar desde la hermenéutica consiste en buscar, ante todo, la comprensión. Y es que, en la filosofía del siglo xix, por ejemplo, en Dilthey, se contrapuso demasiado la comprensión a la explicación. La comprensión es captar intuitivamente algo, a través de su estructura, forma o esencia. Explicar es dar razón de algo, señalando sus causas. Pero la hermenéutica sostiene que, muchas veces, comprensión y explicación se reúnen, que muchas veces comprender es explicar; por ejemplo, cuando se asigna la causa formal o la estructura de algo, como sucede en antropología. Por poner un

caso: cuando un mito hace comprender el sentido de una comunidad primitiva.

La hermenéutica ha tenido, recientemente, como grandes expositores a Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Gianni Vattimo, entre otros. Para que se vea cómo entra la analogía en la hermenéutica, atenderemos a Gadamer y a Ricoeur, pues la tuvieron muy en cuenta de diversas maneras.

2. La analogía como *phrónesis* en Gadamer

Iniciemos, pues, nuestro recorrido por la exposición que hace Gadamer de la *phrónesis* o prudencia como el modelo, esquema, paradigma o estructura de la interpretación y, por lo mismo, de la hermenéutica. Veremos que la *phrónesis* es proporción, analogía, y que por ello se requiere de una hermenéutica analógica, en la línea de la *phrónesis* misma, para responder a ese llamado que hace Gadamer a la medida o armonía, y no sólo en el ámbito de la moral o ética, sino también en el de la hermenéutica, pues allí se requiere mucho el sentido de la mediación, y estamos perdidos en los extremos.

Es grande la importancia que concede Gadamer a la *phrónesis* (o prudencia) en toda su filosofía, pero, sobre todo, en su hermenéutica. Llega a decir: "La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phrónesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De ese modo la hermenéutica, esa teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual, se convirtió para mí en la tarea filosófica central" (Gadamer, 1994: p. 317). Inclusive podemos decir que la *phrónesis*, en cuanto filosofía teórica abocada a la práctica, concreta y necesitada del diálogo, llegó a ser el paradigma de la comprensión hermenéutica.

En efecto, por medio de Vico y de la noción grecorromana del *sensus communis*, Gadamer efectúa la recuperación de la *phrónesis* aristotélica, cosa que ya había iniciado Heidegger, su maestro (Volpi, 2007: p. 149 ss.). Es parte de una reivindicación de la filosofía práctica, hecha por ambos pensadores, basada, por supuesto, en la de Aristóteles. Esto se inserta en su insistencia en el saber

de lo concreto y no sólo en el de lo abstracto; es otro saber, visto como capacidad de juicio, de poder colocar lo particular a la luz de lo universal. En otras palabras, la *phrónesis* tiene que ver con las circunstancias y ello es sumamente hermenéutico, pues es la relación de un texto con su contexto. Sin embargo, no se reduce a eso; tiene, además, el sentido de recuperar el aspecto ético del conocimiento. Gadamer explica: "Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone por lo tanto una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un ser ético (éxis). En este sentido, la *phrónesis* es en Aristóteles una virtud dianoética" (Gadamer, 1977: p. 51). Por otra parte, Gadamer nos recuerda que Vico oponía la retórica (o tópica) a la sola crítica (cartesiana). La *phrónesis* se acerca a lo que Pascal llamaba el *esprit de finesse* (contrapuesto al *esprit de géometrie*), que es lo mismo que la sutileza, la cual es, según Gadamer, la virtud del hermeneuta.

Lo más relevante es que Gadamer reivindica la *phrónesis* como el esquema o modelo de la interpretación, del acto hermenéutico. No como un método, ya que no se requiere un implemento metodológico para algo que es ontológico, a saber, la comprensión; sino como un modelo, paradigma o estructura de la interpretación misma, sea que se la entienda como acto o como proceso; y es que la *phrónesis* es una virtud, y la edificación de la virtud no se hace sobre un método preciso, como el de la ciencia. Precisamente por ser una virtud nos puede llevar a la comprensión de que la misma interpretación es capaz de estructurarse como un hábito, formarse como una disposición, llegar a constituir la *virtus interpretativa* o virtud hermenéutica.

Asimismo, según sabemos, Gadamer ve la racionalidad hermenéutica como situada y dialógica. Está dada en el tiempo, en la historicidad, y posee, como ella, su caducidad y su oportunidad (su *kairós*). Pero la *phrónesis* se encarga de revelar la oportunidad de la acción, y por ello es más relevante para este tipo de racionalidad. Además, la hermenéutica es dialógica, dialogal, y el diálogo

requiere de la *phrónesis*, ya que sigue el modelo de la deliberación (*boúleusis*), que es un aspecto suyo, el más propio de la razón práctica, y se encuentra en la retórica como una de sus partes, la cual es, por ello, su instrumento. La deliberación es un diálogo en el que sopesamos los *pros* y los *contras* de algo; es, por tanto, un aspecto de la *phrónesis* y una parte de la retórica, precisamente la que ordena el diálogo sobre las posibilidades.

Según Gadamer, la *phrónesis* tiene una relación muy estrecha con la aplicación. Se trata de la aplicación de lo universal a lo particular, al igual que para Aristóteles. La *phrónesis* nos hace capaces de comprender un texto, por ser capaces de aplicarlo a una situación. Gadamer retoma también la idea aristotélica de que la *phrónesis* es algo que vamos formando poco a poco en nosotros mismos, en el sentido de la autoformación o *Bildung*. Consiste en entrar en lo general de la tradición desde la particularidad de nuestra situación concreta. Tal es lo que sucede con dicho conocimiento: "Ese saber práctico es una forma de saber diferente [...], se orienta a situaciones concretas y tiene que acoger las situaciones en su infinita variedad" (Gadamer, 1977: p. 51). Por eso requiere de un sentido común (*sensus communis*) y del lenguaje en diálogo, la conversación. Y es que en el diálogo reproducimos el modelo de la deliberación (propia, como se ha dicho, de la *phrónesis* y de la retórica), para acceder a un discernimiento, y es lo mismo que hacemos frente a un texto. Eso es lo que nos da la *phrónesis*, y es por eso por lo que Gadamer la adoptó como paradigma y estructura de su filosofía y de su hermenéutica.

Según ya había dicho Aristóteles, la *phrónesis* no es ni *episteme* ni *techne* (Beuchot, 2007: pp. 20-27). Es decir, no es un saber puramente teórico, como la primera; tiene que ver con la práctica, como la segunda; pero es más afín a la acción moral que a la mera producción, es más *praxis* que *poiesis*. Al igual que la *techne*, depende mucho de la aplicación; es más bien la guía, pues ha de adecuarse a la situación concreta (desde la *boúlesis* o deseo hasta la *proáiresis* o decisión). Gadamer señala: "Este es el punto en el que se relacionan el análisis aristotélico del saber moral y el problema

hermenéutico de las modernas ciencias del espíritu. Es verdad que en la conciencia hermenéutica no se trata de un saber teórico ni moral. Pero estas dos formas del saber contienen *la misma tarea de la aplicación* que hemos reconocido como la dimensión problemática central de la hermenéutica" (Gadamer, 1977: p. 387). El mismo aprendizaje de la *techne* y la *phrónesis* se hace de manera distinta. La *techne*, en cuanto da ciertas reglas, puede aprenderse con lecciones; pero éstas no bastan para adquirir la *phrónesis*, la cual requiere observación y experiencia de la vida. Esto es, se aprende a semejanza de la virtud moral.

Permítaseme sólo una cita más de Gadamer que resume bien la relación de la *phrónesis* con la hermenéutica, en la que el acto de prudencia sirve de modelo al acto de interpretación: así como la *phrónesis* lleva a un juicio prudencial, la hermenéutica lleva a un juicio interpretativo. Gadamer asevera:

> A modo de conclusión podemos poner en relación con nuestro planteamiento la descripción aristotélica del fenómeno ético y en particular de la virtud del saber moral; el análisis aristotélico se nos muestra como una especie de modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica. También nosotros habíamos llegado al convencimiento de que la aplicación no es una parte última y eventual del fenómeno de la comprensión, sino que determina a éste desde el principio y en su conjunto. Tampoco aquí la aplicación consistía en relacionar algo general y previo con una situación particular. El intérprete que se confronta con una tradición intenta aplicársela a sí mismo. Pero esto tampoco significa que el texto trasmitido sea para él algo general que pudiera ser empleado posteriormente para una aplicación particular. Por el contrario, el intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto, esto es, comprender lo que dice la tradición y lo que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra. Está obligado a relacionar el texto con esa situación si es que quiere entender algo en él. (Gadamer, 1977: p. 396)

La cita ha sido larga, pero no tiene desperdicio. Nos hace ver que la aplicación es, entonces, algo fundamental para la interpretación, no algo posterior a ella.

Es de saber que esta aplicación requiere de la analogía, de una sensibilidad analógica. La misma *phrónesis* es proporción, esto es, analogía, pero analogía hecha vida, parte de uno mismo. (Por eso es un hábito-virtud.) De ahí que, para Aristóteles, no se puede ser prudente, *phrónimos*, si no se tiene sentido de la proporción, esto es, de la analogía; y por eso, para Gadamer, no se puede ser un buen hermeneuta sin tener sentido de la proporción, o sea, de la analogía. Es el propio Gadamer el que nos ha conducido a una hermenéutica analógica (que evite los excesos de la hermenéutica unívoca tanto como los de la hermenéutica equívoca). Trataré de hacer ver cómo opera la analogía, que es el núcleo de la *phrónesis* y, por lo mismo, de la hermenéutica, en la interpretación. Para eso, acudiremos a otro gran hermeneuta: Paul Ricoeur.

3. La analogía como entrecruce en Ricoeur

En muchos momentos de su trayectoria, Paul Ricoeur dio importancia a la analogía para la hermenéutica. Se ve ya en sus trabajos sobre el símbolo y el mito. En La simbólica del mal, dice que el mito es un tipo de símbolo y este tiene la estructura de la metáfora (Ricoeur, 1969: p. 252). Pues bien, la metáfora es una especie de la analogía, por lo cual el símbolo tiene que ser interpretado de manera analógica. Eso nos recuerda a Kant, para quien el símbolo sólo se podía conocer analógicamente (Kant, §§ 58-59). Inclusive señala la analogía como un modelo o patrón para la interpretación del símbolo, ya que el símbolo es el signo más rico, y su significado no se alcanza con una interpretación simplista.

También en La metáfora viva, Ricoeur, aun cuando no adopta la explicación de la metáfora dada por Aristóteles, sino que aprovecha teorías más modernas, no deja de aludir a la analogía como explicación al menos de un tipo de metáforas, no de todas (Ricoeur, 1983: p. 343). La metáfora analógica es una analogía de proporcionalidad (impropia), y esta es relevante para saber que,

en el trasfondo de la metáfora "El prado ríe", hacemos la siguiente proporción: "Las flores son al prado lo que la risa al hombre". Ricoeur, siguiendo a Jakobson, contrasta la metáfora con la metonimia; la primera sirve para hacer poesía, la segunda, para hacer ciencia. Pero, al final de ese gran libro, Ricoeur dice que apuesta por la poesía más que por la ciencia. Con ello nos hace saber que se inclina hacia una hermenéutica que tiene como modelo la metáfora, dejando de lado la metonimia. Pero a mí me da la impresión de que se necesita tanto la metáfora como la metonimia; el propio Jakobson pone la analogía como la que conmensura y abarca a las dos, metáfora y metonimia. Así, una hermenéutica analógica es capaz de abrazar tanto el polo metafórico como el polo metonímico, pues ambos son necesarios para la tarea de interpretar.

Menciones a la analogía aparecen, por ejemplo, en Tiempo y narración, donde Ricoeur se refiere a ella a propósito de los grandes géneros del ser en el Sofista de Platón, y dice que entre lo Mismo y lo Otro se requiere de la mediación de la analogía (Ricoeur. 1997: p. 792). Sin embargo, alude más claramente a la analogía en uno de sus últimos libros: Sí mismo como otro, en el que ya el propio título es analógico; pero, sobre todo, en él trata de la analogía, incluso de la analogía del ser, sólo que como analogía del acto y de la potencia, a saber, como del poder y del hacer (Ricoeur, 2003: p. 75 ss.). Asimismo, construye una analogía del sujeto, señalando diversos modos de la subjetividad, según la idea aristotélica del "decirse de muchas maneras". De esta forma se podrá replantear la cuestión del sujeto sin caer en las exageraciones que han llevado a tratar de hacerlo desaparecer.

Con ello Ricoeur nos muestra una utilización señalada de la analogía en su pensamiento, el cual siempre estuvo muy centrado en la hermenéutica, por lo que puede verse -al igual que en Gadamer- como un inspirador de la hermenéutica analógica. Es alguien que ha llamado la atención hacia la vigencia de la analogía en la interpretación y por eso puede muy bien considerarse como otro antecesor de la hermenéutica analógica que aquí se trata de exponer.

5. Hermenéutica y analogía

La etimología del vocablo griego *analogía* es *ana-*, que significa más allá, más arriba, y *logos*, que es palabra, razón o medida. Los latinos tradujeron *analogía* como *proportio*. Es decir, la analogía es proporción, equilibrio, armonía. De hecho, la analogía es un modo de significar que se coloca entre lo unívoco y lo equívoco. La significación unívoca es clara y distinta; la equívoca, oscura y confusa. La primera es la identidad; la segunda, la diferencia. La analogía se coloca entre ellas, como mediación. Sin embargo, en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad, se acerca más a la equivocidad que a la univocidad.

La analogía fue introducida a la filosofía por los pitagóricos, grandes matemáticos a la vez que grandes místicos (Fallas, 1992: p. 295 ss.). Para ellos la proporción o analogía fue fundamental, cimiento de toda su construcción teórica. La proporción o analogía era el núcleo de la armonía, la cual era la finalidad de ellos en todos los ámbitos. De alguna manera encontramos la analogía en Heráclito, al que se ha acusado de ser equivocista, pero pertenece a la tradición analógica o analogista, puesto que pone como base de todo el *logos*, pero un *logos* que no es unívoco (tal el de Parménides), sino que busca la medida, esto es, la proporción (Mondolfo, 1966: p. 148 ss.). También el concepto de analogía pasa a Platón, discípulo de pitagóricos (Timeo, Teeteto, Lisis…) (Grenet, 1948: p. 52 ss.). Y a Aristóteles que, además de la analogía de proporción, peculiar de los pitagóricos, añade la de atribución, que implica jerarquía, con un analogado principal y otros analogados secundarios (por ejemplo, el ser se dice de muchas maneras, pero primero de la substancia y después de los accidentes; la causa se dice de muchas maneras, pero primero de la final, que es la principal, luego de la eficiente, después de la formal y por último de la material) (Araos San Martín, 1993: p. 29 ss.). Además, el Estagirita transmite el conocimiento de la analogía a la Edad Media, en la que es usada principalmente por Tomás de Aquino (Chavannes, 1969: p. 106 ss.), pero también, aunque de manera diferente, por Eckhart (Libera, 1980: p. 34 ss.). Pasa a la Modernidad en el Renacimien-

to, recibiendo una síntesis sistematizadora de Cayetano; y se da en el Barroco, el cual es sumamente simbólico, y ocupa la polaridad de metáfora y metonimia, elementos discursivos a los que abarca. Decae en la Ilustración, pero renace en el Romanticismo, aunque éste tiende mucho a la equivocidad, mientras que el Positivismo a la univocidad. La analogía pugna por recibirse hoy en día, con autores como Gadamer y Ricoeur.

Tenemos, pues, la analogía de proporcionalidad, que puede ser propia e impropia que también se le ha denominado como metafórica. También la analogía de atribución, por la cual algo se dice de muchas maneras (*pollajós légetai*), pero jerarquizadas, teniendo a una como la principal (*pros hen*), como el primer analogado, y los demás como analogados secundarios. Esto nos hace superar el modelo unívoco, que sólo permite una interpretación como válida, y el modelo equívoco, que llega a dar cabida a casi todas las interpretaciones como válidas; el analógico admite más de una, como válidas, pero jerarquizadas, teniendo una como analogado principal, que será la mejor interpretación, la más cercana a la verdad textual, y otras más alejadas de ella, en un orden descendente que encontrará un punto en el que ya comenzará a ser falsa la interpretación, a ya no adecuarse al texto.

Con esto se evitará la pretensión de la hermenéutica unívoca, de llegar a una interpretación definitiva y acabada, así como a la desazón de la hermenéutica equívoca, que no alcanza a llegar ni siquiera a una interpretación aceptable, hundida como está en la interpretación infinita (Derrida) o en un relativismo hermenéutico en el que todas las interpretaciones valen lo mismo (Rorty). Por eso se requiere una hermenéutica analógica que aprenda de la hermenéutica unívoca que se tiene que buscar con denuedo el menor número de interpretaciones válidas y, de la hermenéutica equívoca, que se tiene que abrir el ámbito de las interpretaciones válidas para que sean más de una sola, guardando en ello la proporción; pero jerarquizadas, de acuerdo con lo que establece la analogía de atribución (Beuchot, 2019: p. 32 ss.). De esta manera, tanto la analogía de atribución como la analogía de proporcionalidad cola-

boran para que se dé esta apertura, pero con límites. De hecho, la analogía consiste en poner límites tanto a la univocidad (para que no pretenda imponer un solo sentido o una única interpretación) como a la equivocidad (para que no se nos vaya a un infinito de interpretaciones, sino que sea de un pequeño grupo de ellas, que se puedan poner en gradación). Por eso la analogía es un sentido de los límites, es un ente limítrofe.

Además, una hermenéutica analógica nos permite tener una ontología que la acompaña, en la que se apoya, aunque es, por supuesto, una ontología analógica también. Se trata de una ontología no dura y prepotente, como fue la ontología univocista de la modernidad, sino una ontología débil, abierta y sensible con el devenir y el proceso, pero no tan blanda como las ontologías equívocas de la posmodernidad. Guarda un equilibrio, el que le da el moverse entre esos dos extremos, aprovechando sus ventajas y evitando sus desventajas.

5. La verdad interpretativa

Aceptando lo que sostuvo Heidegger, a saber, que la interpretación es un existenciario del ser humano, y lo que añade Gadamer, que la hermenéutica dejó de ser técnica de interpretación, para ser algo más ontológico (no metodológico o epistemológico), hay que añadir algo más. Lo que dicen conocedores de Heidegger, como Volpi y Ferraris, que es la complementariedad de la verdad como *aletheia* y la verdad como correspondencia, y conocedores de Gadamer, como Grondin, que es leer la fusión de horizontes como correspondencia, nos lleva a conservar un aspecto de correspondencia o adecuación de la interpretación con el texto interpretado, para salvaguardar cierta objetividad en la interpretación (Volpi, 2005. p. 95 ss.; Ferraris, 2001: p. 53 ss.; Grondin, 2005: p. 401 ss.).

Aquí yo utilizo a otro fenomenólogo y hermeneuta de otra tradición, no la alemana, sino la americana: Charles Sanders Peirce. Era fenomenólogo en su faneroscopía, como llama a la ciencia de la apariencia, en la que trataba de superar la dicotomía kantiana entre fenómeno y noúmeno; y era hermeneuta en su semiótica,

que es la ciencia de los interpretantes (Beuchot, 2006: p. 55 ss.). Creo que él, si no tiene la respuesta absoluta, nos da la clave, o una clave de ella. Él habla de que en el conocimiento se conjuntan la percepción y la interpretación. Es decir, en la misma percepción hay algo previo a la interpretación, pero el ser humano introduce la interpretación y entonces la percepción se hace interpretativa o hermeneutizante. Es parecido a lo que sostenía otro pragmatista, Nietzsche, quien decía: "No hay hechos, sólo interpretaciones". Y no parece volver al romanticismo, para el que todo era interpretación, más tampoco al positivismo, para el que todo eran hechos. Hay hechos interpretados.

Es decir, no hay hechos puros, incontaminados, libres de interpretación, sino hechos impuros, contaminados de interpretación. Peirce rechazaba la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno, por no ser algo controlable empíricamente y porque quería reducir las dicotomías, los dualismos. Como se sabe, postulaba tríadas. Buscaba otra manera de pensar. Así como Heidegger quería superar la dualidad sujeto-objeto adoptando un punto de vista diferente, así Peirce quería superarla poniendo un intermediario, un mediador. Entre el sujeto y el objeto está la intersubjetividad, el diálogo entre los investigadores. Así, podemos buscar otro modo de pensar, superando la díada sujeto-objeto, o por lo menos acercándolos a ambos con la tensión dialéctica. Entre el sujeto y el objeto, Peirce colocaba la significación. Y, en el suceso de significación, en el hecho significativo, o acontecimiento semiótico, colocaba, entre el signo (representamen) y el significado (objeto), el interpretante (concepto, acto o hábito) (Peirce, 1965: p. 343-263). Hay un mediador, un entre, un proceso o un paso; alguien que lleva o conduce, o realiza ese paso, ese proceso.

6. En busca del bien

Así como nuestra hermenéutica analógica busca la verdad, también procura el bien; entra a la ética. La preocupación por la justicia no es privativa de Rorty. Muchos pensamos que es necesario reflexionar sobre ella y replantearla en la actualidad, pero tomando base

en lo que acerca de ella ha dicho la filosofía clásica. Recordemos un poco de ella para situarnos (Gómez Robledo, 1982: p. 41 ss.).

La definición de justicia que más se ha difundido es la del derecho romano, a saber, la del Digesto, que es así: dar a cada quien lo suyo. Esto significa respetar a cada quien su derecho. Conceder a cada uno la proporción que le toca.

Ya Aristóteles dividía la justicia en tres: conmutativa, distributiva y legal. La primera se daba entre iguales, esto es, entre ciudadanos; por ejemplo, en las transacciones y los contratos, pagar lo que es debido por un bien o servicio y, de la otra parte, cobrar lo que es justo. La justicia distributiva se daba del Estado hacia los ciudadanos y consistía en repartir de manera equitativa los bienes comunes, que eran los cargos y beneficios que se podían otorgar. Y tenían que otorgarse al más digno. Por eso, el vicio opuesto era la acepción de personas, esto es, atribuir un bien común a alguien que no era digno, sino atendiendo a que era amigo, pariente, etc. Ahora se ve como la igualdad de oportunidades para todos, aunque tenga que ser sólo una igualdad proporcional, porque somos diferentes. La justicia legal o general era la de los tribunales, lo que usualmente se llama administración de la ley. Era la de los jueces hacia las partes y la de éstas hacia ellos. Consistía en tener equidad para impartir justicia sin hacer acepción de personas y con el procedimiento debido. La virtud del juez era la epiqueya: tratar de castigar al culpable con el menor daño a su persona (tanto física como psicológicamente), para apoyar su recuperación en la sociedad.

Recientemente se ha hablado de una justicia social, que parece ser una ampliación de la justicia distributiva. Es, sobre todo, para dar seguridad a los ciudadanos por parte del estado (Gómez Robledo, 1982: pp. 196-197 y 171 ss.).

En el México colonial fue célebre la obra de Tomás de Mercado sobre la justicia conmutativa, la Suma de tratos y contratos, publicada en Sevilla en 1557. También fue muy importante el libro de Juan de Zapata Y Sandoval Sobre la justicia distributiva, publicado en Valladolid, España, en 1605.

Entre los clásicos, la justicia era una virtud, la más excelente de las prácticas: morales y políticas (Gómez Robledo, 1982: p. 199).

Ahora vuelve, no solamente en la llamada ética de virtudes, sino también en la política republicana, en la filosofía republicanista, que se basa mucho en las virtudes cívicas que debe tener el individuo. Y éste no pierde su carácter de persona, no se diluye en la comunidad, en la masa, sino que allí mismo adquiere y conquista su propia individuación personal. De hecho, se ha realizado la conexión del republicanismo con la filosofía personalista (Deweer, 2018: p. 19 ss.).

Por lo demás, la hermenéutica analógica tiene una cierta dialéctica, una cierta dialecticidad. Es la dialéctica que brota de la analogía misma. Pero es una dialéctica muy especial; no como la hegeliana, en la que hay una superación de los opuestos y una síntesis en la que éstos se transforman en algo distinto y nuevo. En la analogía los opuestos no se destruyen, sino que coexisten, aprenden a convivir, se los hace pactar, negociar. Siguen siendo antagónicos, pero llegan a un punto en el que, incluso, viven de la tensión, de su propio carácter antitético. Es una dialéctica diferente, la de la diferencia, como la que encontramos en los pitagóricos, Heráclito, Cusa, Kierkegaard y Nietzsche. Pero es una dialéctica; aunque parece inconclusa, no lo es, ya que aquí la conclusión no es una síntesis superadora, sino la armonía lograda entre ellos, y ése es el tercer elemento dialéctico que encontramos en una dialéctica tan peculiar: la de la analogía, la de la hermenéutica analógica.

7. Hermenéutica y dialéctica, la dialéctica analógica

Al escribir ahora, tengo una sensación extraña, muy particular, porque voy a hablar de dialéctica. Algo que parece periclitado, pero que, sin embargo, sigue vivo. Es la dialéctica que se encuentra en las vísceras mismas del concepto de la analogía, que lo tensiona, de modo que se despliega, se mueve y se enriquece, al paso de los diversos momentos por los que va atravesando en su devenir (Beuchot, 2016: p. 123 ss.).

En efecto, desde hace tiempo me ha parecido encontrar en el concepto de analogía una dialéctica, pero una diferente, quizás peregrina, porque no es como la que tenemos al uso, a saber, una que reasume y supera los opuestos para llevarlos a una síntesis. Pues con ello los destruye, mientras que yo veo que es posible conservarlos, dejarlos ser, pero concordarlos de alguna forma, para que, en su misma tensión, puedan ayudarse. Se complementan y se apoyan, aprovechando el conflicto mismo; porque, hay que decirlo, vivimos siempre en el conflicto, o el conflicto es la vida, como decía Heráclito que el ser es guerra, conflagración.

De una dialéctica distinta habla también Michele Federico Sciacca. Considera las críticas que hace Giovanni Gentile a Hegel, a quien acusa de que sigue pensando en una realidad que coincide con el entendimiento, lo cual invalida su dialéctica (Sciacca, 1964: p. 109). De ello infiere Sciacca que debe haber una dialéctica diferente, una de la implicación.

> Precisamente este vínculo ontológico de ser y pensamiento denuncia como errónea y estéril la dialéctica de resolución de los opuestos y exige la de la implicación: ni el pensamiento se resuelve en el ser, ni el ser en el pensamiento; como tampoco el ser del pensamiento se opone al pensamiento como no ser con el que luego se identifica anulando al mismo pensamiento y no permitiendo que brote ningún devenir (dialécticamente o no); sino que el pensamiento implica el ser como su luz y el ser exige el pensamiento del que es luz. (Sciacca, 1964: p. 112)

Esta dialéctica de la implicación del pensamiento y el ser no postula ni identidad ni oposición entre ellos, pero sí diversidad; es decir, no se identifican unívocamente ni se niegan equívocamente el uno al otro, sino que son diversos analógicamente.

Y, en cuanto a la desembocadura de la dialéctica en una síntesis, dice:

> [L]a síntesis pensamiento-ser (pensamiento que es en el ser objetivo sin ser el ser por el que se piensa y, por tanto, pensamiento que deviene en el ser) no es síntesis cognoscitiva sino ontológica, es el pensar o el acto primero del pensar, principio del conocer: su sentido es meta-

> físico, en el momento metafísico que hay que distinguir del gnoseológico; es más, diría que es el principio de la metafísica (que por esto es metafísica de la verdad), fundamento de la solución de los problemas metafísicos; [...] y, finalmente, por esto la metafísica no se resuelve en la lógica, ni el pensar en el conocer ni en lo real cognoscible. (Sciacca, 1964: p. 113)

Es decir, la pretendida síntesis no es propiamente tal, sino una tensión entre los dos polos opuestos, haciendo que el uno implique al otro.

Sciacca también encuentra esa misma dialéctica en Jean Wahl. Explica:

> Podemos decir que la dialéctica de Wahl, que excluye la disyunción y la conjunción negativa, es dialéctica de la conjunción positiva, es decir, de la recepción de unos y de otros. Ahora bien, ¿cómo entender la conjunción y? No eclécticamente ni como adición, y menos todavía como síntesis, sino, digámoslo así, como 'reciprocidad dialéctica' de los dos términos, como juego infinito de lo mediato y de lo inmediato. La dialéctica es este juego sin fin, la oscilación perpetua desde una certeza a su contradictoria y de ésta a la otra. La metafísica elusiva de Wahl es también pendular. Las verdades contradictorias no sólo se suceden en el tiempo, históricamente, sino que coexisten y son válidas, simultáneamente, en niveles superpuestos de lo real. (Sciacca, 1964: pp. 117-118)

Este método sirve a Wahl para eludir las alternativas, y encontrar la mediación, por ejemplo, entre el empirismo y el racionalismo, entre el ser y el devenir, entre el alma y el cuerpo, etc.

También encuentra esta dialéctica Sciacca en el filósofo francés Jacques Paliard, de cuyo método afirma que no busca:

> Ni la sola intuición psicológica, que sólo capta la existencia del intuicionismo bergsoniano, ni la sola noción lógica, que capta la idea o la esencia del idealismo de Hamelin, sino la dialéctica del ritmo reflexivo, es decir, la relación concreta del sujeto y del objeto, que sólo es dada en el orden psicológico, en el que idea y hecho, existencia y esencia se componen en un orden cada vez más complejo. En pocas palabras, Paliard quiere escapar del dilema Bergson o Hamelin, rea-

> lismo intuicionista o idealismo constructivo, no con un compromiso ecléctico ni salvando los contrarios absorbidos en una hábil dialéctica, sino oponiéndolos en una especie de tensión, de modo que el uno sea como la crítica del otro y confiese la propia insuficiencia. (Sciacca, 1964: pp. 205-206)

Es vivir de la tensión, no llegar a una síntesis, sino permanecer en esa dinámica, es una dialéctica diferente.

Que se vive por la tensión, Sciacca lo dice así:

> Paliard, como puede verse, aun escapando al dilema intuición o reflexión, existencia concreta o idea, no lo compone en una síntesis: deja los contrarios en relación de tensión. Él está convencido de que la síntesis es imposible; para él, la dialéctica de la vida espiritual es el ritmo reflexivo, continuidad discontinua. (Sciacca, 1964: p. 206)

Es una tensión dinámica, que no hace síntesis, porque así eliminaría los términos del problema, sino que los deja existir para que coexistan, para que se impulsen y favorezcan el uno al otro.

Hay, por lo tanto, una dialéctica distinta, que no es, como la hegeliano-marxista, una que hace síntesis, pero destruyendo los opuestos, en una misteriosa conciliación, sino que los deja subsistir, para que colaboren entre sí. Es una dialéctica abierta, como lo es la de la analogía.

8. En una tradición

Así como la analogía tiene toda una tradición, también la tiene la dialéctica analógica. Esta dialéctica ya se encontraba en los antiguos (he mencionado a Heráclito), pero también en medievales, como el Maestro Eckhart, y en pensadores que están a caballo de la Edad Media y del Renacimiento, como se considera a Nicolás de Cusa. Tenían una riqueza sapiencial oculta (Copleston, 1964: p. 15 ss.).

Aquí es donde veo que es necesario volver la vista a algunos temas medievales, para detectar y señalar su actualidad para nuestra reflexión filosófica hoy en día. Hay ciertos autores, como Duns Escoto y Ockham, cuyas teorías marcaron desde la Edad Media la Mo-

dernidad (a través, sobre todo, de Suárez), y siguen influyendo en nuestro tiempo. Es central, por lo demás, el pensamiento de Santo Tomás, el cual, cuando es convenientemente estudiado, aporta elementos valiosos para renovar la filosofía que hacemos. Tiene una extraña vigencia, por su amor a la verdad y su gran honestidad en la investigación de esta. Se destaca la importancia del concepto de la analogía -caro al Aquinate, pero que forma parte de toda una tradición-, útil para una racionalidad analógica, que podrá renovar nuestro pensamiento filosófico (Copleston, 1964: p. 84).

Este concepto de la analogía, tan dialéctico, pertenece a toda una tradición, algunos de cuyos hitos he señalado. Es un concepto que podrá darnos claves para seguir adelante en la filosofía de nuestro tiempo, para darle un buen camino, una correcta orientación, un avance adecuado.

Esta especie de síntesis es algo que trataron de hacer los pragmatistas, tan dados a disminuir las dicotomías, a limar las aristas, para poder acercar, si no es que concordar, conceptos que parecían muy alejados. Claro que tomaron un ambiente dialéctico de Kant y Hegel, pero le dieron una resemantización con la lógica formal, de modo que, un tanto veladamente, la dialéctica estuviera en lo más interno del trabajo científico. En el lanzamiento de hipótesis, que se apoyaba en la sensibilidad analógica; en la deducción de enunciados que pudieran apoyar esa hipótesis, y en la inducción que permitiera realizar la contrastación de esa hipótesis con la realidad concreta, la cual lanzaría su veredicto a favor o en contra de esa teoría.

En efecto, eso es lo que se vio en algunos de los principales representantes de la filosofía pragmatista (Pérez de Tudela, 2007: pp. 13-19). Esta corriente es la que ha prevalecido en los Estados Unidos desde mediados del siglo XIX hasta ahora. En ese país se ha combinado con la filosofía analítica, por lo cual tiene una gran actualidad. Desde las figuras clásicas, como Peirce, James y Dewey (Pérez de Tudela, 2007: p. 151 ss.), hasta pensadores recientes, como Hartshorne, Quine y Putnam, han dejado su impronta en la filosofía de hoy. Richard Rorty se llama "neo-pragmatista", y su pensamiento pertenece ya decididamente a la posmodernidad.

Peirce y Quine se destacaron por empeñarse en rebajar las dicotomías, emparejando sus términos, en una concordancia enriquecedora. Así hicieron progresar la filosofía de la ciencia contemporánea, con una lógica formal que no se quedaba en los silogismos, sino que avanzaba hasta una concepción holística de las teorías. Y, en el caso de Rorty, el pragmatismo (o neopragmatismo, como él llamaba al suyo) lo llevó a la preocupación por la democracia y la justicia social.

9. Hacia una racionalidad analógica

He hablado de una hermenéutica analógica, que evita la cerrazón unívoca de los positivismos y la desmesurada apertura equívoca de los posmodernismos. Pero ya desde hace tiempo, un amigo ahora fallecido, Luis Villoro, me dijo que no me quedara en una hermenéutica analógica, sino que avanzara a postular una racionalidad analógica. Y me parece que se puede proponer toda una racionalidad así. Es lo que pide nuestro tiempo.

La hermenéutica tiene su propia racionalidad, pues se trata de un conocimiento que se sabe situado, en contexto. Está, además, muy modelado por la razón práctica, sobre todo por la *phrónesis* o prudencia, ya que el gran hermeneuta Gadamer decía que la *phrónesis* brindaba el modelo a la hermenéutica, pues, así como la prudencia consistía en poner una acción en la circunstancia que la rodeaba, así la hermenéutica interpreta un texto poniéndolo en su contexto (Gadamer, 1994: p. 317).

Pero, además, vemos que la hermenéutica está, en la actualidad, distendida en hermenéuticas unívocas y hermenéuticas equívocas, y lo mismo pasa con la racionalidad que le es aledaña (Beuchot, 2019: p. 31 ss.). Por eso conviene aquilatar muy bien qué tipo de hermenéutica requerimos, para evitar esos extremos perniciosos de la univocidad y la equivocidad, y acogernos a una postura intermedia y mediadora, la de la analogía, recurriendo a una hermenéutica analógica, y a la racionalidad que la acompaña.

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 mesura de lo que sólo tiende a lo unívoco como un ideal, que sabe inalcanzable las más de las veces. Pero también implica sortear la equivocidad, que lleva al relativismo, al subjetivismo y al escepticismo. En el lado teórico, la razón analógica es la *phrónesis* o prudencia, ya que es la virtud de la mesura, 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.

En efecto, una hermenéutica 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 hermenéutica equívoca se queda empantanada en la ambigüedad, no alcanza a salir de ella, y también hace inútil la interpretación. Mientras que una hermenéutica 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.

María Zambrano decía algo que se acerca a esto. Ella hablaba de un descenso a los ínferos, 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, con la mesura o analogía (Beuchot, 2019: pp. 56-59; Zambrano, 1995: p. 16 ss.). Por algo esta filósofa se llamó a sí misma órfico-pitagórica, ya que los pitagóricos fueron los introductores de la analogía en la filosofía griega.

Es lo que Carlos Pereda ha llamado la "razón matizada", es decir, la que usa las distinciones y precisiones del caso (Pereda, 1994: p. 320 ss.). En efecto, la distinción sirve para evitar el univocismo y también el equivocismo. 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.

Se trata de toda una racionalidad, a saber, una racionalidad hermenéutica, porque es la que está a la base de la actividad inter-

pretativa, según se dijo; pero, además, se trata de una racionalidad analógica, porque trata de evitar los inconvenientes del univocismo y del equivocismo, por lo cual plenamente entra en lo que con justeza podemos llamar una razón 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 límite.

Así, pues, no hay que quedarse en una hermenéutica analógica, hay que avanzar hasta plantear una racionalidad analógica. En 2016 Enrique Dussel -otro filósofo de la analogía- me decía que teníamos que proponer una racionalidad analógica. Sin embargo, ya hacía mucho me lo había dicho Luis Villoro: "No te quedes en una hermenéutica analógica. Plantea toda una racionalidad analógica". Le contesté que apenas estaba tratando de articular una hermenéutica así, y que todavía no podía llegar a eso que me pedía. Que me faltaba aliento.

Pero, después de esa recomendación de Villoro, llegué a plantearla. Por ejemplo, en mi libro Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas (Beuchot, 2002: p. 203 ss.). Es una razón que se beneficia de las virtudes de la analogía: está entre la pretensión de univocidad y la derrota equivocista. Tiene, así, un carácter dialéctico. Reúne los opuestos y les sirve de mediación. Precisamente por hallarse en medio de ellos. Está en el medio y funge como mediadora.

Un ejemplo de esto lo encontramos en un volumen compilado por Virgilio Melchiorre, intitulado *Pensare l'essere. Percorsi di una nuova razionalità*, de 1989. Habla de una nueva racionalidad, que es la analógica, aunque se la llama con diferentes nombres. De modo que ya ha habido búsquedas semejantes. En efecto, Melchiorre dice en la Introducción: "El objetivo contenido en la mayor parte de nuestro volumen va, al contrario, en el sentido de una revaloración del saber analógico; un saber que permanece en sí mismo finito y limitado, pero no por ello privado de valencias cognoscitivas"

(Melchiorre, 1989a: p. 9). Se habla de un saber analógico, haciendo alusión a toda la tradición analogista; es una racionalidad de este tipo, que se apoya en la noción de la analogía, y que es muy rica.

Este autor marca la diferencia entre la dialéctica y la analogía. La primera niega la negación, para sacar una síntesis, mientras que la segunda hace algo diferente: "el pensamiento analógico, en vez de eso, vive de una *ratio* muy compleja y, mientras afirma, ni supera ni calla la negación o la diferencia: las recomprende y las unifica, pero al mismo tiempo conserva su inconmensurabilidad" (Melchiorre, 1989a: p. 9). Es decir, mantiene diferentes los opuestos, pero los unifica lo más posible, sin que lleguen a fusionarse en una síntesis. Aquí ya se habla de un pensamiento analógico, con una ratio o razón, es decir, se apunta a una racionalidad analógica. Y hasta hay una aproximación a una hermenéutica analógica, pues este mismo autor agrega: "la analogía es en sí misma siempre inconclusa y puede desplegarse sólo en un saber de tipo hermenéutico, pero el camino de la hermenéutica es precisamente vía de verdad sólo donde sepa tenerse bien pagada en la medida de una referencia absoluta" (Melchiorre, 1989a: p. 11). Esto significa que la racionalidad se ha usado para aquello que es sólo aproximativo, que se resiste a la exactitud completa, aunque se refiere siempre a algo absoluto.

El propio Melchiorre nos habla de un intelecto analógico, que es con el que captamos el ser. Se adecua a la multivocidad de éste, a su polisemia. Tal es el sentido del concepto de analogía. "Si en el plano ontológico analogía quiere decir unidad de lo idéntico y lo diverso, en el plano lógico y expresivo, analogía quiere decir unidad del decir y del no decir, del afirmar y del negar, donde el negar es, sin embargo, sólo un modo de reenviar a otro" (Melchiorre, 1989b: p. 16). Aquí se muestra, ya, el carácter dialéctico -o, por lo menos, conflictivo- de la analogía, pues dice sin decir y afirma negando. Afirma negando, o niega afirmando, lo cual es decir sin decir. Es lo que buscaba Derrida, en seguimiento de Freud: la denegación, el no decir al decir. Y es lo que, por virtud de la analogía, hacemos con la realidad. Sin embargo, lo hacemos para afirmarla,

para decirla de alguna manera, y no quedarnos solamente mostrándola, señalándola, como quería Wittgenstein.

No solamente el ser tiene que ser dicho y afirmado de esta manera tambaleante, sino que sus mismas propiedades trascendentales, "indicados en la tradición clásica, lo Uno, lo Verdadero y lo Bueno, una vez referidos propiamente al Ser, deben, sin embargo, siempre conjugarse negativamente, en una indeterminabilidad que es también misterio y silencio" (Melchiorre, 1989b: p. 17). Es lo que ya señalaba Gabriel Marcel, al hablar de misterio en lugar de problema, del misterio del ser.

Así, la analogía reclama su carácter múltiple, que no es, empero, mera ambigüedad, sino una cierta síntesis inconclusa, una cierta dialéctica abierta. Conjunta la explicación científica y el saber poético. Dice Melchiorre: "Hablé de la reflexión analógica como de la síntesis de dos opuestos movimientos intencionales, el uno determinante y el otro indeterminante" (Melchiorre, 1989b: p. 17). De manera clara, el que da la determinación es el movimiento científico y el que da la indeterminación es el poético. Ambos aspectos conviven en el pensamiento analógico.

Nuestro autor añade que la lógica analógica es la lógica de la transgresión, como la que se da en el símbolo; pero, aun cuando implica una transgresión, sigue siendo lógica, es decir, implica un orden, una ratio. "El aná de analogía indica una dirección hacia lo alto y, al mismo tiempo, un reforzamiento del légein. Podemos aquí de nuevo hablar de una lógica de la transgresión: lectura que traspasa en la determinación del ente o sobredeterminación que se dirige a la ultimidad constitutiva del ser y de sus conexiones" (Melchiorre, 1989b: p. 19). Contiene una semántica de la oposición, esto es, un lenguaje que dice las oposiciones tratando de conjugarlas en un aserto negativo que procede *per via eminentiae* (por vía de eminencia o de superación).

Es, de alguna manera, lo que hace el discurso poético. "El lenguaje de la poesía no elude ciertamente la antítesis y es frecuentemente dialéctico en sí mismo, pero también en este contraponer es a un tiempo sobre todo presencia de la unidad: presencia dada no tanto

por reflexión o en idea, sino en cierto modo transparente en el juego mismo de las diferencias" (Melchiorre, 1989b: p. 20). Vuelve a aparecer el carácter dialéctico de la analogía, aquí, en la poesía.

Esta racionalidad analógica se muestra, pues, dentro de su dialéctica, como abarcando la ciencia y la poesía, la filosofía y el arte, con lo cual puede rendir opimos frutos en el conocimiento.

La revisión de la idea de racionalidad nos lleva a la analogía. 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 mesura, el sentido de los medios y de la mediación.

Por su parte, la analogía reconoce el predominio de la diferencia. Es un modo de significación, junto con la univocidad y la equivocidad. El modo de significar unívoco es claro y distinto, exacto y riguroso, pero pocas veces alcanzable; el modo de significar equívoco es oscuro y confuso, inexacto y sin rigor, poco útil; el modo de significar analógico no tiene la pretensión de exactitud perfecta, pero tampoco se derrumba en la completa inexactitud, sabe alcanzar la suficiente para nuestro conocimiento humano, el que tenemos las más de las veces.

Por eso el concepto de analogía es muy necesario para la filosofía. En muchas ocasiones nos encontramos con que los conceptos que usamos no pueden dar cuenta cabal de las realidades que tratan de describir, comprender o explicar. Y es entonces cuando nos damos cuenta de las limitaciones de nuestra razón. Por eso acudimos a una razón analógica, a una racionalidad que no tiene la pretensión de exactitud de la unívoca, ni la derrota en la oscuridad de la equívoca. Tiene algo del rigor de la unívoca y algo de la distensión de la equívoca. Así, trata de evitar sus inconvenientes y aprovechar sus ventajas.

Vemos, pues, que una racionalidad analógica recorre la historia del pensamiento, inclusive la del mexicano (Beuchot, 2012: p. 5 ss.). Tenemos que recogerla, continuarla y hacerla viva, para que sirva a la reflexión acerca de lo que hemos sido, somos y hemos de ser. Es algo que ya estaba latente en nuestro devenir, ahora nos toca explicitarlo, apoyarlo y promoverlo.

La analogía es un concepto universal, que quizá se encuentra en todas las filosofías, pero que ha encontrado una presencia muy especial en nuestra propia historia filosófica. Ha orientado nuestra experiencia de pensamiento y puede seguir haciéndolo, para no perdernos en el camino del pensar, que a veces nos encierra en las univocidades y otras nos extravía en las oscuridades de la equivocidad.

Esto es lo que puede dar a nuestra situación filosófica una salida más allá del impasse en el que muchas veces lo encontramos, por moverse a bandazos, yéndose de un extremo a otro, desde el univocismo hasta el equivocismo, sin encontrar nunca la mediación saludable que lo haría salir a la realidad.

Conclusiones

En definitiva, podemos considerar a Gadamer y a Ricoeur como antecesores que conducen a una hermenéutica analógica. Ambos cultivaron mucho la hermenéutica, y ambos dieron un lugar importante a la analogía. Gadamer lo hizo, a través de la *phrónesis*, que conoció bien en su tesis sobre ésta en Platón y Aristóteles. Y es sobre todo este último, el Estagirita, el que señala, en la Ética a Nicómaco (lib. VI), que la *phrónesis* es analogía puesta en práctica, pues la *phrónesis* tiene el modelo de la analogía (tanto de proporción como de atribución). Y Ricoeur lo realizó a través de la utilización directa que hace de la analogía, a propósito de los símbolos y los mitos, en sus investigaciones sobre la metáfora y en la analogía del acto y la potencia.

Todo eso nos indica la pertinencia que puede tener para hoy una hermenéutica analógica, sobre todo considerando que ha habido hermenéuticas unívocas, como las del positivismo, y hermenéuticas equívocas, como las que proliferan en estos tiempos am-

biguos de posmodernidad. Para evitar los excesos de unas y otras, viene la hermenéutica analógica a buscar una interpretación que siga el modelo de la *phrónesis* (la cual tiene por modelo la analogía) y que conjunte los polos metonímico y metafórico del discurso.

Esto nos dará la posibilidad de ir más allá del objetivismo y del subjetivismo, del absolutismo y del relativismo; y nos hará encontrar un espacio en el entre, en el entrecruce de los caminos, que es donde se aparece Hermes, el diosecillo de la hermenéutica.

Referencias Bibliográficas

Araos San Martín, J. (1993). El problema de la analogía del ente en la metafísica de Aristóteles. *Philosophica (Valparaíso, Chile)*, *13*, 29–57.

Beuchot, M. (2002). *Universalidad e individuo: La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*. Editorial Jitanjáfora.

Beuchot, M. (2006). Peirce y el concepto de analogía. En E. Sandoval (Comp.), *Semiótica, lógica y conocimiento: Homenaje a Charles Sanders Peirce* (pp. 55–69). UACM.

Beuchot, M. (2007). *Phrónesis, analogía y hermenéutica*. unam.

Beuchot, M. (2012). *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*. Editorial Torres Asociados.

Beuchot, M. (2016). *Dialéctica de la analogía*. Paidós.

Beuchot, M. (2019). *Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de la interpretación* (6.ª ed.). unam.

Chavannes, H. (1969). *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*. Cerf.

Copleston, F. C. (1964). *La filosofía medieval*. Ed. Huemul.

Deweer, D. (2018). Personalist republicanism: Particularity and pertinence of French personalist political philosophy. *Quién: Revista de Filosofía Personalista*, *8*, 19–33.

Fallas, L. A. (1992). La analogía pitagórica: Estudio interpretativo del pensamiento de Arquitas de Tarento. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, (Número extraordinario).

Ferraris, M. (2001). *La hermenéutica*. Taurus.

Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método: Fundamentación de una hermenéutica filosófica*. Sígueme.

Gadamer, H.-G. (1994). Problemas de la razón práctica. En *Verdad y método II*. Sígueme.

Grenet, P. B. (1948). *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*. Boivin et Cie.

Gómez Robledo, A. (1982). *Meditación sobre la justicia*. fce.

Grondin, J. (2005). La fusion des horizons: La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus? *Archives de Philosophie*, *62*, 401–418.

Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Herder.

Kant, I. (1998). *Crítica del juicio*. Editores Mexicanos Unidos.

Libera, A. de. (1980). *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: Logique et métaphysique de l'analogie*. Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie.

Melchiorre, V. (1989a). Presentazione. En V. Melchiorre (Ed.), *Pensare l'essere: Percorsi di una nuova razionalità* (pp. 7–11). Marietti.

Melchiorre, V. (1989b). Figure del sapere. En V. Melchiorre (Ed.), *Pensare l'essere: Percorsi di una nueva razionalità* (pp. 13–27). Marietti.

Mondolfo, R. (1966). *Heráclito: Textos y problemas de interpretación*. Siglo xxi.

Peirce, C. S. (1965). *Collected papers (C. Hartshorne & P. Weiss, Eds.; Vol. 2)*. The Belknap Press of Harvard University.

Pereda, C. (1994). *Vértigos argumentales: Una ética de la disputa*. Ánthropos.

Pérez de Tudela, J. (2007). *El pragmatismo americano: Acción racional y reconstrucción del sentido*. Síntesis.

Ricoeur, P. (1969). La simbólica del mal. En P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Taurus.

Ricoeur, P. (1983). *La metáfora viva*. Eds. Europa.

Ricoeur, P. (1997). *Tiempo y narración* (Vol. 3). Siglo xxi.

Ricoeur, P. (2003). *Sí mismo como otro* (2.ª ed.). Siglo xxi.

Sciacca, M. F. (1964). *Sísifo sube al Calvario*. Ed. Luis Miracle.

Volpi, F. (2005). Dasein as praxis: The Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle. En C. Macann (Ed.), *Martin Heidegger: Critical assessments (Vol. 2, pp. 90–129)*. Routledge.

Volpi, F. (2007). Ser y tiempo, ¿una inversión moderna de la Ética nicomáquea? *Revista de Filosofía (UIA, México)*, *39*(120), 149–170.

Zambrano, M. (1995). *Un descenso a los infiernos*. La Sisla.

CAPÍTULO 2

PERSPECTIVAS DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA APLICADA A LA SOCIOLOGÍA

Juan R. Coca[1]

Resumen

La Hermenéutica Analógica (en adelante HA), desarrollada por el profesor Mauricio Beuchot, es una de las líneas de investigación filosófica más relevante de Iberoamérica. Esta corriente ha tenido un gran desarrollo llegando a tener aplicaciones en diferentes ámbitos del conocimiento tales como la sociología. En este capítulo repasaremos alguna de estas aplicaciones y la pondremos en diálogo con las investigaciones de Bent Flyvbjerg, quien ha desarrollado en estudiar la aplicación de la *phrónesis* aristotélica en las Ciencias Sociales. A nuestro juicio, la perspectiva beuchotiana se anticipa a la pro-

1 Unidad de Investigación Social en Salud y Enfermedades Raras, Dpto. Sociología y Trabajo Social. Universidad de Valladolid, España.

puesta del científico danés y la amplía gracias a la incorporación del pragmatismo. De hecho, la concepción de la hermenéutica como el arte de interpretar signos, nos conduce hacia la semiótica de Peirce. Todo ello hace de la ha una herramienta de gran relevancia para las ciencias sociales y, especialmente, para la sociología. Recuérdese la importancia de promover espacios de diálogo entre las investigaciones sociales de corte cuantitativo y los estudios cualitativos. Así mismo, la ha también nos permite estructurar un marco de análisis entre la microsociología, la mesosociología y la macrosociología.

Palabras clave: Hermenéutica analógica, sociología, diálogo, prudencia.

Abstract

Analogical Hermeneutics (ah), developed by Professor Mauricio Beuchot, is one of the most relevant lines of philosophical research in Ibero-America. This current has had a great development, reaching applications in different fields of knowledge such as sociology. In this chapter we will review some of these applications and place them in dialogue with the research of Bent Flyvbjerg, who has developed in studying the application of Aristotelian phronesis in the Social Sciences. In our opinion, the Beuchotian perspective anticipates the Danish scientist's proposal and expands it thanks to the incorporation of pragmatism. In fact, the conception of hermeneutics as the art of interpreting signs leads us towards Peirce's semiotics. All this makes ha a tool of great relevance for the social sciences and, especially, for sociology. Remember the importance of promoting spaces for dialogue between quantitative social research and qualitative studies. Likewise, the MT also allows us to structure a framework of analysis between micro-sociology, meso-sociology and macro-sociology.

Keywords: Analogical hermeneutics, sociology, dialogue, prudence.

INTRODUCCIÓN

La hermenéutica es una disciplina filosófica que se considera tiene como objetivo central la interpretación y comprensión de textos. En sus comienzos, el concepto de texto se ceñía a los que presentaban relevancia cultural, religiosa o literaria. De hecho, la hermenéutica tuvo una importante vertiente filológica y traductológica. Uno de los primeros pensadores que contribuyó al desarrollo de la hermenéutica fue Aristóteles, quien escribió en su *Peri hermeneias* (1981) sobre la interpretación racional de la lengua y del significado de las palabras. Aristóteles vinculó dicha interpretación con la lógica y ésta, a su vez, con la *phrónesis* (la virtud más importante), la cual, evidentemente, está relacionada en su Ética a Nicómaco y con la concepción del *ethos* de este pensador griego. El *ethos* aristotélico fue definido en función del carácter y de la credibilidad del orador, por lo que –como acabamos de indicar– tiene una vinculación con la sanción colectiva.

Aristóteles intenta equilibrar la herencia socrático-platónica con su propia concepción del *ethos*. Lo interesante de su concepción del ethos es que no lo concibe como un proceso que se va constituyendo en nuestra propia vida colectiva. De ahí que sea posible afirmar que Aristóteles abrió la puerta a la ética como un proceso social, aunque no lo desvinculó de la racionalidad humana y, por ende, de sus fines y de su intencionalidad. En este proceso social las virtudes tienen un lugar destacado ya que ordenan el comportamiento colectivo y, como es bien sabido, la virtud de la *phrónesis* es uno de los modos principales de materializar nuestro carácter moral. Ello es debido a que la prudencia limita los excesos, fomenta la reflexividad y evita los extremismos. Como veremos más adelante esta misma virtud ha sido reavivada por autores como Bent Flyvbjerg como elemento crucial de su metodología social basada en la *phrónesis*.

Sin embargo, tuvimos que esperar al Medioevo para que la hermenéutica tuviera un lugar específico como disciplina filosófica y filológica. En este periodo, la hermenéutica estaba centrada en la interpretación de textos religiosos y, especialmente, de los libros

sagrados (especialmente de la Biblia). En este sentido, nombres tales como San Agustín y Santo Tomás de Aquino tuvieron una gran influencia en la tradición hermenéutica, tal y como ha mostrado el propio Mauricio Beuchot en numerosas ocasiones. La hermenéutica de San Agustín plantea un círculo hermenéutico entre la creencia y el saber. De tal modo que la creencia es necesaria para saber, pero también debemos reflexionar sobre aquello que creemos. Hoy la epistemología habla de las creencias epistemológicamente justificadas como pilares del conocimiento científico. A su vez, también hay autores que afirman que dichas creencias epistémicas deben estar asentadas en las virtudes epistemológicas. Estamos, por lo tanto, ante una recuperación de cierto conocimiento tradicional. Sin ninguna duda, el profesor Beuchot es uno de los grandes precursores de esta recuperación de la que estamos hablando, aunque no es el único.

En el siglo xix, la hermenéutica experimentó un renacimiento con figuras como Friedrich Schleiermacher y Wilhelm Dilthey. Schleiermacher (en ocasiones considerado el padre de la hermenéutica moderna) abordó la interpretación de textos religiosos y literarios desde una perspectiva filosófica y lingüística, pero no terminó de consolidar esta disciplina completamente. Dilthey, en cambio, optó por un historicismo de cuño hegeliano que también limitó las posibilidades de su hermenéutica. Ahora bien, en El mundo histórico (1978) introdujo la cotidianidad como elemento de estudio para la comprensión de las otras personas, algo que terminó teniendo gran importancia para disciplinas tales como la fenomenología social. Paradójicamente, Dilthey (1978a) consideraba que la sociología no podía ser considerada como ciencia pese a que le dio impulso a un elemento de gran importancia para la ciencia que él denostaba.

Posteriormente, filósofos como Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur contribuyeron a desarrollar la hermenéutica como disciplina filosófica autónoma. De todos ellos destacó Gadamer (2007), quien realmente logró dar el impulso definitivo a la hermenéutica en su vertiente ontológica y meto-

dológica. Por ello hay pensadores que lo consideran (en lugar de Schleiermacher) como el verdadero fundador de la hermenéutica contemporánea. Su Verdad y método es un trabajo de gran relevancia no solo para la filosofía, sino también para la hermenéutica social, histórica e incluso abrió las puertas al uso de la hermenéutica en las ciencias de la salud. En él Gadamer amplía las posibilidades de esta disciplina gracias al desarrollo de una hermenéutica sólida, por su aproximación a la sistematicidad, y flexible por su aproximación a lo cultural y comunitario. Gadamer, como indicó en varias ocasiones Beuchot (2004 y 2011) muestra una distensión entre lo universal y lo particular hermenéutica que implica, de un modo u otro, la necesidad de incorporar la *phrónesis* como modelo interpretativo. Esto hace que el propio Gadamer abra la puerta a una hermenéutica de corte analógico, tal y como sabiamente implantó el profesor Mauricio Beuchot.

El objetivo de este trabajo de investigación es el de adentrarse en la hermenéutica analógica (ha) e indagar en las aplicaciones de la ha en el ámbito de la sociología. Para ello vamos a relacionar algunos presupuestos básicos de este planteamiento con conceptos actuales de la sociología y de la filosofía social. Esto implica la conformación de un nuevo planteamiento que denominaremos sociohermenéutica multidimensional.

1. De la hermenéutica analógica a la hermenéutica social multidimensional

Hemos indicado anteriormente que uno de los planteamientos hermenéuticos que mayor impacto tiene en el ámbito de habla hispana es el de la hermenéutica analógica fundada por el profesor Mauricio Beuchot. Como es bien sabido, y en esencia, la hermenéutica busca desentrañar el sentido profundo de los textos y entender cómo se relacionan con la experiencia humana. De ahí que el propio Beuchot (2008) indique que esta disciplina puede dividirse en tres clases: 1) la intransitiva o recognoscitiva o representativa; 2) la transitiva o reproductiva, y 3) la normativa o dogmática. La primera se refiere a ciencias como la filología y

la historiografía, que tienen como fin principal el entendimiento en sí mismo. La segunda, en cambio, tiene como finalidad el hacer entender, esto es, el representar, por lo que encontraremos aquí el teatro o la música. La tercera clase sería aquella vinculada a las ciencias jurídicas, la ética y a la teología, centradas en la regulación del obrar. A nuestro juicio sería conveniente introducir una cuarta clase relacionada con las acciones externas al ser humano que son llevadas a cabo. Nos estamos refiriendo a los hechos sociales de los que habló Emile Durkheim (2009 y 2022). De acuerdo con este autor, los hechos sociales son independientes de las conciencias individuales y por ello podríamos denominarlos *fenómenos sociales,* ya que son aquellos objetivables y fácilmente perceptibles, dentro de los cuales estarían los hechos sociales. Durkheim se refirió a las clases 2) y 3) al hablar a los hechos sociales, pero también añadió que estos estaban relacionados con las diversas instituciones ("organización definitiva" decía él) generadas por una determinada sociedad. Además, en su visión (que ahora denominamos como clásica) se acepta cierto grado de objetividad social basándose en dicha facticidad colectiva. Este carácter objetivo es mantenido por Alfred Schütz (1970) cuando afirma que la *realidad social* es la suma de objetos y sucesos que encontramos en el mundo social, según la percepción establecida por el sentido común de las personas que interactúan. Schütz se centró en analizar la acción, como muchos otros sociólogos, pero todavía considera que la realidad social estaría conformada por relaciones de intersubjetividad. Este *mundo cotidiano*, el de las relaciones intersubjetivas, "me está dado desde el comienzo como un mundo organizado" (1974:22), por lo que, según este autor, el mundo durkheimiano de los *hechos sociales* ha dejado de tener capacidad de explicación de los sucesos sociales. Por eso, con el paso del tiempo, la sociología ha dejado atrás el concepto de *hecho social* para abrazar una perspectiva de carácter constructivista y centrada en la acción (Lamo de Espinosa, 2001).

Los conceptos de hecho social y fenómeno social pueden concebirse desde una perspectiva analógica y multidimensional; algo

relevante para la actualidad de la investigación social. Veamos, brevemente, en qué sentido. Podemos ejemplificarlo hablando de los hechos sociales emanados de organizaciones sociales, de instituciones políticas, etc. Estos "hechos sociales" no son normativos, ni buscan hacer entender, sino que son transformativos o relacionales, por lo que atienden a cierta intencionalidad colectiva, pero no pierden carácter objetivable. Ello hace que sean diferenciables y puedan constituir hechos que necesitan de una hermenéutica particular. Hablamos de una hermenéutica que logre compartir elementos éticos, comunicativos, relacionales, desiderativos, normativos, morales, representativos, etc. Estamos, por tanto, ante una hermenéutica que se asemeja a la filosófica, pero se distancia algo de ella ya que lo societal será su centro. En este sentido, consideramos que las concepciones individualistas no se atienen al conocimiento social y, por ello, no contemplan todas las facetas del prisma humano. Nuevamente la analogía (entre el individualismo y el colectivismo nos ayudará a evitar los extremos). En este sentido. Durkheim escribe lo siguiente:

> En un primer sentido, se dice que la sociología es *general p*orque considera en toda su complejidad a la realidad social que las ciencias particulares dividen y descomponen por abstracción; es la ciencia concreta, sintética, mientras que las demás ciencias son analíticas y abstractas. Empleando la terminología de los lógicos, diríamos que *general* está tomado aquí en comprensión.; quiere decir que el objeto de la investigación es considerado junto con todos los caracteres que le pertenecen y todos los elementos que lo constituyen. (Durkheim, 2009, p. 261)

La hermenéutica sociológica, en función de la propuesta de Durkheim, se ocuparía de estudiar los hechos sociales desde una perspectiva *general*. De ahí que (ampliando el concepto de hecho social durkheimiano) esta hermenéutica tiene como primer objetivo desentrañar el sentido profundo de los constructos sociales, así como de las acciones y relaciones colectivas. Téngase en cuenta, como bien indicó Agnes Heller (1989, p. 303) que "el entendimiento es

relacional en el sentido de que es relativo a los actores o al proyecto de los actores". A lo que añade posteriormente:

> Todo esto ya indica que la comprensión en las ciencias sociales implica hacerse comprender. Esto no es así en todas partes, e incluso donde lo es, no lo es en la misma medida. Una experiencia mística [...] no puede hacerse comprender. Es más, puedo dedicarme a comprender a mi mejor amigo sin tener la menor intención de hacerle comprender mi comprensión a nadie más. (Heller, 1989, p. 304)

Este "juego" de comprensiones planteado por Heller le lleva a afirmar que es necesaria una *reciprocidad simétrica* en dicho proceso. Por esta razón, a nuestro juicio, la hermenéutica tiene un fuerte componente social (o por lo menos relacional) ya que la comprensión completa necesita de lo comunal o social. A este respecto conviene mostrar lo que nos indicaba Beltrán (2013: p. 3): "Toda la realidad social, todas las "cosas sociales" tienen un sentido socialmente puesto: todas significan algo para quienes se mueven en su seno y a su alrededor". Esta afirmación de Miguel Beltrán nos enseña que el sentido se encuentra inserto en *todo lo social*, por lo que parecería insuficiente llegar a considerarlo como el objetivo último de una hermenéutica sociológica. Beuchot soluciona estas consideraciones gracias a la incorporación de dos elementos fundamentales en la hermenéutica: el contexto y el símbolo. Por lo tanto, el concepto de sentido se amplía en la comprensión del contexto y de los símbolos.

Mauricio Beuchot nos ha explicado en multitud de ocasiones que la hermenéutica pone el texto en su contexto (Beuchot, 2008, 2014, 2015, 2016, 2017; Paramá y Coca, 2016) por lo que la hermenéutica social tendría que ir más allá del sentido colectivo y conducir su análisis a una comprensión profunda de lo social. En dicha comprensión se hace necesaria la transversalidad disciplinaria (historia, economía, filosofía, ciencias de la salud, etc.) para incrementar la comprensión de lo investigado. Ahora bien, esto no siempre es posible, de ahí que sea fundamental que la perspectiva social presente cierto carácter multidimensional. La comprensión social a la que estamos haciendo referencia necesita de una ade-

cuada identificación de los elementos que conforman el contexto social donde se producen los diferentes *hechos sociales* objeto de estudio. En este sentido es fundamental conocer las circunstancias que generan tal hecho social y el entorno. Al final, estos elementos condicionarán el sentido que los grupos sociales otorgan a tales elementos y a los hechos sociales. A su vez, relacionado con lo anterior es vital analiza lo que se ha denominado *horizonte de expectativas*, así como las *intencionalidades*. El primer concepto, introducido por Hans-Georg Gadamer (2007), nos indica que los agentes principales de la hermenéutica (el autor y el lector) se aproximan al fenómeno interpretativo a partir de una serie de horizontes preconcebidos. En este sentido, desde una perspectiva social, podríamos afirmar que las experiencias y los imaginarios sociales influyen tanto en la creación de un texto como en la lectura de este; es decir, en toda la interpretación.

De ahí que la comprensión del texto social, según Gadamer (2007), implica la fusión de ambos horizontes. Reinhart Koselleck (1993) le otorga gran importancia, junto al horizonte de expectativas, el espacio de la experiencia (aunque este concepto es previo al otro). Con esto, Koselleck introduce un elemento marcadamente colectivo en el proceso hermenéutico y semiótico, el espacio, sobre el que no podemos ocuparnos en esta ocasión. Además del horizonte de expectativas también son relevantes las intencionalidades (personales y colectivas). Tuomela (2013) explica con claridad que no solamente tienen intencionalidades las personas, sino también los grupos sociales y las instituciones. Estas intencionalidades van más allá de las decisiones personales y, por ello, deben ser tenidas en cuenta en un análisis de los hechos sociales.

Esta fusión de horizontes y estas intencionalidades también pueden estar vinculadas a otro concepto vital para la sociología: *el poder*. En función de las dinámicas sociales de poder es posible realizar una interpretación de los fenómenos sociales según el carácter univocistas o equivocistas de éstos. A este respecto, si el fenómeno interpretativo se inclina hacia el horizonte del autor, estaremos ante una perspectiva univocista/objetivista. En cambio, si

caemos hacia el lado contrario, estaremos ante una perspectiva relativista/subjetivista (Beuchot, 2016). La analogía, a la postre, permite un salto categorial que el discurso en ocasiones limita (Beuchot, 1999). Por eso, en el ejemplo del poder (aunque esta idea podría aplicarse a otros ejemplos) la analogía permitirá al investigador traspasar los límites establecidos y adentrarse en lo que nos ofrece la intuición y, por ende, sobrepasa las interpretaciones más evidentes. Todo ello sin perder, en ningún caso, el marco que establece una racionalidad científica analógica que evita los sesgos, las subjetividades y las interpretaciones rigoristas de la realidad, pero siendo consciente de que la propia realidad será el criterio definidor de verosimilitud. Ello sucede gracias al símbolo. La fusión de horizontes gadameriana, según nuestra interpretación de la HA, es atravesada por el símbolo que nos conduce hacia lo ontológico y también hacia lo social y comunitario. Al fin y al cabo, el símbolo es un factor comunitario y, además, conecta con lo fenoménico (Beuchot, 1999 y 2004).

Desde la perspectiva sociológica Josef Bleicher (1982) nos mostró en *The Hermeneutic Imagination* que una hermenéutica sociológica podría ir más allá de una concepción limitada puesto que procura comprender lo general a raíz de lo particular (algo criticado duramente por Dilthey) que se refleja en las acciones intencionales. En este punto, Bleicher está influenciado por el interaccionismo simbólico y por el análisis de las estructuras sociales. Pues bien, el interaccionismo simbólico es una corriente en la que nos encontramos con algunos nombres destacados tales como Herbert Blumer, George Herbert Mead, Charles Horton Cooley y Erving Goffman, entre otros. En líneas generales, el interaccionismo simbólico pretende estudiar la sociedad en su conjunto basándose en las interacciones sociales que suceden en su interior. Estos investigadores son conscientes de la importancia de lo simbólico pero entendido siempre desde lo colectivo. De hecho, Herbert Blumer (1968), en su *Symbolic Interaccionism*, afirma que los humanos actúan respecto de las cosas en función de las significaciones que ellos tienen de tales objetos. Así mismo, indica que las significa-

ciones surgirán gracias a las interacciones sociales y que estas necesitan de procesos de interpretación e interacción entre sujetos, y entre sujetos y objetos. Por otro lado, tal y como indicamos antes, Bleicher (1982) también nos muestra que la hermenéutica sociológica puede ayudar a desentrañar la manera en que las estructuras sociales condicionan o favorecen a las personas. Aquí puede resultar de gran utilidad para entender bien estas cuestiones (y su conexión con lo simbólico) recordar algunas ideas de Adorno (2004) cuando estudia la propuesta de Comte.

Comte es considerado uno de los fundadores de la sociología y concibe a esta ciencia dividida en dos: la estática y la dinámica sociales. La *estática social* haría referencia a los elementos que caracterizan la sociedad. Las leyes que gobernarían esta estática social se deducirían del estudio de las leyes naturales. Por lo tanto, de acuerdo con Adorno (2004, p. 208) la estática social carecería de cualquier autonomía. Sería, entonces, la *dinámica social* la que podría generar modificaciones/progreso en la sociedad. Esta dinámica dependería de los diferentes elementos sociales. Ahora bien, para Comte –según Adorno– lo más relevante del estudio sociológico es el mantenimiento del orden. Por ello, es plantea que la estática es más importante que la dinámica social. En cambio, Adorno opta por una opción integradora al afirmar que: "[Comte] conforma la sociedad a partir de la suma de estática y dinámica, como si su esencia se compusiera de ambas directamente, en lugar de que las dos sean, en su diferencia, unificadas dentro de la sociedad real" (Adorno, 2004, p. 210). Podríamos actualizar estos dos conceptos como hace, en cierto modo Bleicher (1982), si consideramos que el significado en procesual (algo lógico en el sistema social) podríamos considerar que éste presente elementos estáticos, mientras que también va a generarse evoluciones gracias a procesos de carácter dialéctico. Estructura social y cultura sería dos posibles veredas de este camino que estamos mostrando.

No obstante, no podemos dejar a un lado el elemento simbólico como estructura hermenéutica y semiótica que atraviesa ver-

ticalmente a esos dos caminos. Aquí Adorno vuelve a ayudarnos al indicar que:

> […] el ideal cognoscitivo de la explicación unánime, lo más simple posible y matemáticamente elegante, fracasa allí donde la cosa misma, la sociedad, no es unánime ni simple, ni está entregada tampoco neutralmente al capricho de la formación categorial, sino que espera de antemano de sus objetos otra cosa que el sistema categorial de la lógica discursiva. La sociedad es contradictoria y sin embargo determinable; racional e irracional en uno, sistemática y quebradiza, es naturaleza ciega, y se encuentra mediada por la conciencia. (Adorno, 2004: p. 510)

Ante estas consideraciones los símbolos ascienden como elementos ontológicos y heurísticos de un sistema social que se mueve entre lo estático y lo dinámico. Símbolos que nos conducen más allá de lo estrictamente intersubjetivo (o si se prefiere lo objetivo) y nos llevan hacia el *espíritu absoluto* hegeliano. Lo estático estaría estructurado por las normas, los hábitos y la moral imperante. Es decir, siguiendo a Castoriadis (2013), por aquello que ya está instituido y, por lo tanto, forma parte de la estructura social. En cambio, las dinámicas sociales serían parte de lo instituyente, aquello que todavía no está estabilizado. Nos encontramos, por lo tanto, ante un metacódigo cuyos límites estarán entre lo inalterado y lo efímero, entre lo unívoco y lo equívoco.

2. La analogía como núcleo de una sociohermenéutica multidimensional

La analogía es un concepto que tuvo gran relevancia en el Medioevo (Beuchot, 2012). Actualmente se ha reactualizado dividida, fundamentalmente, en la *analogía de atribución* y la *analogía de proporcionalidad*. María G. Navarro (2009, p. 278) nos indica que en la tradición analógica se ha considerado habitualmente que la abducción es un primer estadio de la interpretación. Esta abducción según la misma autora tiene los siguientes pasos (Navarro, 2009: p. 279):

a) interpretación de algo y uso de un determinado código;
b) formación de una hipótesis (conjetura);

c) transformación de la hipótesis en un argumento;
d) elucidación de una interpretación lo más compleja y satisfactoria posible.

La abducción tiene una fuerte conexión con la analogía, ya que permite una interpretación verosímil de lo social al incorporar elementos innovadores en las explicaciones. La analogía introduce nuestros elementos en la reflexión al establecer proporcionalidades entre elementos que podrían estar más o menos "cercanos". En este sentido, Peirce (1978) indicó, precisamente, que la abducción consistía en formar una hipótesis explicativa, al contrario de los otros procesos lógicos (inducción y deducción). Por esta razón, tanto la analogía como la abducción son procesos lógicos que, además, ayudan a la reflexividad (sobre la que hablaremos más adelante). Ahora bien, la defensa de los mecanismos lógicos mencionados puede criticarse por subjetivismo o por una supuesta carencia de veracidad. De ahí que sea necesario tener un criterio de verdad que evite relativismos exacerbados. Por esta razón Mauricio Beuchot, en su famoso *Tratado de hermenéutica analógica*, indicó que la ha asume la existencia de un criterio de verdad:

> […] que abarca tanto el coherentista, el correspondentista y el pragmático de modo que el último subsume y supone los anteriores. Captar la intención del autor es ciertamente algo de la verdad pragmática, y para ello sirve mucho el diálogo y el consenso […], pero que nos hace atinar a la verdad como correspondencia […] y da sentido a la verdad como coherencia en el interior del texto y de éste con otros textos. (Beuchot, 2015a: p. 55)

Enmarcada en la pragmática, la analogía adquiere una nueva importancia en una sociedad tan repleta de univocismos y equivocismos. Recordemos que la analogía puede ser de proporcionalidad y de atribución. Pues bien, según Beuchot (2012), y en un tono claramente social, la analogía de proporcionalidad es más democrática que la de atribución. Ello es porque la primera busca el común denominador de las diferentes analogías que se puedan hacer, todo desde la equidad. En cambio, la analogía de atribución es menos

horizontal, ya que tiene un carácter jerárquico. En ella se plantea un analogado principal y otros analogados secundarios. Sin ninguna duda, en el estudio de la sociedad y en el desarrollo de propuestas de intervención, la analogía de proporcionalidad será las que nos ofrezca más posibilidades.

Hablamos de una relación analógica entre el intérprete y lo que se interpreta. Esta relación no es directa, ya que si no sería unívoca. Es una relación compleja, rica en matices y, por ende, multidimensional en la que se establecen conexiones, similitudes, divergencias y rupturas. La comprensión de esta multidimensionalidad requiere una aproximación transdisciplinar que permita observar diferentes aspectos de lo analizado e incrementar así la verosimilitud de lo estudiado.

La analogía de proporcionalidad se mueve en ese límite entre la disolución unificadora y la discriminación exacerbada. Sin embargo, en esta analogía siempre va a predominar la pretensión democrática de hacer comunidad, de establecer vínculos. De ahí que la analogía de proporcionalidad sea la que más interés hermenéutico tenga. Pues bien, la analogía de proporcionalidad, por lo tanto, recuerda en cierto modo a la propuesta realizada por Habermas (2018) en su *Teoría de la acción comunicativa* ya que dicha teoría está sustentada en la idea de que la acción social tiene un carácter consensual y comunicativo. No obstante, la propuesta de Habermas es meramente comunicativa y esto no es suficiente para la comprensión que nos permite la analogía y, por ende, la hermenéutica analógica. Dicho de otro modo, la comprensión profunda de lo social necesita ir más allá de lo meramente comunicativo. De hecho, según nuestra interpretación de la propuesta habermasiana, él apuesta por una sociología comprensiva "unilateralizada en términos culturalistas" (Habermas, 2018: p. 632), esto es, por una introducción de los social en lo comunicativo haciendo que lo primero se reduzca en complejidad.

La analogía por su carácter simbólico trasciende la realidad social sin excluirla. Al fin y al cabo, la analogía nos permite un estudio proporcional de la experiencia (de la pragmática social) y

también de lo ontológico. Por esto, la hermenéutica que deviene de la analogía también será pragmática y social. No queremos decir con ello que la hermenéutica analógica sea estrictamente social, sino que puede devenir en un desarrollo relacionado con lo comunal. Tengamos en cuenta que las acciones sociales tienen similitudes y vinculaciones analógicas que permiten su comprensión y el discernimiento de posibles orientaciones sobre las mismas. Al fin y al cabo, los grupos sociales están constituidos por personas que actúan, en ocasiones, de manera semejante y en otros momentos, pretender romper las normas sociales establecidas. La analogía nos permitirá estudiar críticamente las intencionalidades, los mecanismos de poder, las relaciones, etc. entre grupos sociales, instituciones o la población en general.

Por otro lado, la analogía tiene un carácter ontológico que nos permite analizar la realidad social a través de la clásica *analogia entis*, la cual nos faculta para contrastar fenómenos y hechos social a través de sus características ontológicas. Esto nos conduce hacia la ontología social tan estudiada en los últimos años y cuyo principal representante podría ser Raimo Tuomela (2013). No podemos adentrarnos en este planteamiento por carencia de espacio, pero quede aquí la referencia para futuras investigaciones.

Otro aspecto crucial es el carácter intersticial de la sociedad (a mi juicio esta idea recuerda la concepción social de Adorno mencionada anteriormente). Según Beuchot (2012a, p. 37) el ser humano "habita en el intersticio"; lo que implica que la sociedad es, precisamente, este intersticio. Es decir, la sociedad es un lugar analógico, medial, donde se concitan las intencionalidades humanas con los símbolos y valores que algunos consideran trans-subjetivos (una vez más nos viene a la cabeza el espíritu absoluto de Hegel que también mantuvo Dilthey). La concepción de la sociedad como intersticio nos permite recuperar ciertos elementos metafóricos del organicismo social. Evidentemente no estamos afirmando (Beuchot tampoco lo hace) que la sociedad sea parte de un organismo. Lo que pretendemos decir es que, la idea del intersticio nos recuerda a esa parte del cuerpo formada por células y cuyo

intersticio de aporta cohesión. Esto nos conduce hacia la utopía de una concepción comunitaria de lo social. De tal modo que la sociedad no será una unión informe de individuos, sino un conjunto de personas cuya forma social es la de la comunidad en la que se comparten elementos comunes. Esta perspectiva intersticial nos conduce hacia una biosociología en la que conceptos tales como los de evolución social, condicionantes sociales de la salud, etc. tienen gran importancia.

Unida a esta idea estaría la de que la sociedad es vértigo, incertidumbre, evanescencia. Aquí hay que recurrir una vez más a los símbolos como elemento heurístico. Estas estructuras son muy análogas ya que pueden ser expresión de lo más oscuro y tenebroso, o manifestación de lo más esperanzado y luminoso. Por esta razón, los símbolos también se manifiestan en lo social y pueden ser interpretados analógicamente para una mayor comprensión del devenir social. Por último, consideramos que la sociohermenéutica multidimensional –asentada en la analogía y el modelo epistemológico establecido por la ha– nos conduce también a otro elemento social de gran relevancia: el *ethos*. Aquí nos viene a la cabeza la obra de Adorno cuando expone lo siguiente:

> La sociedad, a cuyo conocimiento apunta finalmente la sociología, cuando quiere ser más que una mera técnica, cristaliza por lo general en torno a una concepción de la sociedad correcta. Ésta no se puede contrastar de forma abstracta, sin embargo, con la existente, en tanto que valor supremo, sino que surge de la crítica, esto es, de la conciencia que la sociedad tiene de sus contradicciones y de sus necesidades (Adorno, 2004: p. 522 y sig.)

En definitiva, la sociohermenéutica multidimensional que estamos planteando es deudora de la ha y, por ende, presenta las siguientes características fundamentales:

a) Es transdisciplinar y compleja;
b) Sitúa la analogía en su núcleo interno;
c) Considera a la sociedad como un intersticio;
d) Asume el carácter vertiginoso e imaginario de lo social;

e) Plantea una aproximación a la realidad social verosímil y reflexiva;
f) Acepta la ontología social;
g) Defiende una comprensión simbólica de lo social;
h) Admite el ethos como parte inherente de la dinámica interna de lo social.

Esta delimitación de la sociohermenéutica multidimensional es tentativa y puede ser revisada o reformulada, pero nos sirve como marco referencial de nuestra propuesta. Nuestra propuesta, como se puede intuir, acepta la concepción humanista y personal de lo social. Esto es, promueve una visión lo más completa posible de todos los fenómenos sociales, siendo conscientes que los elementos personales son fundamentales para comprender la multidimensionalidad de lo social.

3. Persona, ethos y phrónesis en la sociohermenéutica multidimensionalidad

Emmanuel Mounier fue un pensador francés con un marcado carácter social/comunitario en su pensamiento. Es considerado como el fundador del *personalismo comunitario*, corriente que plantea una concepción compleja de la persona, al tiempo que la enmarca en una comunidad. En su obra *La revolución personalista y comunitaria* nos muestra su manera de entender el concepto de persona, el cual, como veremos en seguida, tiene una fuerte impronta social. Mounier (1992) nos explica que el concepto de persona no está circunscrito a lo psicológico. De ahí que sería un error identificar persona con personalidad. Este término es supraconsciente y supratemporal (p. 212). Recuerda a ciertos aspectos del idealismo de Hegel cuando indica que es una *presencia* en cada uno de nosotros. Mounier nos explica que la persona tiene tres dimensiones que se podrían identificar con los ejes de coordenadas positivas del espacio euclídeo (x, y, z). Es decir, en la persona existe en primer lugar un eje vertical (z) ascendente que Mounier identifica con lo universal y espiritual, en segundo lugar, encontramos el eje horizontal (y) que une a la persona con los demás en

comunidad o, como preferimos considerarlo nosotros, en sociedad, y también tendremos un tercer eje (*x*), el de la profundidad que está relacionado con la encarnación o, si se prefiere, con la corporalidad. Mounier habla de la vocación, la encarnación y la comunicación como las tres dimensiones fundamentales de la persona. Estos tres ejes pueden actualizarse en los siguientes:

α) el de la dimensión ontológica;
β) el de la dimensión corporal;
γ) el de la dimensión social.

Aranguren (1995) completa estas ideas con un elemento de gran relevancia para la sociología: la moral social. Este autor viene a decir, o así lo interpretamos nosotros, que su propia concepción inicial de la moral era más individualista que la que desarrolla en sus etapas más maduras. Tanto es así que afirma que la persona es mucho más social de lo que él consideraba:

> […] es claro que «su» moral, la que denominábamos «moral personal», es ya, desde su raíz, se quiera o no, social. Lo que no obsta a la profundidad en la apropiación personal de esos elementos sociales, así como […] a la puesta en cuestión, en parte o en todo, de la moral vigente, siempre, naturalmente, en el seno mismo de esa sociedad frente a la cual, microsocialmente al principio, «heterodoxamente», se producen la tensión, el enfrentamiento y, en su caso, el rechazo, la subversión y hasta la novación o revolución social. (Aranguren, 1995: p. 538)

La persona es un ser social, por lo que su moral también lo es ya que ésta permite decidir sobre lo correcto o lo incorrecto. José Luis L. Aranguren (1994: p. 573), en esta línea, considera que el individualismo moral fue una "solución provisional", aunque en la actualidad las cosas han cambiado afirma este filósofo:

> Hoy casi todos nos damos cuenta de que la «buena voluntad» personal, aunque necesaria e imprescindible, es insuficiente; y que los grandes problemas morales que tiene hoy planteada la humanidad no pueden resolverse, evidentemente, más que a escala social, mediante soluciones comunitarias. Una vez más vemos que tras el rótulo, fácilmente

> condenatorio, de relativismo no hace sino ocultarse y soslayarse un grave problema. (Aranguren, 1994: 573)

Esta idea, a su vez, nos conduce a pensar que la agencia social de la persona es también agencia moral. Para ejemplificar esto podemos mencionar el concepto de mérito moral del que nos habla Simmel (2022). Según este concepto, aquello que socialmente es meritorio traerá consigo un mérito real. El mérito está consignado socialmente y esto hace que los comportamientos colectivos estén fomentados o no en función de los méritos establecidos. Los méritos (asentados en los valores) fomentan la permanencia de comportamientos y establecen mecanismos de coerción social para evitar comportamientos que no se atengan a dichos valores. Por esta razón, llegar a afirmar que la sociología puede desentenderse de la moral resulta simplificador y limitante.

Pues bien, al hablar de la *moral social* resuenan las palabras de Adorno (2004) cuando indica que la sociología centra su atención en la sociedad correcta. Esto nos lleva a pensar que Adorno era consciente de la importancia de la moral y la concebía como un factor fundamental en la generación de progreso. Así mismo, Aranguren mostró que la moral social también mantiene una estrecha relación con la conformación de la sociedad.

> La moral moderna del capitalismo clásico se dinamizó mediante las virtudes, primeramente, vividas como puritanas, virtudes de la Ilustración secularizada después […]. El neocapitalismo ha representado, con respecto al paleocapitalismo, una transmutación de los valores, una revolución moral: frente al ideal de la laboriosidad, se presenta el de la reducción al *mínimum* del trabajo; frente al ideal del ahorro y la previsión, el del consumo y la seguridad social, garantizada por una nueva Providencia, la del Estado; y frente al ideal de la austeridad o ascetismo intramundano, el lujo democrático, al alcance de (casi) todos. El consumo por el consumo, el despilfarro es exaltado psicológicamente como símbolo de pertenencia a un *status* superior, signo de «ascenso social», «éxito» y triunfo. Del puritanismo se ha pasado al hedonismo, a la moral del puro bienestar, que se hace consistir en

> el mayor consumo posible de todos los bienes posibles. (Aranguren 1995: 255)

El pensador español recuerda a algunos aspectos estudiados por Max Weber (2012), quien en su conocida obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* realiza uno de los más influyentes trabajos de moral y evolución sociales. De hecho, afirma que la ética protestante coadyuvó a la aparición del capitalismo moderno. Ello es debido, en primer lugar, a la cultura del negocio en los protestantes, lo que podría indicar la existencia de tal relación. Al fin y al cabo, el protestantismo, especialmente los calvinistas, promueve la valoración del éxito económico como un favor divino. Este no es el único grupo protestante que, según este autor, acepta tal vinculación. Los metodistas o los pietistas, entre otros, también. Todo ello abrió las puertas a los valores capitalistas que mencionaba Aranguren.

Otro aspecto importante relacionado con la moral social es el planteado por Salvador Giner en su obra *El origen de la moral*. Giner (2012) plantea una interesante idea ya que concibe la moral social desde una perspectiva conflictivista. La moral es fruto del contexto, de la situación. Esta moral está condicionada (según nuestra interpretación) por la estructura social, por las intenciones y las emociones, así como por las creencias e imaginarios. A nuestro juicio, estos aspectos asumen el consecuencialismo, pero aportan una visión interesante al relacionar la moral social con el conflicto. Los grupos sociales y las personas en sociedad se enfrentan a conflictos sociales de manera permanente y deben tomar decisiones sobre lo que hacer. Para tomar estas decisiones es necesario realizar alguna hermenéutica, la cuestión sería cuál. La perspectiva analógica, tal y como hemos ido viendo en este trabajo, nos permite obtener un conocimiento verosímil y aproximado que favorece la toma de decisiones morales. De ahí que la analogía permita, a través de análisis de proporcionalidades, evaluar las decisiones colectivas para orientar así y favorecer la construcción de la mejor de las sociedades posibles.

Otro autor llamado Bent Flyvbjerg (2001) ha desarrollado una aproximación analógica basada en la *phrónesis* aristotélica. Este au-

tor nos ayuda a aclarar algunos problemas epistemológicos en las ciencias sociales provenientes de la colonización de las ciencias sociales por las naturales. Esto ha traído consigo que los aspectos morales redujeran su importancia y que la virtud intelectual de la prudencia aristotélica no tenga referentes en las ciencias sociales. En cambio, Flyvbjerg considera que las ciencias sociales están más consolidadas para la aplicación de esta virtud aristotélica. La importancia de su uso, tal y como vimos antes, surgen de la gestión de los conflictos y, por ende, de los mecanismos de poder. Para minimizar la posible hipertrofia de un determinado grupo de poder se hace necesario generar mecanismos de diálogo y participación de los diferentes grupos sociales que se ven influidos por el proyecto social evaluado. Flyvbjerg (2006) considera que se pueden esbozar dos posibles escenarios futuros en las ciencias sociales. Uno tiene un carácter más positivista y el segundo reemplaza el cientificismo por la *phrónesis*. Desde esta perspectiva las ciencias sociales se apegan a la pragmática y a la racionalidad práctica.

Como resulta evidente la ha se adelantó a esta perspectiva, aunque su enfoque es relativamente distante. En el caso de Beuchot se opta por la analogía como concepto nodal de la hermenéutica. Disciplina que el filósofo mexicano configura teóricamente para poner los pilares a una interpretación pragmática, analógica y simbólica. Todo ello amplía, a mi juicio, la propuesta del danés. Ahora bien, Flyvbjerg (2006), con acierto, indica que si queremos más prudencia en las ciencias sociales deberíamos hacer lo siguiente:

1. Abandonar cualquier posible pretensión, aunque sea indirecta, de emular el supuesto éxito de las ciencias experimentales a la hora de desarrollar un conocimiento acumulativo y predictivo. La razón fundamental es porque su enfoque, simplemente, no funciona en las ciencias sociales
2. Abordar los problemas que les importan a los grupos sociales y a las comunidades locales, nacionales y globales en las que vivimos. Dicho abordaje debería hacerse, según esta propuesta, centrándose en cuestiones de contexto, en los valores y en el poder.

3. Comunicar de manera efectiva y dialógica los resultados obtenidos en las investigaciones a las personas interesadas, a los afectados y a los grupos sociales implicados. En este proceso convendría promover la participación, el diálogo y la escucha activa de sus comentarios al respecto.

La propuesta de Flyvbjerg tiene una gran virtud relacionada con la concreción y la determinación de un proceso analítico y de cuestionamiento. Este aspecto no ha sido bien desarrollado por los diferentes científicos sociales que nos hemos aproximado a la HA. Por este motivo somos deudores del trabajo de Flyvbjerg y de aquellos (relacionados con la propuesta de este autor) que han investigado sobre la *phrónesis* en ciencias sociales. Este enfoque metodológico (no ontológico) tiene un marcado carácter deliberativo y participativo para implementar la toma de decisiones públicas en el ámbito social. A mi juicio, este aspecto enlaza con los estudios sobre la agencia social que se han generado a raíz de la corriente denominada ontología social. En este sentido, Flyvbjerg (2001: 60) indica que los estudios clásicos sobre la *phrónesis* se centraban en conocer tres elementos con valor racional de un proyecto, de una actividad o de una acción:

a. ¿Hacia dónde nos dirigimos?
b. ¿Es deseable?
c. ¿Qué debemos hacer?

Estos tres aspectos han tenido una gran importancia a la hora de evaluar las diferentes acciones humanas, pero, tal y como nos indica Bent Flyvbjerg, son insuficientes. La razón principal de ello es que el conocimiento y el poder mantienen una estrecha relación. Esto no se ha considerado tradicionalmente y sería importante que así fuera. La razón sociológica de la incorporación de este factor como parte del mecanismo de evaluación racional analógica (según nuestra perspectiva) tiene su fundamento en los condicionantes que genera el poder en la evaluación y determinación de las elecciones y la consideración de lo bueno. Por este motivo, Flyvbjerg (2001)

considera que, tras la incorporación del poder al proceso, los elementos con valor racional serían:

a. ¿Hacia dónde nos dirigimos?
b. ¿Quién gana o pierde, y mediante qué mecanismos?
c. ¿Es deseable?
d. ¿Qué debemos hacer?

Estamos, por tanto, ante un mecanismo social de análisis prudente de la toma de decisiones sobre proyectos colectivos. Estas preguntas nos marcan una orientación clara sobre la validez de las acciones a tomar y sobre la hermenéutica de las consecuencias de tales acciones. Además, Flyvbjerg considera que este tipo de proyecto debe tener un carácter dialógico que, a diferencia de la racionalidad analítica e instrumental, tenga en cuenta la intersubjetividad como estrategia de racionalidad práctica. Esta racionalidad, además, necesita de una concepción valorativa que nosotros designamos como analógica (siendo deudores de la ha, por supuesto) y que, como toda buena hermenéutica, necesita poner los diferentes textos en sus contextos. Todo ello, por último, intentando analizar también los grupos de poder y buscando la equidad como elemento normativo. Por todo ello, como indicamos antes, es fundamental considerar la analogía como estrategia fundamental de la reflexividad social a la que vamos a hacer referencia inmediatamente.

4. Hermenéutica, analogía y reflexividad

El concepto de reflexividad social no es novedoso. Mead (1972: p. 141) ya trabajó sobre él cuando habló de la conversación interna. Esta idea de Mead también la utiliza Margaret Archer (2010) para poder ir más allá de la explicación basada exclusivamente en la estructura o en la agencia. Esta autora considera que la estructura y la agencia son partes de la explicación científica, pero necesita del elemento de la reflexividad para hacer un análisis más completo. Vemos entonces una convergencia entre el planteamiento de Archer, el de Flyvbjerg y el de Beuchot. Cada uno centró su interés en una

perspectiva determinada, pero, a nuestro juicio, todas ellas podrían converger en una perspectiva sociohermenéutica multidimensional. Beuchot puso su foco en el Medioevo y rescató la analogía, pero mostrando repetidamente su relación con la virtud aristotélica de la que habla Flyvbjerg. Por esta razón, ambos autores son complementarios, aunque debemos tener en cuenta que la propuesta de Beuchot es ostensiblemente anterior a la de Flyvbjerg. A su vez, es importante mencionar a Archer por su visión amplia de lo social.

Archer es consciente de que nuestras capacidades sociales y personales serán las que nos permitan plantear un determinado problema y resolverlo. Ello está condicionado por los procesos de socialización, por la agencia y por la reflexividad. La cuestión estaría, entonces, en evitar perspectivas de reflexión polarizadas y, por ende, guiarnos por la analogía (o la *phrónesis*) para mejorar nuestras capacidades de reflexión. Archer (2010) le otorga tanta importancia a la reflexividad que critica, de un modo u otro, que los sucesores de Mead no siguieran estudiando este concepto por su relevancia. Pues bien, Margaret Archer considera que la interacción entre los fenómenos internos (personales) y los contextos sociales y ambientales, van a dar forma a eso que ella denomina modo de reflexividad.

Un modo de reflexividad se refiere al proceso metacognitivo según el cual reflexionamos sobre nuestra propia manera de reflexionar. A nuestro juicio, esta metacognición permite introducir nuevas preguntas y respuestas, así como generar innovaciones y alternativas a las existentes. Al fin y al cabo, consiste en mecanismos de reflexión sobre futuros inmediatos. De hecho, esta reflexividad tiene un fuerte carácter analógico ya que está asentada en mecanismos de análisis de proporcionalidades futuribles. La reflexividad, a su vez, termina dando forma a nuestras acciones y actividades en una especie de círculo hermenéutico constante en el que pensamos sobre lo pensado de manera constante.

Archer (2010) caracteriza cuatro tipos ideales de reflexividad: la meta reflexividad, la reflexividad autónoma, la reflexividad co-

municativa y la reflexividad fracturada. Nos serviremos de estos planteamientos para irlos ajustando a nuestra propia propuesta.

La primera de ellas, la meta reflexividad, está relacionada con la crítica que cada uno realiza a su conversación interior. Aunque esta frase puede parecer muy extraña, no es otra cosa que la propia crítica. Esto es, supongamos que estamos pensando en realizar una acción, pero antes de llevarla a cabo reflexionamos sobre ella. Estamos poniéndonos en cuestión, controlando nuestras propias acciones, nuestra identidad o incluso nuestra intencionalidad, y dominando, si es preciso, nuestros propios impulsos. Sin ninguna duda, esta meta reflexividad está vinculada a los demás y, de un modo u otro, requiere algún tipo de confirmación ajena o, por lo menos, está condicionada por los presupuestos sociales tácitos. Aquí podríamos situar, por poner un ejemplo, la reflexión sobre la pertenencia o no a una determinada clase social.

En segundo lugar, nos encontramos con la reflexividad autónoma. Esta reflexividad tiene un carácter más individual y no requerirá la confirmación ajena. Aquí estaríamos ante un diálogo interior solitario. En él no hay efectos, en principio, colectivos. Evidentemente, la reflexividad autónoma estará condicionada por la socialización, pero esto no quiere decir que todas las consecuencias de dicha reflexión tengan efectos colectivos. Si decido tomar un café o un té en mi casa, cuando no hay nadie más, esa decisión no tiene efectos colectivos.

En tercer lugar, estaría la reflexividad comunicativa. Esta reflexividad implica la confirmación y, por ende, la existencia de proceso comunicativo antes de llevar a cabo una acción. Es un modo de reflexividad propio de los grupos sociales que ponen en común estrategias y medidas a tomar, también en estos grupos las personas encuentran ayuda y consejos.

El último tipo de reflexividad es la denominada por Archer como fracturada. Ella podría llegar a ser considerada como patologizante o disfuncional, ya que, según esta socióloga, este tipo de reflexividad intensifica la desorientación, la angustia y podría generar anomia e inacción. Aquí podríamos situar los efectos de la in-

certidumbre o del miedo. Este término de reflexividad fracturada puede tener un gran potencial para la sociohermenéutica multidimensional a la hora de analizar los comportamientos o las emociones sociales que pueden generar efectos negativos en las personas o en los grupos sociales.

No obstante, Zienkowski (2017) nos advierte de que la reflexividad no está libre de los sesgos generados por las ideologías. En este sentido debemos emplear nuevamente el círculo hermenéutico, según lo indicado previamente, para evitar en lo posible posiciones que alteren los valores epistemológicos. Por esta razón, dice Zienkowski, es fundamental aportar información sobre los fundamentos de los que cada investigador parte a la hora de hablar de reflexividad. En este sentido, nuestra visión tiene un carácter tradicional y está muy próxima al concepto de racionalidad analógica que implica la existencia de un criterio de veridicción basado en procesos de contraste con la realidad (correspondentismo fundherentista) para asegurar, así, la fiabilidad de la información aportada (Coca et al. 2018).

La reflexividad parecería que, de un modo u otro, ya estaba presente en la Fenomenología del espíritu de Hegel (2022) ya que la racionalidad que nos muestra este pensador entrevera el pensamiento individual con el mundo exterior y, por ende, con los otros (lo social). En este sentido, podríamos llegar a considerar que Hegel también abrió la puerta, como otros filósofos, a una concepción hospitalaria de la realidad en la que la diferenciación excluyente no es la finalidad. Esta visión también la muestra Han (2019) en su Hegel y el poder, así como Beuchot (2014) cuando nos indica que la analogía es mestiza. Apoyándonos en estos autores podríamos conducir la reflexividad hacia la hospitalidad de la interpretación de lo circundante. De tal manera que la reflexividad social también intentará equilibrar la balanza de poderes. Ello no quiere decir que tengamos que ir hacia una revolución para destruir a determinadas clases o grupos sociales, sino generar un mundo donde la virtud de la proportio, de la analogía, tenga mayor presencia.

Por todo lo dicho resulta complicado aceptar dos afirmaciones de Otto Neurath (2006) en su Fundamentos de las ciencias sociales. Nos referimos a las siguientes: "La sociología no es una ciencia del espíritu" (p. 87) y "La ética y la teoría del derecho como residuos metafísicos" (p. 100). La primera de ellas está relacionada con la idea de la unificación de las ciencias, según la cual no habría ninguna diferenciación entre las ciencias puesto que las ciencias del espíritu están relacionadas con la metafísica y la separación del "alma" respecto a los otros objetos. Esto no es admisible para un positivista como Neurath y, por eso, considera que la sociología no es una ciencia del espíritu ya que forma parte de la ciencia unificada. A lo largo de nuestro trabajo hemos mostrado que esta posición estaría dentro de una perspectiva reduccionista y no podría ser aceptada desde un enfoque multidimensional como el nuestro. Sin ninguna duda podríamos aceptar la eliminación del término espíritu, pero es indudable que el análisis sociológico busca una comprensión profunda de la persona en relación por lo que tendría que ser sustituido por otro con significado ontológico y trans-subjetivo. A lo largo de la historia del pensamiento social se han utilizado diversos términos para hacer referencia a las metodologías que adoptan una perspectiva amplia. Como resulta evidente, para nosotros el más adecuado es el de multidimensionalidad que busca establecer puentes entre las numerosas perspectivas de indagación sociológica y que, además, todo ello lo plantea desde la hospitalidad epistemológica y la reconciliación de perspectivas de análisis diferentes (Podgórecki y Lós, 1979). La segunda afirmación de Neurath está la relacionada con la ética y está asentada en una concepción conductista de la investigación sociológica. Esto reduce la posibilidad de un estudio de la moral o de la ética concebido como un modo de progreso social y como mecanismo de progreso científico. La incorporación de la moral en los estudios sociales no tiene por qué estar en relación con la moralización de lo social o con una visión puritana o religiosa de la misma. La moral está relacionada con los hábitos, los comportamientos y con la ética, y, por ello, es un tema profundamente sociológico. En este sentido, la visión de la analo-

gía y de la *phrónesis* que hemos mostrado distan de estar situadas fuera del conocimiento científico y práctico; precisamente todo lo contrario. Además, ambas concepciones están asentadas en presupuestos filosóficos que aceptan aspectos trans-subjetivos. Ello no quiere decir que tengamos que admitir una sociología metafísica, pero tampoco tenemos que eliminar cualquier posibilidad de concepción que recuerde a lo ontológico y metafísico.

Conclusiones

La sociohermenéutica multidimensional es un posible desarrollo de la ha desde una perspectiva sociológica. En este texto hemos expuesto el desarrollo más completo, hasta ahora, de esta propuesta. La sociohermenéutica planteada necesita de la analogía para no caer en ningún extremo y concitar un entorno lo más democrático posible de participación. Esta participación puede ser real (en sentido sociológico, es decir, de grupos sociales) o teórica (en sentido epistemológico). Además, la sociohermenéutica multidimensional está abierta a la comprensión más profunda de los fenómenos sociales. Ello implica la necesidad de optar por la verosimilitud y por una metodología consistente pero liminal. En este sentido, creo que no podríamos denominar hermenéutica a un conocimiento que busque la objetividad absoluta y la mera descripción avalorativa de los sucesos. Nuestra investigación ha mostrado la importancia de la moral en la conformación del propio conocimiento científico. Si esto no fuera así cabría la posibilidad de que cualquier aproximación a la realidad fuese igual de válida que la más rigurosa, ya que no habría ningún criterio moral de discernimiento. Por último, la sociohermenéutica multidimensional enlaza con los estudios sobre la reflexividad social. En definitiva, hemos ampliado la ha beuchotiana hacia el mundo de la sociología modificando algunos aspectos y convirtiéndola en una metodología sociológica en la que la multidimensionalidad tiene un lugar central. La sociohermenéutica se identifica como una alternativa deudora de una tradición de pensamiento medieval y mexicana, pero se actualiza en las investigaciones de corte pragmatista propias del mundo anglófono. En futuros

trabajos esperamos aplicar este enfoque al análisis de realidades sociales concretas.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. W. (2004). *Escritos sociológicos I*. Akal.

Aranguren, J. L. (1994). *Obras completas: Vol. 2. Ética*. Trotta.

Aranguren, J. L. (1995). *Obras completas: Vol. 3. Filosofía moral, sociología y política 1*. Trotta.

Archer, M. (2010). *Conversations about reflexivity. Routledge.*

Aristoteles. (1981). Peri hermeneias. Teorema.

Aristoteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. Gredos.

Beltrán Villalva, M. (2013). La hermenéutica del sentido de las 'cosas sociales'. *Arbor*, *189*(761), Artículo a034. https://doi.org/10.3989/arbor.2013.761n3002

Beuchot, M. (1999). *Las caras del símbolo: El ícono y el ídolo*. Caparrós.

Beuchot, M. (2004). La frónesis gadameriana y una hermenéutica analógica. En J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez, & J. F. Zúñiga (Eds.), *El legado de Gadamer* (pp. 439–449). Universidad de Granada.

Beuchot, M. (2004a). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Herder.

Beuchot, M. (2008). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. FCE.

Beuchot, M. (2011). La hermenéutica y su camino histórico hacia una hermenéutica analógica. En R. Cúnsulo (Ed.), *A cincuenta años de Verdad y método: Balance y perspectivas* (pp. 19–30). Editorial unsta.

Beuchot, M. (2012). La analogía en algunos medievales. *Revista Albertus Magnus*, *1*(1), 99–110.

Beuchot, M. (2012a). *Hermenéutica analógica y sociedad*. imdosoc.

Beuchot, M. (2014). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Herder.

Beuchot, M. (2015). *La hermenéutica y el ser humano*. Paidós.

Beuchot, M. (2015a). *Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación*. UNAM.

Beuchot, M. (2016). *Hechos en interpretaciones: Hacia una hermenéutica analógica*. FCE.

Beuchot, M. (2017). *Perspectivas hermenéuticas. Siglo* xxi.

Bleicher, J. (1982). *The hermeneutic imagination: Outline of a positive critique of scientism and sociology. Routledge.*

Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method.* University of California Press.

Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.

Coca, J. R., Valero-Matas, J. A., & Aragón, M. (2018). Análisis epistemológico de la realidad social desde la socio-hermenéutica multidimensional. En M. Beuchot & L. E. Primero (Eds.), *Cuaderno de epistemología 8* (pp. 59–75). Universidad del Cauca.

Dilthey, W. (1978). *El mundo histórico*. fce.

Dilthey, W. (1978a). *Introducción a las ciencias del espíritu*. fce.

Durkheim, É. (2009). *Las reglas del método sociológico*. Alianza.

Durkheim, É. (2022). *Escritos selectos*. Comares.

Flyvbjerg, B. (2001). *Making social science matter: Why social inquiry fails and how it can succeed again. Cambridge University Press.*

Flyvbjerg, B. (2006). Social science that matters. Foresight Europe, 2, 38–42.

Gadamer, H. G. (2007). *Verdad y método*. Sígueme.

Giner, S. (2012). *El origen de la moral: Ética y valores en la sociedad actual*. Ediciones Península.

Habermas, J. (2018). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta.

Hegel, G. W. F. (2022). *Fenomenología del espíritu*. Pre-Textos.

Heller, A. (1989). From hermeneutics in social science toward a hermeneutics of social science. *Theory and Society*, *18*, 291–322.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.

Lamo de Espinosa, E. (2001). *La sociedad reflexiva: Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*. CIS.

Mancilla, M. (2020). El arte de comprender en la hermenéutica de Friedrich Schleiermacher. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, *25*(9), 98–106. https://doi.org/10.5281/zenodo.4110864

Mead, G. H. (1972). *Mind, self, and society from the standpoint of a social behaviorist. The University of Chicago Press.*

Mounier, E. (1992). *Obras completas I (1931-1939).* Sígueme.

Navarro, M. G. (2009). *Interpretar y argumentar*. Plaza y Valdés/CSIC.

Paramá, A., & Coca, J. R. (2016). Aportaciones de la hermenéutica analógica a la enfermería: Entrevista al prof. Mauricio Beuchot Puente. *Index de Enfermería*, *25*(1-2), 60–62.

Peirce, C. S. (1978). *Lecciones sobre el pragmatismo*. Aguilar.

Podgórecki, A., & Lós, M. (1979). *Multi-dimensional sociology. Routledge and Kegan Paul.*

Schütz, A. (1970). The problem of rationality in the social world. En D. Emmet & A. Macintyre (Eds.), Sociological theory and philosophical analysis (pp. 89–114). Macmillan.

Schütz, A. (1974). *Estudios sobre teoría social*. Amorrortu.

Simmel, G. (2022). *Introducción a la ciencia de la moral: Una crítica de los conceptos éticos fundamentales*. Gedisa.

Tuomela, R. (2013). *Social ontology: Collective intentionality and group agents.* Oxford University Press.

Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza.

Zienkowski, J. (2017). Reflexivity in the transdisciplinary field of critical discourse studies. *Palgrave Communications*, *3*, Artículo 17007. https://doi.org/10.1057/palcomms.2017.7

CAPÍTULO 3

LA INCONMENSURABILIDAD DE LAS CULTURAS DESDE LA PERSPECTIVA ANALÓGICA

Jorge Enrique González[1]

Resumen

Los diálogos interculturales suelen encontrar en la diversidad de culturas un escollo difícil de sortear. Más allá de la "fusión de horizontes" propuesta por H. G. Gadamer como una alternativa optimista desde la pluralidad de interpretaciones, nos vemos enfrentados a las manifestaciones azarosas de aquello que puede denominarse como la inconmensurabilidad de las culturas. Frente a este fenómeno, la racionalidad analógica tiene mucho que aportar para

1 Universidad Nacional de Colombia

avanzar entre las tendencias hegemónicas universalistas del pensamiento único y los particularismos multívocos.

Palabras clave: Diálogos, interculturalidad, inconmensurabilidad, fusión de horizontes.

Abstract

Intercultural dialogues often find in the diversity of cultures a stumbling block difficult to overcome. Beyond the "fusion of horizons" proposed by H. G. Gadamer as a joyful alternative arising from the plurality of interpretations, we are confronted with the hazardous manifestations of what can be called the incommensurability of cultures. Faced with this phenomenon, analogical rationality has much to contribute in order to advance between the hegemonic universalist tendencies of the one-way thinking and the multiple particularisms.

Keywords: Dialogues, interculturality, incommensurability, fusion of horizons.

Introducción

La condición propia de los seres humanos de asociarse para vivir en comunidad (*zoon politikón*) requiere la formación de comunidades de sentido, utilizando para esto una variedad de signos que van desde los indiciales o cuasi naturales, pasando por los símbolos convencionales, hasta llegar a los signos icónicos, etapa más sofisticada de los procesos de creación del sentido, con opciones tales como la imagen, los diagramas o las metáforas (Peirce, 1987). Esta formación de comunidades de sentido ha dado lugar en la historia de la humanidad a la expresión de multiplicidad de opciones, muestra elocuente de la capacidad imaginativa y adaptativa de los seres humanos. El resultado histórico ha sido la diversidad cultural, rasgo distintivo que permite la formación y mantenimiento de las múltiples comunidades de sentido a través del tiempo.

1. El giro hermenéutico: de Gadamer a la lingüicidad

Durante el periodo de formación de los Estados nacionales, a partir de la descomposición del Antiguo régimen, los procesos de descolonización dejaron como evidencia histórica la subsistencia de las culturas diversas que habitaban un mismo territorio, incluso en condiciones extremas de opresión que, en algunos casos, llegaron hasta el etnocidio, en condiciones de resistencia centenaria a la hegemonía de los grandes imperios europeos. La estrategia principal para la formación de los Estados nacionales consistió en el doble movimiento de rechazar la dominación colonial, por una parte, creando la propuesta de la unidad cultural que sirviera de antecedente para legitimar la formación de las instituciones estatales del orden republicano.

Esta estrategia de creación de la unidad cultural usualmente se hizo a costa de la negación y represión de la diversidad cultural, haya sido en cuanto a las creencias religiosas, la diversidad lingüística, la organización política, o las formas de socialización y de relaciones sociales de cada comunidad. No obstante, esa represión, registramos la pervivencia de algunas de esas comunidades de sentido, gracias a las estrategias de resistencia cultural a la hegemonía del modelo cultural del nacionalismo.

Para comprender la diversidad cultural en el mundo actual se requiere establecer las diversas formas de racionalización que encontramos en las múltiples comunidades de sentido (culturas) que crean los seres humanos. Es usual que las concepciones sobre la diversidad cultural se mantengan en una versión implícita de etnocentrismo que, incluso de manera encubierta, asume la existencia de una sola forma de racionalidad humana, la de occidente moderno, con la cual sería posible emprender las labores de comprensión de la diversidad. El problema que se plantea cuando intentamos el diálogo entre culturas tiene que ver con establecer los fundamentos de las distintas concepciones del mundo y sus engranajes cognitivos.

La complejidad de este problema en el entendimiento de los fenómenos propios de la comunicación humana atrajo la atención de Hans Georg Gadamer quien supo identificar en este uno de los

principales hitos para la fundamentación del acto de comprensión del sentido, entendido como uno de los pilares de la Hermenéutica contemporánea. Basado en la primacía que otorgó el Romanticismo alemán a la lingüisticidad, Gadamer se refiere al acto de interpretación de los textos señalando la estrecha relación entre la comprensión del sentido y la interpretación: "Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio del intérprete" (Gadamer, 1977, p. 467).

Ahora bien, según Gadamer el/la intérprete aborda el texto desde su particular perspectiva u horizonte, de una manera tal que "en la resurrección del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete", con lo que se produce la "fusión" de horizontes entre aquel que es propio del texto y el del o la intérprete. El elemento central de la argumentación de este autor alemán se encuentra en la primacía que le concede a la lingüisticidad, incluso planteándola como el aspecto central que determina el objeto hermenéutico (objeto de la interpretación).

Para las exigencias propias del diálogo entre culturas, las consideraciones de Gadamer respecto de la primacía de la tradición escrita traen consigo problemas de fondo, empezando por aquel que nos llevaría a limitar nuestra capacidad de entendimiento de la diferencia cultural de manera exclusiva a aquellos enunciados que tengan la forma lingüística del texto escrito. Aquí encontramos el peso de la tradición occidental moderna, característico de la concepción humanística de este autor, en el que la presencia de la perspectiva filológica clásica es determinante.

No obstante, guiarse de manera exclusiva por esta perspectiva no permite avanzar de una forma equitativa en el propósito de dialogar desde la diversidad cultural, especialmente cuando nos encontramos con comunidades de sentido en las que el valor de la textualidad escrita, con referencia a un sistema de la lengua, no posee tal preeminencia. En esos casos no podríamos admitir la sentencia de Gadamer según la cual "Los monumentos no escritos

solo plantean tareas hermenéuticas en un sentido lato. Ellos por sí mismos no son comprensibles" (Gadamer, 1977, p. 470).

Para intentar salir del encerramiento perjudicial al que nos conduce el giro ontológico de la hermenéutica en la perspectiva de Gadamer al justificar la lingüisticidad como la vía para la determinación del objeto hermenéutico, tendríamos que hacer la diferenciación entre lingüisticidad y lingüicidad. Tal como lo desarrollé en el libro *Análisis cultural hermenéutico* (González, 2016), al referirme a la fundamentación de esta perspectiva (en particular a la dimensión comunicativa de los lenguajes), la primera se refiere al ámbito del sistema de la lengua, en tanto que la segunda abre las posibilidades comunicativas e interpretativas de los signos a otro tipo de lenguajes, tales como el espacial, corporal, olfativo, gustativo, cromático, etc.

Esta diferenciación nos permite superar una visión reduccionista para alcanzar el estadio en el que podemos establecer las relaciones entre las dos, e incluso, reconocer la centralidad del sistema de la lengua en los procesos comunicativos que involucran diversos lenguajes, especialmente cuando se trata de alcanzar consensos no coactivos, es decir, por la vía del diálogo. Especialmente importante resulta esta clarificación cuando se trata de avanzar en la senda del diálogo entre diversas culturas, más aún si tomamos en cuenta que la búsqueda de consensos no coactivos debe enfrentar la asimetría que encontramos en la historia efectual entre culturas hegemónicas y culturas contrahegemónicas.

2. Paradigmas e inconmensurabilidad: el aporte de Kuhn

Las consideraciones de Gadamer respecto a la historia efectual contienen algunas orientaciones que pueden resultar de importancia para fundamentar el diálogo entre culturas, una vez que obramos en la vía de considerar el valor comunicativo de los lenguajes lingüísticos y no lingüísticos, en la dirección que señalamos más arriba. En efecto, la tarea de la conciencia histórica efectual, tal como la concibió Gadamer, entraña un grado de dificultad ligado al esfuerzo por alcanzar una justa comprensión del legado de la tradición.

Este esfuerzo es visto como un proceso por medio del cual se trata de destacar los aspectos que constituyen una tradición cultural que nos permitiría "poner en juego" nuestros prejuicios, en la medida en que la situación hermenéutica típica se caracteriza por estar "determinada por los prejuicios que nosotros aportamos" (Gadamer, 1976, p. 376). En tal virtud, la situación presente desde la que se inicia el proceso de destacar los aspectos que forman la alteridad diversa está conformada por los prejuicios que aportamos en tanto somos integrantes de una comunidad de sentido específica y forma el horizonte más allá de lo cual no se alcanza a ver.

Gadamer nos pone en guardia para evitar el riesgoso error de considerar que nuestro acervo de opiniones y valoraciones constituye un patrimonio fijo e inamovible, puesto que lo evidente es que el horizonte desde el que adoptamos un punto de vista sí forma parte del "sentir común" (*sensus communis*) de cada quien y se encuentra en permanente proceso de (trans)formación "en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios" (Gadamer, 1976, p. 376).

Aquello que queremos destacar aquí es que la alteridad de la conciencia histórica no se forma exclusivamente al interior de UNA comunidad de sentido en la confrontación entre su pasado y su presente, sino que, por el principio de la diversidad constitutiva de la especie humana, bien sea por la división sexual, o los grupos de edades, o las creencias religiosas, entre otras, la conciencia histórica efectual se debate entre varias comunidades de sentido, cuya coexistencia no siempre es pacífica.

Se debe resaltar la importancia de las comunidades de sentido en el propósito de fundamentar las condiciones de posibilidad de diálogos entre culturas diversas, porque la inconmensurabilidad entre estas se fragua en la medida en que adoptamos una perspectiva cientificista en la que se establece una fuerte dicotomía entre conocimiento verdadero y falso. La vía abierta por el humanismo occidental moderno recae, entonces, en un foso de etnocentrismo del cual es muy difícil salir. El rescate de algunas de las fuentes del humanismo que en su momento hizo Gadamer, por ejemplo, de la

obra de G. Vico, permite plantear el problema de la comprensión de las comunidades de sentido más allá del determinismo del método de las ciencias naturales, para acceder al amplio y denso universo de la comprensión de los contextos de significación.

Aquello que interesó a Gadamer de la obra de Vico fue el énfasis que hizo este en el valor del *sensus communis,* entendido como el sentido que crea y fundamenta a una comunidad. No se trata, entonces, solamente de una facultad humana (la generalidad abstracta de la razón), "sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto" (Gadamer, 1976: p. 50). La principal implicación de esta postura tiene que ver con el saber práctico (la *phrónesis*) de cómo orientarse frente a una situación concreta que, desde el punto de vista aristotélico, nos conduce a los ámbitos de la ética y la dianoética. Para discernir en lo relacionado entre la inconmensurabilidad o el diálogo entre culturas, este será un aspecto de capital importancia que trataremos al final del capítulo.

La conceptualización referida a la inconmensurabilidad la retomo de los argumentos del historiador de la ciencia Thomas Kuhn (1971, 1989) en los que trata principalmente las nociones de Paradigma y de Ciencia normal, en el desarrollo del saber científico de la modernidad occidental. De manera más específica, es el conflicto entre paradigmas lo que mereció su atención para intentar comprender si se trata de episodios de incompatibilidad y/o de inconmensurabilidad entre concepciones antagonistas.

Si bien el tratamiento que hizo de estos conceptos en su obra principal publicada originalmente en 1962, *La estructura de las revoluciones científicas*, no resultó ser sistemático, sí encontramos los primeros acercamientos a una problemática que retuvo su atención durante varias décadas después, en las que encontramos mayores precisiones, siempre referidas preferencialmente al conocimiento científico. No obstante, nuestro interés no se limita exclusivamente a este tipo de conocimiento, sino a diversas comunidades de sentido (culturas) cuando entran en contacto y, más claramente expresado, en conflicto tanto desde el punto de vista epistémico

como práctico en el Mundo de vida cotidiana, con las implicaciones que esto puede tener en ámbitos como el religioso, el militar, político, etc.

Ahora bien, para iniciar será necesario establecer la proximidad y las diferencias entre el concepto de paradigma en la obra de Kuhn, con la de comunidad de sentido en la dirección que aquí planteamos, debido a que podemos asumir que la comprensión del mundo que ofrece un paradigma científico permite la creación y mantenimiento de una comunidad de científicos/as que comparten principios comunes y significados acotados, esto es, significados definidos previamente.

En efecto, Kuhn asume que la existencia de paradigmas rivales conduce a que sus seguidores "practican su profesión en mundos diferentes". Por ejemplo, las ciencias occidentales modernas que utilizan el diseño experimental, comparten el significado del concepto de variable, o el de causalidad, como punto de partida para el entendimiento al interior de su comunidad científica y guía sustancial de su actividad de investigación, aunque para aquellos seguidores de paradigmas que no utilizan el diseño experimental estos significados definidos no tengan el mismo peso.

En el Mundo de vida cotidiana existen otras comunidades de sentido en las que los significados definidos poseen utilidades semejantes a las antes descritas. En la doxa, los actores orientan el sentido de sus acciones e interacciones por tales significados, conformando aquello que desde el punto de vista fenomenológico se denomina "la actitud natural", según la cual nuestra relación con el mundo es aproblemática hasta el momento en que encontramos un obstáculo para el entendimiento que nos conduce a interrogarnos por la validez y continuidad del ámbito de significación hasta ahora aceptado. Algo semejante encontramos en el Mundo de vida cotidiana de la ciencia con los "obstáculos epistemológicos", identificados por Gaston Bachelard (2004).

A continuación, vamos a explorar el concepto de inconmensurabilidad en el campo del conocimiento científico para subrayar los elementos que pueden ser aplicados en el estudio de la relación

entre los paradigmas científicos con otras formas de conocimiento. El punto de partida ya señalado nos orienta en el camino de concebir a la doxa y la episteme como dos formas de comunidades de sentido que, eventual y no necesariamente como algunos se inclinan a pensar, pueden entrar en conflicto.

Si bien el modelo cultural hegemónico de la modernidad occidental posee un principio etnocéntrico básico, que conduce a minimizar o negar otras formas de conocimiento, no podemos desconocer que tal tipo de hegemonía se efectúa en contextos en los que otros modelos culturales son subyugados, aunque se mantienen y perviven gracias a la resistencia contrahegemónica que puede llegar a registrar varias centurias. Es el caso de las variadas formas de resistencia de las comunidades indígenas americanas que luchan por mantener la estructura básica de su comunidad de sentido, a pesar de la hegemonía que han soportado con el choque de civilizaciones producido a partir del siglo xv de nuestra era.

El principal proceso cultural que encontramos en estos casos se refiere a la transculturación (Ortiz, 1963), según el cual, en el contacto o choque de civilizaciones se registran pérdidas de recursos culturales, así como transformación de otros, dando lugar a la dinámica y mutación de las culturas, esto es, de las dos partes en conflicto. En el caso del choque de civilizaciones en América encontramos que la hegemonía del modelo cultural europeo registró mutaciones culturales significativas en la lengua, así como en otros lenguajes no lingüísticos, tales como la gastronomía y las artes (Ospina, 1998), producto del mestizaje transcultural.

La inconmensurabilidad, según Kuhn, hace referencia a la circunstancia en la que los conjuntos de enunciados que forman dos teorías adversarias no encuentran un lenguaje que permita la traducción entre ellas (Kuhn, 1989, p. 99). Este autor precisa también que el uso del concepto de inconmensurabilidad funciona metafóricamente y, en consecuencia, no se podrá pretender que la conmensurabilidad entre teorías sea el resultado de un ejercicio de traducción exitosa de los términos principales o genéricos (*kind terms*) que las fundamentan.

Para precisar el contenido de este uso metafórico del concepto de inconmensurabilidad, Kuhn se encontró en la necesidad de adoptar una perspectiva de tipo hermenéutico (1989, p. 117), tomando en cuenta que sus aclaraciones lo llevaron a la senda de la creación de sentido por la vía de los signos icónicos, en este caso metafóricos, en los que la relación de proporcionalidad entre la cosa descrita y el signo utilizada es de carácter impropio (Ricoeur, 1980; Beuchot, 2015), estrategia de gran poder en la creación humana de significados. En lo sucesivo Kuhn pasa a referirse a la interpretación del sentido, asumida como la estrategia principal para superar los obstáculos de una concepción estrecha de la traducción en términos de la filosofía analítica de Donald Davidson, Philip Kitcher y Hilary Putnam, en tanto que estos señalan una marcada tendencia a establecer la equivalencia entre traducción e interpretación.

Por el contrario, Kuhn se aparta de esa concepción y avanza sobre la manera de utilizar la interpretación en disciplinas como la Historia y la Antropología, entre otras disciplinas de las Ciencias humanas y sociales que también hacen uso de esta modalidad del conocimiento. Aunque su principal preocupación se concentró en la historia y la filosofía de la ciencia occidental moderna, en particular con casos tomados de la Física y la Química, sus reflexiones a propósito de la utilización de la interpretación para enfrentar el problema de la inconmensurabilidad entre teorías contrarias, lo condujo a una serie de reflexiones en torno al planteamiento de W. O. Quine respecto a la indeterminación de la traducción, en particular al ejemplo del uso del vocablo indígena *Gabagai* (conejo).

En la perspectiva de Kuhn, las consideraciones de Quine son erradas porque confunde interpretación y traducción (1989, p. 105), dado que se empeña en mantenerse en una perspectiva estrechamente lingüística sin tomar en cuenta que el uso de un vocablo en el sistema de la lengua de una comunidad humana debe tomar en cuenta el contexto de uso y, más importante aún, la cosmovisión de esa comunidad en la que se encuentran los elementos referenciales para la comunicación. Kuhn hace mención a la necesidad de considerar la "estructuración del mundo" para poder inter-

pretar de manera fluida, aunque reconoce que se pueden presentar eventos de la comunicación en los que el uso de un vocablo, por ejemplo, redunde en la "irreductibilidad" de una lengua a otra en el proceso de traducción: "Estas son las circunstancias para las que yo reservaría el término inconmensurabilidad" (Kuhn, 1989, p. 107).

3. Ontologías y estilos cognitivos: el enfoque de Philippe Descola

La perspectiva que se adopta en nuestro caso es diferente en la medida en que para referirnos al diálogo entre culturas partimos de la evidencia primera según la cual las culturas son comunidades de sentido en las que se comparte el ámbito de significación en las esferas que conforman el Mundo de vida cotidiana, a saber: 1) la instrumental, en la que se llevan a cabo con éxito las adecuaciones de los medios a los fines para satisfacer las necesidades básicas y las nuevas necesidades socialmente creadas; 2) la esfera de las relaciones sociales orientada por los códigos que rigen la interacción, tanto lingüísticos (sistema de la lengua) como no lingüísticos (lenguaje corporal, musical, espacial, culinario, etc.); y 3) la esfera estética conformada por los códigos y prácticas estético-expresivas. Esto quiere decir que la interpretación de una cultura para construir las bases del diálogo nos lleva a la comprensión de la "estructuración del mundo" en toda su riqueza y complejidad, no solo haciendo énfasis en los intercambios comunicativos lingüísticos.

El problema de la inconmensurabilidad entre culturas toma entonces, del planteamiento de Kuhn, que la interpretación de una cultura debe contemplar la imperiosa necesidad de comprender la estructuración del mundo en su totalidad, e intentar avanzar sobre algunos escollos irreductibles. Queda establecido que el concepto de cultura se refiere a comunidades de sentido en los términos antes desarrollados en este capítulo y nos corresponde ahora recordar que el diálogo entre culturas habitualmente no se presenta en condiciones ideales de mutuo respeto y aceptación de las diferencias, establecidos como preámbulo para la construcción conjunta de escenarios de convivencia pacífica en la vida cotidiana.

Por el contrario, la evidencia histórica nos muestra como principal tendencia la voluntad de poder expresada en la dominación hegemónica de una comunidad de sentido sobre otra u otras, por medio de las relaciones sociales de lucha, tal como las conceptualizó Max Weber: "Debe entenderse que una relación social es de lucha cuando la acción se orienta por el propósito de imponer la propia voluntad contra la resistencia de la otra u otras partes" (2014, p. 169). Salvo casos excepcionales en la historia de la humanidad, como por ejemplo la convivencia pacífica entre tres religiones en el periodo de Al-Ándalus en los siglos viii y ix de nuestra era (Dièn e, 2001), el registro historiográfico nos muestra la coexistencia de las diversas culturas en condiciones marcadas por el antagonismo (relaciones agonísticas). Desde la perspectiva del Análisis cultural hermenéutico, diremos que se trata de la relación agonística entre un modelo cultural hegemónico y uno o más modelos culturales contrahegemónicos.

Entendemos que un modelo cultural consiste en el conjunto de tipificaciones de sentido en los ámbitos de las acciones instrumentales, las relaciones sociales y las prácticas estético-expresivas, que forman una comunidad de sentido. Esta es una manera más apropiada de precisar el planteamiento de la "estructuración del mundo", o de cosmovisión (*Weltanschauung*) (Dilthey, 1978), en la medida en que identifica cuáles son los principales componentes de la concepción de mundo que comparte cada comunidad de sentido. Este sería el preámbulo para avanzar en el establecimiento de las condiciones de diversa índole (cognitivas, volitivas, éticas, dianoéticas, políticas) para avanzar en el diálogo entre culturas.

La obra del filósofo y antropólogo francés Philippe Descola constituye un aporte importante en la dirección de establecer los diferentes estilos cognitivos. A partir de la exploración de estos, podemos avanzar en la dirección de construir formas de diálogo en las que se respeta lo específico de cada manera de pensar, para tratar de construir las "traducciones" culturales que nos permitan crear lenguajes y proyectos comunes, para lo cual la Hermenéutica analógica tiene mucho que decir.

A pesar de que el planteamiento de Descola (2016) se refiere a la identificación de lo que denomina "Invariantes antropológicas", en efecto, su trabajo avanza en la dirección de identificar invariantes cognitivas, o estilos de pensamiento, con los cuales las diversas comunidades de sentido construyen lo que este autor denomina con el neologismo de "Mundiación" (*Mondiation*). Este neologismo intenta expresar el contenido expresado por Ludwig Wittgenstein (2012) en el *Tractatus logico philosophicus*, en el sentido de que el Mundo es todo aquello que acontece (*Die welt ist alles, was der Fall ist*).

Una primera observación que debemos hacer, desde la perspectiva del Análisis cultural hermenéutico analógico-icónico es que, según sea el punto de vista cognitivo, el concepto de Mundo designa no solo el universo de acontecimientos posibles en un lugar y tiempo determinados, sino que designa sobre todo los procesos cognitivos y sus resultados. Desde nuestra perspectiva, en esas circunstancias mejor sería utilizar la categoría fenomenológica de "tipificación del sentido" elaborada por Alfred Schütz (1993), en tanto que proceso cultural; es decir, la producción social de ámbitos de significación que forman comunidades de sentido, y su efecto resultante, "los sentidos tipificados", con lo que nos aproximamos al concepto de Mundo de vida cotidiana, a la manera de antepredicativos que permiten conocer la realidad y actuar en ella.

Uno de los aportes del trabajo de Descola consiste en identificar la tipología de cuatro invariantes cognitivas que constituirían el repertorio del que la especie humana dispone para conocer la realidad y actuar sobre esta. Estas invariantes son: a) el animismo, b) el totemismo, c) el analogismo y c) el naturalismo. En esta oportunidad me voy a concentrar en las relaciones entre el analogismo y el naturalismo, desde la perspectiva del Análisis cultural hermenéutico, en virtud de que la exploración de la inconmensurabilidad de las culturas requiere un anclaje en estudios comparativos que vaya avanzando en las múltiples relaciones y variantes que podemos encontrar en las ontologías antes señaladas.

Estas invariantes cognitivas constituyen esquemas de identificación, es decir, en palabras del autor francés:

> Una disposición gracias a la cual puedo establecer semejanzas y diferencias entre mí mismo y mi entorno, infiriendo analogías, contrastes de apariencia, de comportamiento o de propiedades, entre lo que yo pienso que soy y lo que pienso que son los otros (humanos y no humanos). (Descola, 2016, p. 120)

La identificación reposa sobre la imputación causal o la negación de esta a un alter indeterminado, de su "interioridad", o estados mentales, y su "fisicalidad" o exterioridad, análoga a la que los seres humanos pueden atribuirse a sí mismos. En estos dos principios claves del pensamiento de Descola podemos apreciar el valor que tiene el razonamiento analógico, tanto en las invariantes cognitivas como en los procesos de identificación.

De las posibles combinaciones entre las concepciones respecto a la interioridad y la exterioridad resultan un conjunto de cuatro posibilidades ontológicas, o concepciones del Mundo, a saber: el animismo, en el que encontramos interioridades semejantes y fisicalidades diferentes. Entre entidades no humanas y humanas propiamente dichas se establece comportamientos semejantes como si tuvieran una intencionalidad análoga. El totemismo, en el que frente a otro (humano o no humano), puedo suponer que tenemos interioridades y fisicalidades idénticas. El naturalismo define que nuestras interioridades son diferentes y las exterioridades pueden ser análogas.

Finalmente, tenemos el analogismo que, según Descola, es una forma de identificación que fracciona la totalidad de eventos existentes en un universo, atribuyéndoles comunes esencias, formas o substancias, separadas por débiles diferencias. Estos eventos a menudo se organizan de manera jerárquica, por medio de escalas graduadas, de manera que sea posible recomponer el sistema de contrastes iniciales en una compleja red de analogías que vinculan las propiedades intrínsecas de las entidades identificadas.

Uno de los múltiples ejemplos de analogismo que identifica Descola lo encuentra en el pueblo Náhuatl en el que, a través de los trabajos de Alfredo López Austin (1996), señala la existencia en cada entidad posible de cuatro principios básicos, llamados *tona-*

cayo, tonalli, teyolia e ihiyotl, a partir de los cuales se constituye una cosmovisión en la que la combinatoria de estos elementos básicos hace posible la estabilidad del mundo, su conocimiento y la actividad humana.

Aunque no trata de plantear una concepción evolucionista de las formas de identificación y de las cosmovisiones que las acompañan, sí es necesario reconocer el valor del planteamiento de este autor francés en el sentido de que por el contacto entre diversas tradiciones culturales es probable encontrar formas híbridas en las que se entremezclan formas de identificación y cosmovisiones. Estas combinaciones no están exentas de problemas de tipo existencial y político, en la medida que se trata de conflictos que se generan a nivel individual y colectivo sobre las orientaciones de sentido en el Mundo de vida cotidiana.

En el caso del analogismo, Descola reconoce que fue la ontología dominante en Europa desde la Antigüedad hasta el Renacimiento y continúa ampliamente extendido en la actualidad en China, India, África occidental y en algunas culturas ancestrales de Mesoamérica y los Andes. Este etnólogo francés considera que en nuestra época nos dirigimos hacia lo que denomina "un analogismo planetario". Según sus palabras:

> El hecho de que países como China, la India o Japón, que no tienen cosmologías naturalistas (ancestrales JEG) se hayan convertido en potencias científicas y tecnológicas parece indicar que el naturalismo ha sido un paréntesis y que es posible fundar un mundo futuro sobre un modelo analógico universal. El problema será cómo hacer funcionar ese vasto colectivo analógico en forma no coercitiva. (2016, p. 25)

Se refiere este autor a los riesgos de abandonar el sistema de gobierno democrático en la forma actual, que fue concebido en el periodo de dominación del naturalismo occidental, para instalarnos en ese nuevo sistema analógico sin perder algunas instituciones progresistas heredadas del naturalismo, tales como las libertades individuales, el conocimiento científico, las formas democráticas participativas, etc.

4. Hermenéutica analógica y realismo

Entablar un diálogo fecundo con una tendencia como la de Philippe Descola, en la que se identifica de manera clara la racionalidad analógica y se la constituye en un modo de identificación acompañado de su propia cosmovisión, permite señalar algunos posibles aportes desde la Hermenéutica analógica y, más precisamente, desde el Análisis cultural hermenéutico. En esta oportunidad señalaré brevemente algunos de esos aportes.

En primer lugar, podemos referirnos a los presupuestos ontológicos del analogismo. Los estudios etnográficos desarrollados por el propio Descola, por ejemplo, con los *Achuar*, pueblo ancestral de la Amazonía ecuatoriana y aquellos que utiliza de otros autores de diversas partes del mundo para elaborar sus análisis etnológicos, van a la búsqueda de las objetivaciones de sentido propias de cada comunidad, que constituyen su acervo cultural tanto en lo referente a la interioridad, o esquemas mentales, como en la exterioridad expresada en los productos materiales de la naturaleza, o creados por el hombre, con el propósito de identificar cuál es el universo de eventos que servirán para aplicar el razonamiento analógico.

Esto quiere decir que, desde el punto de vista ontológico, la posibilidad de establecer relaciones de proporcionalidad entre diversas entidades de un mismo microcosmos requiere establecer tanto los posibles eventos, como los principios básicos que permitirían establecer estas relaciones. En el caso de la tradición analógica occidental que va desde la antigüedad griega hasta el medioevo europeo, también es necesario establecer tanto los contenidos como los principios que permitirían la aplicación del razonamiento analógico.

En consecuencia, la historicidad de las comunidades humanas nos proporciona las objetivaciones de sentido que forman una determinada cultura, acompañada de los principios operacionales que permiten la aplicación del razonamiento proporcional. Esta es la razón por la que la interpretación de los procesos de la producción simbólica y de sus resultados requiere del Análisis cultural hermenéutico, que en nuestro caso busca desarrollar los funda-

mentos de la perspectiva analógica-icónica, a partir de los aportes de Mauricio Beuchot y Charles Sanders Peirce.

En cuanto al primero de sus planteamientos respecto del Realismo, establece las relaciones entre el realismo ontológico y el epistemológico tomando en consideración la realidad exterior a los sujetos —aquella que constituye el sentido objetivado por la tradición del Mundo de los predecesores, diremos desde la perspectiva de la Fenomenología social de Alfred Schütz—, al mismo tiempo que reconoce el papel de las mediaciones culturales: «Yo sostengo que hay una realidad exterior, pero que la vemos según algunas determinaciones culturales», señala Beuchot (2012, p. 26).

Una vez establecida la relación entre lo ontológico y lo epistémico, el realismo analógico se propone establecer qué tipo de vínculo se presenta entre la mente del sujeto que conoce y la realidad mundana. Su respuesta comienza por reconocer que se trata de algún tipo de correspondencia, aunque no del tipo de correspondencia unívoca que desconoce la importancia de los paradigmas de conocimiento y de los contextos que nos llevan a interpretar el mundo de diversas maneras.

El tipo de correspondencia que él preconiza es de tipo analógico «en la que no hay una sola descripción válida de la realidad, sino algunas de ellas (no todas, por cierto), dentro de un rango de variación» (Beuchot, 2015). Vale decir que aquello que denomina "métrica de los grados de verdad" hace referencia a la utilización de la figura del analogado principal y los analogados secundarios, con los cuales se puede establecer el grado de acercamiento a la interpretación más completa y convincente para una comunidad de sentido.

Ahora bien, el sustento de esta concepción analógica de la correspondencia procede de la superación de una concepción binaria de la correspondencia entre mente y realidad, para ubicarse en el contexto de una relación de proporcionalidad que se fundamenta en la concepción semiótica de Peirce, en la que la relación entre el objeto y su referente toma en cuenta otro elemento, constituido por la terceridad en este caso, es decir, el marco conceptual que se ubica entre la realidad y el sujeto cognoscente.

De esta manera, podemos encontrar aquí señalados lo que podemos asumir como algunos de los principales elementos de la fundamentación del Análisis cultural hermenéutico desde la perspectiva de la Hermenéutica analógica-icónica, que nos sirven de fundamento para entablar un diálogo productivo con las propuestas de Philippe Descola, quien se ubica en una perspectiva de vía larga de la ontología a través del conocimiento que ofrecen las ciencias humanas y sociales sobre la producción simbólica humana.

La identificación de las cosmovisiones y modos de identificación diversos constituye un valioso antecedente para el análisis cultural que se propone avanzar en el diálogo entre culturas, puesto que el desconocimiento de estas conduce tarde o temprano a ejercer una visión etnocéntrica o, a desconocer/minimizar la racionalidad de las cosmovisiones diversas.

Por el contrario, la búsqueda de consensos no coactivos entre diversas culturas que nos permita llegar a valores universales compartidos en los que se reconozca la diferencia. Universales relativos como los denomina Descola, coincide ampliamente con lo que denominamos Universales análogos o Universales mestizos (Beuchot & González, 2017) en los que el respeto de la diversidad se apoya en el razonamiento analógico-icónico para la construcción de proyectos de futuro.

5. Ética del diálogo y relaciones agonísticas

En lo recorrido hasta ahora en este capítulo, he argumentado a favor de la conmensurabilidad entre culturas, haciendo énfasis en los antecedentes que se deben tomar en cuenta a la hora de buscar establecer procesos comunicativos de diálogo desde la alteridad diversa. Uno de esos antecedentes indispensables es establecer los diferentes tipos de racionalidad que encontramos en las ontologías descritas por Descola para atender al reconocimiento de la diversidad cultural como preámbulo para identificar puntos de anclaje comunes que permitan construir la convivencia pacífica.

Esta forma de convivencia se constituye en un requisito indispensable para enfrentar los problemas que encontramos en

el Mundo de la vida cotidiana, que van desde los más evidentes y urgentes, tales como el abastecimiento de agua potable, el saneamiento ambiental, el manejo de residuos sólidos, la salubridad pública, hasta la distribución de la riqueza y los problemas globales del cambio climático, los conflictos geopolíticos por la hegemonía mundial, la gobernanza planetaria, o el cambio en el proceso civilizatorio.

El reconocimiento de la diversidad en la perspectiva del diálogo entre culturas diversas pasa por una fase de "luchas por el reconocimiento", reafirmando el principio antes citado del carácter agonístico de las interacciones sociales, con las consecuencias en términos de las variadas formas de resistencia a la voluntad de dominación hegemónica. En ese orden de ideas surgen otros problemas para dilucidar; en particular, me concentro a continuación en aquellos referidos a las relaciones entre ética y diálogo, para concluir con aquellos relacionados con la dianoética, de manera específica a la importancia del desarrollo de competencias interculturales.

La búsqueda de acuerdos no coactivos por las vías del diálogo requiere de algunas precisiones iniciales. En primer término, no me refiero a los acuerdos no coactivos en la vía de un entorno regido por la concepción de las situaciones ideales de habla, propias de la concepción de J. Habermas (1981) respecto a la Acción comunicativa y la vía procedimental en el plano jurídico, más aún el que denomina "Patriotismo constitucional".

Desde nuestra perspectiva, los acuerdos no coactivos no desplazan el antagonismo político, social y cultural —gracias a acuerdos logrados por el consenso, fruto del entendimiento entre las partes en un máximo de racionalidad—, en la medida que no quedaría claramente establecido a qué tipo de racionalidad nos referimos cuando se trata de la diversidad cultural cifrada en términos de opciones varias de desarrollo de la razón humana, que dan lugar a ontologías diversas, con sus producciones culturales propias, así como sus propias estrategias cognitivas.

Es cierto que el diálogo entre culturas diversas surge del disenso y que usualmente alcanza la forma de antagonismo a varios niveles y puede incluso alcanzar algunos grados de paroxismo. También lo es que, para que exista verdadero diálogo, se requiere una disposición favorable al reconocimiento y respeto de la diversidad, de tal suerte que permita "pasar y circular a través de diversas formas de entendimiento", tal como lo señala el origen etimológico del vocablo dia-logos (διάλογος). En esas circunstancias, aspirar a las condiciones propias de la situación ideal de habla es un requisito máximo, al cual no es factible atender en los diálogos entre culturas diversas sin contar con las relaciones sociales de lucha en contextos de complejidad estructural de las sociedades contemporáneas.

Incluso en el caso de los diálogos interculturales entre comunidades ancestrales, antes del desarrollo de las sociedades complejas contemporáneas, las evidencias aportadas por estudios de la etnohistoria muestran que los factores de poder marcaban la senda de la hegemonía del grupo más fuerte desde el punto de vista militar, religioso y económico. En el caso de las sociedades contemporáneas, donde coexisten diversas culturas —algunas de estas, provenientes de comunidades étnicas con un fuerte arraigo en la tradición—, el contexto del diálogo está marcado por la hegemonía de la cultura dominante, frente a las variadas formas de resistencia contrahegemónica. El principal rasgo de la posición dominante en la experiencia histórica de la modernidad occidental tiene que ver con el universalismo etnocéntrico, es decir, el proceso ideológico por medio del cual un rasgo particular del modelo cultural hegemónico se asume de validez universal.

En el caso de la Teoría de la acción comunicativa de J. Habermas y la pretendida situación ideal de habla para el logro de consensos, se deben tomar en cuenta las objeciones que se le han formulado, en tanto que esta concepción parece ir en contravía de la evidencia histórica de las relaciones sociales de lucha, además que se sostiene sobre un pretendido universalismo que, a la postre, resulta siendo una justificación ideologizada de las estructuras de dominación.

En el caso de Albrecht Wellmer (1994), sus principales objeciones se dirigen a las orientaciones de Kant que permanecen en la obra de Habermas, respecto a lo que considera que son puntos débiles en la herencia del filósofo de Königsberg en su ética formal, retomada en la ética universalista de Habermas. El formalismo de la postura kantiana se expresa en la consideración del carácter universal de la racionalidad de la especie humana, sin entrar en consideraciones fácticas, no formales, de las diversas vías de desarrollo de la racionalidad.

Asumo la crítica de Wellmer (1994, p. 38) al carácter universalista de la herencia de Kant en cuanto a su forma de universalismo monológico e, incluso, a la variante adoptada por Habermas en términos de un universalismo dialógico que no supera el formalismo abstracto —en la medida en que para avanzar en el diálogo entre culturas diversas e intentar superar la inconmensurabilidad legitimadora del *statu quo* de la dominación hegemónica— se requiere una orientación ética semejante a la propuesta por Wellmer en términos de una interpretación falibilista y una fundamentación débil y pluridimensional. La perspectiva del análisis de este autor arriba a una conclusión importante en cuanto a que "la ética debe sustraerse a la falsa alternativa entre el absolutismo y el relativismo" (p. 39).

Otro aspecto importante de la crítica de Wellmer al universalismo dialógico de Habermas tiene que ver con lo que considera una "poco afortunada" mezcla entre un principio moral universalista con la legitimidad procedimental (p. 135). En lo que tiene que ver con nuestra problemática del diálogo entre culturas este es un aspecto muy importante para discernir, puesto que precisamente se trata de establecer las particularidades que permiten pasar del plano ético del reconocimiento y respeto de la diversidad cultural a las contingencias del reconocimiento de derechos que surgen desde esa diversidad.

A lo que me refiero es al hecho de que la legitimidad procedimental no es garantía por sí misma de que se avance en ese proceso de reconocimiento de derechos, en la medida en que el orden jurídico constituye la estrategia más sofisticada desarrollada

en la modernidad occidental para garantizar la dominación social. En términos de la Sociología comprensiva de Max Weber, nos referiremos a la "dominación legal con administración burocrática", cuyo principal soporte es la idea de "que todo derecho, pactado u otorgado, puede ser estatuido de modo racional [...] con la pretensión de ser respetado, por lo menos, por los miembros de la asociación" (1977, p. 341). Aquí el aspecto definitorio a tomar en cuenta es a qué tipo de racionalidad del derecho nos estamos refiriendo, porque el peso de la tradición jurídica, expresado en lo que Kahn (2001) denomina Análisis cultural del derecho, nos muestra la marcada tendencia a una concepción unívoca de este.

Conclusiones

En ese orden de ideas, el Análisis cultural hermenéutico retoma la orientación de la Hermenéutica analógica-icónica para superar las limitaciones de una ontología fuerte que se desgarra entre el absolutismo del pensamiento único y el relativismo propio del multivocismo. Como quiera que la fundamentación de esta hermenéutica se inclina hacia el pensamiento débil de la racionalidad analógica, el diálogo entre culturas no podría estar soportado más que por la denominada "vía larga" de la ontología que nos conduce a transitar por el conocimiento de las facticidades de relaciones sociales en contextos históricos específicos, propios de la actividad de las Ciencias humanas y sociales.

Uno de los temas de mayor importancia en la discusión contemporánea de estas ciencias, así como en la Filosofía, tiene que ver con las relaciones entre lo particular y lo universal. El ámbito epistémico en que surgieron estas disciplinas a mediados del siglo XIX tomó como referente de primer orden la confianza irrestricta en valores universales propios de la nueva condición del hombre moderno occidental que, a través del desarrollo de la vía de racionalización seguida por el pensamiento ilustrado, propuso una opción principal para lograr la emancipación del género humano. No obstante, esta forma de concebir los universales condujo a una concepción unívoca en que las particularidades de la contingencia

histórica de comunidades y culturas humanas diversas fueron minimizadas o desconocidas.

En cuanto a los referentes que se tornaron etnocéntricos y sirvieron de legitimación a la dominación colonial, la crítica al pensamiento moderno ha enfatizado en la importancia de rescatar la contingencia y la particularidad, en una perspectiva de análisis que resalta la dimensión política e ideológica del uso de los valores universales como recurso para mantener la dominación.

Al respecto, quisiera retomar el planteamiento de Judith Butler (2004) en el que asume la crítica de Hegel a Kant en cuanto al carácter abstracto de los universales. Según esta autora, Hegel hizo la crítica del carácter formal de los universales en Kant cuando señala que se sirvió de una expresión impropia al afirmar que el yo acompaña a todas nuestras representaciones, a todas nuestras sensaciones y a todos nuestros deseos, debido a que esta manera de universalidad del yo se vuelve formal y excluye lo que es específico y vital para su definición, es decir, las condiciones concretas en que se desarrolla el pensamiento. También Paul Ricœur (2006, p. 222) encuentra que de Kant proviene la idea de autonomía individual como exigencia moral primera, sin tener en cuenta su eventual inserción en formaciones históricas capaces de darle una dimensión social y política.

Según Butler, en la argumentación hegeliana contenida en *La fenomenología del espíritu* se presenta un desplazamiento hacia la relación de lo universal con lo particular, en especial, hacia el estudio de las condiciones de reconocimiento recíproco que se produce entre diversas subjetividades en el mundo histórico. Este viraje resultó decisivo en la obra de Hegel y constituye, a juicio de Paul Ricœur, el fundamento de la filosofía política.

Las conclusiones de Butler (2004) sobre la necesidad de superar una concepción formalista de la universalidad —tal como a su juicio lo hizo Hegel— y enfrentar las implicaciones que conlleva el estudio de la realidad concreta, son estas:

> 1ª) la universalidad es un nombre que pasa por significativas acreencias y revisiones de significado y no puede ser reducida a ninguno de sus

> "momentos" constitutivos; 2ª) es frecuentada inevitablemente por el rastro de la cosa particular a la cual se le opone, y esto toma la forma de i) una duplicación espectral de la universalidad y ii) una adhesión de esa cosa particular a la universalidad misma, con lo cual expone su carácter necesariamente impuro; 3ª) la relación de la universalidad con su articulación cultural es insuperable, es decir que cualquier noción transcultural de lo universal estará manchada por las normas culturales que intenta trascender; y 4ª) ninguna noción de universalidad puede asentarse fácilmente dentro de la noción de "cultura" única, pues el concepto mismo de universalidad obliga a una comprensión de la cultura como una relación de intercambio y una tarea de traducción. (p. 30-31)

Es justamente sobre la forma de abordar estos universales «manchados» que debemos interrogarnos acerca de cómo conducir la comprensión del sentido, en un panorama polarizado entre sentido único, o sentido multívoco que exalta la particularidad y la contingencia. El Análisis cultural hermenéutico se ha orientado a la exploración de alternativas en el plano dianoético, para crear o fortalecer las competencias del intelecto humano que hagan posible avanzar en este tipo de diálogo.

Recordemos que la diferenciación establecida por Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* entre las virtudes ética y las virtudes dianoéticas, va en la dirección de resaltar su complementariedad, esto es, que por sí mismas cada una resulta insuficiente. En nuestro caso, entendemos que la ética dialógica que rige en la confrontación entre culturas diversas para llegar a acuerdos transitorios para permitir la convivencia pacífica, requiere el desarrollo de competencias para la interculturalidad.

Encontramos en los trabajos de D. Deardorff (2009; 2020) una contribución necesaria para tomar en cuenta a la hora de desarrollar la competencia de "escuchar para comprender", es decir, la actitud básica para evitar los juicios de valor y los prejuicios respecto a la diversidad cultural. El desarrollo de esta competencia es lo que permite la aplicación de la virtud ética de la prudencia (*phrónesis*), de la cual bien se ha dicho que no es dable enseñarla

más que por el ejemplo. En efecto, las vivencias que se obtienen en los denominados "círculos de narración" (*story circles*) propuestos por Deardorff, facilitan el tránsito a aquilatar experiencias que favorecen la práctica de la prudencia en el reconocimiento y respeto de la diversidad cultural.

La principal competencia que busca apuntalar esta estrategia forma parte de las competencias del ser, según la tipología adoptada por la Comisión de la unesco dirigida por J. Delors (1999), que además identificó otros dos tipos: competencias cognitivas y competencias para hacer y convivir juntos. En la perspectiva dianoética debemos entender que el desarrollo de estas competencias permite el desarrollo y la aplicación de los principios éticos identificados como necesarios para permitir una vida digna.

En tal sentido, es necesario armonizar el desarrollo de estas competencias de acuerdo a una meta común. Si bien fomentar la competencia existencial de escuchar para comprender tiene un valor especial, también debemos atender a la competencia cognitiva de conocer con el mayor detalle posible los problemas asociados a la diversidad cultural, como preámbulo al emprendimiento de acciones colectivas para luchar por el derecho fundamental a la diversidad cultural y lograr el disfrute de derechos específicos que surgen del anterior.

El más reciente informe de la Comisión de expertos en educación convocada por la unesco (2021) *Reimaginar juntos nuestros destinos: Un nuevo contrato social para la educación*, en el que contempla ya problemas acuciantes que se han agravado en estos inicios del siglo xxi —tales como los problemas ambientales asociados al cambio climático, los problemas relacionados al uso de las redes sociales y la inteligencia artificial, o los problemas referidos al extendido irrespeto de los derechos humanos—, señala que la adquisición de conocimientos a través de los planes de estudios de las instituciones educativas requiere ser replanteada (reimaginada) "a través de perspectivas interdisciplinarias e interculturales que permitan a los estudiantes aprender de los bienes comunes de la humanidad y contribuir a ellos" (p. 153).

En los términos que elaboramos antes, esto significa que el desarrollo de la perspectiva dianoética que fomente el respeto a la diversidad cultural y la construcción de entornos de convivencia pacífica, halla en el sistema educativo un escenario cuyo futuro inmediato tiene que ver con la definición de un horizonte ético-político en el que el pacto social se ponga a tono con esta realidad evidente de pasar al reconocimiento de derechos que surgen de la interculturalidad.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia.* Madrid: Editorial Gredos.

Bachelard, G. (2004). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo.* xxv edición. México: Siglo xxi editores.

Beuchot, M. (2015). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación.* 5ª edición. México: unam.

Beuchot, M. (2012). *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad.* Buenos Aires: Editorial Círculo hermenéutico.

Beuchot, M., & González, J-E. (2017). *Diversidad y diálogo intercultural*. Bogotá: Editorial El Búho.

Butler, J. (2004). Reescenificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo. En, Butler, J. Laclau, E., & Zizek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad.* México: Fondo de cultura hegemónica.

Deardorff, D. (2009) (Ed.) *The SAGE handbook of intercultural competences*. Thousand Oaks (California): SAGE publications.

Deardorff, D. (2020). *Manual for developing intercultural competences. Story circles*. Paris / New York, UNESCO / Routledge.

Delors, J. (Dir.) (1999). *La educación encierra un tesoro. Informe a la unesco de la comisión internacional sobre la educación para el siglo xxi*. Madrid, ediciones Santillana.

Descola, Ph. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard.

Descola, Ph. (2016). *La composición de los mundos. Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Buenos Aires: Editorial Capital intelectual.

Diène, D. (Dir.) (2001). *Les routes d'al-Andalus: patrimoine commun et identité plurielle*. Paris: unesco.

Dilthey, W. (1978). *Teoría de la concepción del mundo.* México: Fondo de cultura económica.

Gadamer, G. (2003). *Verdad y método*. 10ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme.

González, J-E. (2016). *Análisis cultural hermenéutico.* Buenos Aires: Editorial Círculo hermenéutico.

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa.* Madrid: Taurus ediciones.

Kahn, P. (2001). *El análisis cultural del derecho. Una reconstrucción de los estudios jurídicos.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Kuhn, Th. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de cultura económica.

Kuhn, Th. (1989). *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*. Barcelona: Ediciones Paidós/ ICE Universidad Autónoma de Barcelona.

López Austin, A., & López Luján, L. (1996). *El pasado indígena*. México: El Colegio de México / Fondo de cultura económica.

Ortiz, F. (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* La Habana: Consejo nacional de cultura.

Ospina, W. (1998). *Las auroras de sangre. Juan de Castellanos y el descubrimiento poético de América*. Bogotá: Grupo editorial Norma.

Peirce, C. S. (1987). *Obra lógico-semiótica*. Madrid: Taurus ediciones.

Ricoeur, P. (1980). *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento*. México: Fondo de cultura económica.

Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la Sociología comprensiva.* Barcelona: Ediciones Paidós.

Taylor, Ch. (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento".* 2ª edición. México: Fondo de cultura económica.

Weber, M. (2014). *Economía y sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva*. México: Fondo de cultura económica.

Wellmer, A. (1994). *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso.* Barcelona / México: Editorial Ánthropos / UAM.

Wittgenstein, L. (2012). *Tractatus lógico-philosophicus.* Madrid: Alianza editorial.

CAPÍTULO 4

LAS CONTRIBUCIONES CARDINALES DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA EN EL ÁMBITO DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Napoleón Conde Gaxiola[1]

Resumen

En este trabajo se abordan las aportaciones centrales del pensamiento humanista de la hermenéutica analógica a la filosofía del derecho. Para ello nos centraremos en los casos de la ontología, la política, la ética y los derechos humanos. En el campo del derecho existen diversas posturas de corte unívoco, como sucede con

1 Escuela Superior de Turismo / Instituto Politécnico Nacional. Es profesor de la Sección de Estudios de Posgrado de la Escuela Superior de Turismo del Instituto Politécnico Nacional, en la Ciudad de México. Es Sociólogo y Doctor en Derecho y Economía por la Universidad Nacional Autónoma de México, así como Doctor en Filosofía, Doctor en Antropología por la ENAH, y Doctor en Educación por la UPN. Además, es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II, por parte del CONAHCyT.

las diversas facetas del neopositivismo, desde Luigi Ferrajoli y el garantismo, el postpositivismo de Manuel Atienza, el enfoque sistémico de Niklas Luhmann, el normativismo de la teoría pura del derecho de Hans Kelsen, y el decisionismo jurídico de Carl Schmidt. Dicha postura se caracteriza por un concepto absolutista de sociedad, derecho y filosofía, negando la importancia de la justicia, la verdad jurídica, la forma jurídica, el método hermenéutico de la *subtilitas* vinculada a la semiótica y el papel de la interpretación. En otro ángulo se tiene la orientación relativista representada por la postmodernidad jurídica en la que encontraríamos la tendencia del pensamiento débil de Gianni Vattimo, la deconstrucción de Jacques Derrida, el narrativismo de José Calvo y otras posturas más. La idea de la hermenéutica analógica sobre la filosofía del derecho hegemoniza la importancia de la moral, negada fundamentalmente por el positivismo, la relevancia del diálogo, la trascendencia de la retórica y la argumentación, y la importancia del modelo de ser humano en el ejercicio de las prácticas jurídicas.

Palabras clave: Hermenéutica analógica, Derecho, proporcionalidad, justicia, práctica jurídica.

Abstract

This work addresses the central contributions of humanist thought of analogical hermeneutics to the philosophy of law. To aim this, we will focus on the cases of ontology, politics, epistemology, ethics and human rights. In the field of law there are various univocal positions, as is the case with the various facets of neopositivism, from Luigi Ferrajoli and guaranteeism, the postpositivism of Manuel Atienza, the systemic approach of Niklas Luhmann, the normativism of the pure theory of law of Hans Kelsen, and the legal decisionism of Carl Schmidt. This position is characterized by an absolutist concept of society, law and philosophy, denying the importance of justice, legal truth, legal form, the hermeneutical method of subtilitas linked to semiotics and the role of interpretation. In another angle we have the relativist orientation represented by legal postmodernism in which we would find the tendency of weak

thinking of Gianni Vattimo, the deconstruction of Jacques Derrida, the narrativism of José Calvo and other positions. The idea of analogical hermeneutics on the philosophy of law hegemonizes the importance of morality, fundamentally denied by positivism, the relevance of dialogue, the transcendence of rhetoric and argumentation, and the importance of the model of the human being in the exercise of legal practices.

Keywords: Analogical hermeneutics, Law, proportionality, justice, legal practice.

Introducción

En este trabajo se pretende presentar algunas ideas sobre la hermenéutica analógica y su contribución al estudio de la filosofía del derecho a partir de temáticas enlazadas con el horizonte del ser, a nivel ontológico, el estudio de las virtudes desde un campo ético, la interpretación icónica de los derechos humanos, y la comprensión crítica de la política. Entendemos por esta orientación comprensiva a aquella propuesta científica, jurídica y filosófica orientada a implantar una interpretación significativa del texto y de la realidad, con el propósito de entender, distinguir y sintetizar las corrientes positivistas de corte kelseniano, garantista, decisionista, sistémico e institucionalista, pletóricas de legalismo, normativismo, control social y coacción, así como a las tendencias relativistas de la posmodernidad jurídica, representadas por el narrativismo, la deconstrucción, la rizomática, el postdeber, y el pensamiento débil. Se trata de una propuesta latinoamericana creada hace más de tres décadas, la cual contiene un dispositivo conceptual pertinente, una metodología fronteriza y sobre todo un modelo de derecho y de filosofía capaz de ofrecer un diagnóstico, comprensión y transformación del universo jurídico, social y comunitario. Los puntos a tratar ya han sido emprendidos por una infinidad de autores, a partir del pensador mexicano Mauricio Beuchot, creador de la propuesta, lo cual no significa que no haya razonamientos nuevos y tópicos trascendentales en materia ontológica, ética, de la cuestión interpretativa y, sobre todo, del papel de la univocidad, la equivocidad y la iconi-

cidad, en el marco del fenómeno jurídico, donde se ha centrado las aportaciones vertebrales de la hermenéutica analógica.

1. Marco histórico y situación de la hermenéutica jurídica

En lo subsecuente se expondrán, de manera puntual, algunas contribuciones que ha tenido la hermenéutica analógica en el ámbito del derecho. Para Mauricio Beuchot, fundador de esta mirada, dicha relación ha sido de particular importancia, ya que ha sido trabajada por la jusfilosofía analítica en sus diversas vertientes, desde la escuela jurídica oxoniense y cantabrigense, hasta los postpositivismos, el neoconstitucionalismo principialista, el situacionismo, la egología, el funcionalismo y demás, las cuales han sido superadas desde hace tiempo por su cuestionamiento de la ontología, la antropología, la iconicidad, la contradicción, los criterios morales, la negación de la realidad, la oposición a la fundamentación y a la trascendencia, así como a las posturas indeterministas de corte nihilista opuestas a la verdad jurídica, una ética de virtudes, una ontología iconizante, amparándose en las diversas formas de liberalismo, populismos, totalitarismos, conservadurismos y apologías del estado, la globalización, el posthumanismo y la adoración del ciberderecho, la jus-informática, y diversas variedades de la maquinización.

En este contexto, ¿cuál es el lugar de la hermenéutica?, ¿en qué aspecto se distingue de los reglamentarismos que proponen una interpretación jurídica exacta, perfecta, absoluta, ahistórica, asocial y sistémica, y de una interpretación ambigua saturada de incertidumbre, pesimismo, metaforicidad y subjetivismo? Para ingresar a dicho contexto, veamos brevemente qué es la hermenéutica:

> La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos. Trata de hacerlo de manera a la vez comprensiva y crítica. [...] En todo caso, el derecho consta de textos y los textos que no son totalmente claros requieren de interpretación, lo cual ocurre con la mayoría. No es el texto jurídico la excepción, pues todos los juristas concuerdan en que los textos jurídicos (leyes, testamentos, etc.) tienen ambigüedades y lagunas. Cuando se da la ambigüedad, el recurso de los juristas ha sido la jurisprudencia y lo mismo en el caso de lagunas del derecho. En to-

> dos estos casos ha tenido un uso muy amplio la analogía. Ciertamente que se excluye del derecho penal, pero en la mayoría de los otros casos se hace jurisprudencia y con ello, la analogía tiene cabida. (Beuchot, 2013a, pp. 115-116)

Siendo esto así, nos damos cuenta, desde la época clásica, griega y romana, que han existido academias y liceos hermenéuticos que se han constituido como centros de interpretación. Se tiene el ejemplo de Sócrates, Platón y Aristóteles, así como de los romanos Tiberio Cornucano, Servio Sulpicio Rufo, Marco Porcio Catón, Cicerón, y otros. En la época medieval estuvo la escuela hermenéutica de los Glosadores, Hugo de Alberico y otros. Así como también la escuela interpretacional de los Comentaristas con Bartolo de Sasoferrato. En los albores del Renacimiento se encuentra la escuela comprensiva de corte humanista en la que destacan Cuyacius, Budaeus y unos más. En la época de la Ilustración y en la era decimonónica decae un poco hasta la aparición de Schleiermacher y Wilhelm Dilthey. Es a principios del siglo veinte que Martin Heidegger construye su hermenéutica de la facticidad; y a mediados de la pasada centuria, Hans-Georg Gadamer y su escuela de Heidelberg, la escuela italiana de Emilio Betti, la corriente alemana de Arthur Kauffman, la escuela francesa de Paul Ricœur, y otras tendencias que la reivindican reflexionando sobre el papel de la interpretación, la comprensión, la intelección, el prejuicio, la tradición, etc.

En los últimos años, el jurista español Gregorio Robles configura la hermenéutica analítica de factura comunicacional, donde reconstituye su tejido categorial a partir de la idea de texto, discurso, lenguaje; sistema, ordenamiento y ámbito jurídico; normas procedimentales y otros. Por otro lado, aparece la hermenéutica diatópica del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, quien refuncionaliza un nuevo discurso en el marco del derecho a través de las nociones de emancipación, liberación, epistemologías del norte, epistemologías del sur, autogestión, y otros. También tiene presencia significativa una escuela interpretativa crítica representada por la argentina Beatriz Rajland, el brasileño Alysson Leandro Mascaro, y el puertorriqueño Carlos Rivera Lugo, quie-

nes retoman la importancia de la dialéctica, la lucha de clases, el materialismo histórico, el comunitarismo, la comunalización, el no-derecho, el normativismo de lo real, el fetichismo y la subjetividad jurídica, etc.

Por consiguiente, es importante señalar la relevancia de una hermenéutica jurídica posmoderna en la que han tenido una destacada participación el desaparecido Gianni Vattimo, el jurista norteamericano Duncan Kennedy, el fallecido español José Calvo, la hermeneuta ibérica Teresa Oñate, y otros. Dicha corriente, de corte nietzscheano, heideggeriano, gadameriano, retoma y recrea el papel del debilismo, la posmodernidad, las virtudes éticas y dianoéticas, la narratividad, la sospecha, etcétera.

2. Fundamentos de la hermenéutica analógica y semiótica

Finalmente, tenemos la propuesta teórica y metodológica llamada hermenéutica analógica fundada en el año de 1993, en Cuernavaca, Morelos, en un congreso de la Asociación Filosófica de México. Su ámbito conceptual ha enriquecido el discurso jurídico y filosófico a través de nociones como la analogía; analogía de proporcionalidad directa o metonímica; analogía de proporcionalidad indirecta o metafórica; analogía de atribución; dialéctica analógica, frónesis, una ética de virtudes, ontología icónica, y un conjunto de ideas y temas sumamente valiosos como los derechos humanos, los derechos subjetivos, la metodología jurídica de la sutileza, multiculturalismo analógico, interculturalidad humanista, etcétera.

Para ilustrar la importancia del nexo entre hermenéutica y derecho, y las diferencias y similitudes entre las hermenéuticas univocistas y equivocistas, dejemos que Mauricio Beuchot subraye los fundamentos de la hermenéutica analógica:

> Una hermenéutica analógica usa el concepto semántico de analogía, modo de significar que se coloca entre el de la univocidad y el de la equivocidad. La univocidad, que es la significación clara y distinta, se da pocas veces en las leyes; siempre hay excepciones, casos difíciles, etc.; sin embargo, ya que la equivocidad es la significación oscu-

> ra y confusa, no podemos dejar a las leyes sumidas en esa vaguedad. De este modo, una hermenéutica analógica sabe que no es plena y perfecta, pero que alcanza la suficiente claridad como para hacernos comprender el significado de un texto jurídico. Esto se requiere para realizar el objetivo del derecho: la justicia. (Beuchot, 2010a, p. 155)

Aquí es muy claro nuestro autor, pues señala que el propósito de la juridicidad es la justicia, es decir, dar a cada quien lo que se merece, estableciendo una línea de demarcación entre lo pertinente y lo impertinente, lo válido y lo inválido, el consenso y el conflicto para pintar su raya frente a los cientificismos autoritarios, la razón instrumental y el mecanicismo fisicalista. Es menester no olvidar que, para una hermenéutica y un derecho comprometidos con la comunidad, es vital asimilar la esencia de ambos, que no es otra cosa sino la dimensión de lo justo. Eso supone una determinada antropología o modelo de ser humano y una ontología dirigida a encontrar el analogado primordial, ubicada en la dimensión jurídica de la persona, de la naturaleza humana y del individuo concreto situado en la equidad, la igualdad, el mundo de los valores, el diálogo y la aplicación de la proporcionalidad aquí y ahora. Mientras que para la teoría pura del derecho lo central de lo jurídico es la ley —para el decisionismo jurídico, en la línea de Carl Schmitt es la decisión; para Jürgen Habermas la acción comunicativa; para el institucionalismo de Neil McCormick es la institución; y para la egología de Carlos Cossío es la conducta—, para la hermenéutica analógica en la cima de la pirámide de una jurisprudencia humanista se encuentra la justicia. Es por eso que insiste en el diálogo entre las posiciones interpretacionales de mayor envergadura en el mundo del derecho. Veamos cómo se entiende:

> Así, la hermenéutica jurídica actual se debate entre las hermenéuticas unívocas y equívocas. Una hermenéutica jurídica unívoca pretende llegar al significado cabal y completo de un texto jurídico, rescatar del todo la intención del autor mismo, que en este caso es el legislador, más allá de toda intervención del intérprete, que en este caso es el juez. En cambio, una hermenéutica equívoca desespera de encontrar

> ese significado y esa intención del autor, por lo que se derrumba en la interpretación sin fin, irreductible, inconmensurable, relativista y subjetivista, incluso lleva al escepticismo. Como se ve, esto sería fatal en el derecho. A diferencia de ellas dos, una hermenéutica analógica no pretende alcanzar el significado unívoco o inequívoco del autor (legislador) en el texto jurídico (ley), pero tampoco se da la deriva de los significados inalcanzables; se coloca en la mediación de lo suficiente. Y con ello basta para procurar el bien común de la sociedad, que es lo que brilla en la justicia legal. (Beuchot, 2010a, pp. 155-156)

Sin duda alguna, una enorme contribución de la hermenéutica analógica del derecho estriba en su reflexión sobre lo unívoco, lo equívoco y lo análogo. Se refiere a tres modos de significación propuestos por Aristóteles en su *Lógica*. Habla sobre el papel de la sinonimia para trasladarnos a una forma de sentido remitente a la dimensión absoluta, conduciendo a una interpretación cerrada, clausurada, objetiva, única y exacta. La sinonimia es una palabra que tiene el mismo significado literal pero que acústicamente tiene una sonoridad distinta. Es el caso de la palabra hermosa, que tiene el mismo significado con la palabra bella, bonita y preciosa; sin embargo, tiene una estructura fónica, es decir de sonido, distinta. Lo mismo sucede con la homonimia, utilizada en el mismo texto aristotélico y que refiere a aquella palabra que tiene un mismo sonido, pero teniendo a su vez un diferente significado. Es el caso de la palabra gato, que puede ser un instrumento hidráulico que nos ayuda como herramienta cuando ha sido averiado un neumático, o el felino que puede ser nuestro compañero en casa. Así las cosas, la homonimia es una forma de significación aleatoria, ambigua, incierta, imprecisa y subjetiva.

Luego está la palabra analogía, que Aristóteles vincula con equilibrio, proporción o prudencia, y quien, en su libro *Lógica* sitúa como paronimia. Lo importante acá es la contribución de la hermenéutica analógica en general, y de Mauricio Beuchot en particular, de rescatar y contemporaneizar el trinomio del estagirita de enlazar la homonimia con la sinonimia y la analogía. Es obvio que autores anteriores han abordado, directa o indirectamente, di-

cha clasificación, no obstante, primariamente es en el texto *Tratado de hermenéutica analógica*, publicado originalmente en el año 2000, pero cuyas ideas habían sido establecidas una década antes. También es importante el rescate de lo unívoco a lo equívoco, y a lo análogo, logrado en la Edad Media en el marco de la escolástica tomista, y en especial en el siglo dieciséis, por Cayetano. Tal acercamiento entre la univocidad y la sinonimia, la equivocidad y la homonimia, y lo análogo, habían sido abordados en épocas anteriores y, sobre todo, en épocas más recientes como en el dominico español Santiago Ramírez, sin embargo, no había sido planteado con la lucidez y erudición del mencionado *Tratado*.

Luego está la recuperación de tal triada en la relectura del pensamiento de Charles Sanders Peirce, al dividir las formas del signo en signos indéxicos, signos icónicos, y signos simbólicos, los cuales ayudarán a tener en claro, en el caso del primero, la sinonimia y la univocidad, en donde tiene un papel primordial la metonimia para remitirnos a la literalidad de algo. En el caso del segundo, los signos icónicos nos llevan al camino de la analogicidad. Y en el del tercero, nos conduce a la simbolicidad enlazada con la homonimia, y en consecuencia con la metaforicidad. Posteriormente, Peirce dividirá los signos icónicos en imagen, diagrama y metáfora. Beuchot tiene el mérito, juntamente con los integrantes de la hermenéutica analógica, de rescatar a Peirce, no con su división sígnica sino con el establecimiento de una línea epistemológica y ontológica entre la homonimia, sinonimia y analogicidad aristotélica, la univocidad, la equivocidad y la analogicidad escolástica, y la importancia de la semiótica. Aquí establece Beuchot la importancia de la metáfora y su nexo con la homonimia y la equivocidad y la propia diferencia y la relevancia de la metonimia, con la sinonimia y la univocidad, y, por supuesto, de la identidad. Eso le llevará a tener una sólida argumentación para caracterizar al univocismo filosófico y jurídico como metonímico y objetivista, y al equivocismo como metafórico y subjetivista. Finalmente, realizará la ubicación teórica de la metáfora en la vía de Roman Jakobson, ligada a la idea freudiana de la condensación, así como la metonimia y su nexo con el desplazamiento.

3. El lenguaje del derecho: metáfora, metonimia y ontología

Ahora bien, se tiene la relación entre el sentido y la metáfora, y el nexo entre la referencia y la metonimia. La metáfora es uno de los términos vertebrales en la hermenéutica analógica. En griego significa traslado o desplazamiento. Tradicionalmente es una transferencia de significado entre dos términos con cierta proporcionalidad. La metáfora es un dispositivo lingual que marca una realidad con el nombre de otra, con la que tiene un vínculo de proporcionalidad. Por ejemplo, en el poema del poeta español prerrenacentista, Jorge Manrique, "Nuestra vida son los ríos que van a dar a la mar que es el morir", se entiende por ríos a la vida y por mar a la muerte, porque hay semejanza entre río y vida, ya que el correr de la vida transita como el agua de un río y entre el mar y la muerte la existencia se acaba con la muerte, como termina el río en el mar. Es importante aclarar que uno de los primeros pensadores en reflexionar sobre la metáfora ha sido Aristóteles, quien la entiende como una función poética y retórica en la que hay un traslado de un nombre ajeno, o desde la especie al género, según la analogía. En esa vía, tener la capacidad para metaforizar aristotélicamente, implica transferir elementos mediante proporciones y semejanzas entre cosas distintas (Aristóteles, 1974).

Para el fundador de la lingüística moderna, Ferdinand de Saussure, la metáfora está articulada con el eje sintagmático o tejido vertical, la cual se genera por vínculos de sustitución, que pueden ser de desplazamiento o contradicción. También supone que el lenguaje tiene dos elementos constitutivos: la red sintagmática, o metafórica, y la red paradigmática, o metonímica; el primero tiene significantes, y el segundo consiste en una red de significantes con un significado en común que le otorga sentido (Saussure, 1945, p. 147).

Para otro de los fundadores de la filosofía del lenguaje moderna, Roman Jakobson, la red metafórica es un eje de selección o sustitución, el cual se vincula con el eje paradigmático, a diferencia de Saussure, que lo ubica en el campo sintagmático (Jakobson, 1988, p. 13). Para Jakobson, la metáfora, a diferencia de Sigmund Freud, es condensación, y la metonimia es desplazamiento. En el

inventor del psicoanálisis, el eje metafórico es desplazamiento y la red metonímica es condensación (Freud, 2011, pp. 15-70). El psicoanalista francés Jaques Lacan es fiel a Jakobson y propone que la metáfora es condensación y la metonimia es desplazamiento. Como vemos, Lacan identifica la metonimia con el deseo y la metáfora con la necesidad, es decir, la metáfora con el significado y la metonimia con el significante. En esa línea, Lacan entiende que la metáfora es sustitución de un significado por otro, ya que supone que el lenguaje resiste a la significación o semantización. Para Lacan la metáfora es paradigmática, o sea condensación en el discurso de Freud, y la metonimia es sintagmática en tanto desplazamiento (Lacan, 1985, p. 868).

Para Saussure, la metáfora está en el eje sintagmático, y la metonimia en el paradigmático. Para Jakobson, la metáfora se vincula con el eje paradigmático, y la metonimia con el eje sintagmático, a diferencia del primero. También para Jakobson, la metáfora es condensación y la metonimia desplazamiento. Para Freud es al revés, la metáfora es desplazamiento, y la metonimia, condensación. Lacan introduce más erudición, ya que piensa que la metáfora es paradigmática y condensación, y la metonimia es sintagmática y desplazamiento. Introduciendo un poco de claridad al respecto, Mauricio Beuchot recupera la idea de metáfora a partir de Aristóteles, Tomás de Aquino, Peirce, Gadamer y Ricœur, contemplándola como una herramienta que produce una nueva narrativa, pues son enunciados que generan un cambio en el sentido de los términos entre sí (Beuchot, 2004a, p. 69). Así, en el enunciado "Ese abogado es muy trucha", "trucha" no designa al pez del Golfo de California, en México, sino al litigante que es sumamente astuto, zorro y perspicaz. En una sociedad anti-metafórica como la capitalista, los universos del abogado y de la trucha no implicarían del todo una articulación, ya que únicamente funciona el mundo de la mercancía.

La metáfora nos ayuda a conectar diferentes horizontes que no se presentan relacionados en la cotidianeidad. Así las cosas, las metáforas le dan un sentido distinto a nuestra praxis y facticidad. Para la hermenéutica analógica, la metáfora está enlazada con el ser, es

lo opuesto al positivismo que es literalista, univocista y riguroso, en tanto dictado objetivista del deber ser sobre el ser, privilegiando lo deóntico por encima de lo ontológico. Así, la metáfora es hacer explícito un parentesco implícito en donde la cotidianeidad no deja entrever una relación recíproca entre horizontes de comprensión distintos. En esa vía, la metáfora aparece en el vínculo de proporción y desproporción entre las partes que integran una cadena en el habla y no existe sustitución. Por ejemplo, en la expresión "nadie te quita lo bailado" no significa que vayas a bailar o que hayas bailado mucho, sino que eres alguien con mucha experiencia, ya que no se trata de evidenciar una realidad práxica, sino de visibilizar lo invisible. Por consiguiente, se trata de un juego de velar y despertar.

Ahora bien, un discurso jurídico que divida el actuar y el pensar en metafórico y metonímico, es decir, narrativista o científico, alegórico o literal, determinista o indeterminista, podría ser gratuito o estéril. Eso implica la idea de que un lenguaje prudente debe ser literalista y que un discurso jurídico puede ser descalificado por su contenido metafórico. No se trata de enfatizar que lo importante es la diferencia y lo secundario la identidad, o al revés. La situación jurídica es mucho más compleja. El significado literal es el que aparece en un glosario, manual o diccionario. Eso es porque el discurso metonímico no designa la dimensión de lo real anclándose a un absolutismo excesivamente constructivista y/o realista.

La hermenéutica analógica tiene las siguientes consideraciones sobre la metáfora: a) es más que una figura estilística o retórica, se trata de una función hermenéutica; b) posee un sentido, ya que está constituida por el significado y el sentido, y representa al ser; c) revela y renueva una visión de la existencia; d) al metaforizar se generan nuevos significados en el lenguaje, esto quiere decir que se abren nuevos horizontes de comprensión e) y, por último, en el marco del derecho, auxilia a los operadores jurídicos a encontrar nuevos dispositivos de sentido, ya que funciona, no como mecanismos de contigüidad, sino bajo modelos de sustitución o desplazamiento ubicadas en el eje paradigmático del lenguaje. Pese a la

diversidad de ideas al respecto, desde Aristóteles a Ricœur, la metáfora jurídica está conectada con la proximidad y cercanía, con la condensación y no con el desplazamiento, con la alegoría y no con la metonimia.

En cambio, la metonimia se vincula con la contigüidad, pues es una cadena sintagmática: la literalidad, lo adyacente, la condensación y la linealidad. En griego significa *meta*= junto y *onoma* = nombre, es decir, el nombre junto. Ahora bien, un aspecto importante en la ciencia del derecho es su esquema conceptual y sistemático propio de la metonimicidad o del eje sintagmático, ya que este último se manifiesta a partir de relaciones de contigüidad. La razón metonímica es indispensable en el discurso científico del universo jurídico; por ningún lado debe despreciarse. Un ejemplo de metonimia es: "estamos leyendo a Kelsen"; no es que estudiemos su *Teoría pura del derecho* con él físicamente, sino que se sugiere una proximidad. Otro ejemplo sería: "el positivismo lo llenó de abono nauseabundo"; no es que haya sido saturado de fertilizante fétido, sino que lo abrumó de normas constitucionales, códigos, leyes, jurisprudencias, normas oficiales mexicanas, tratados internacionales, actas notariales, averiguaciones previas, expedientes de investigación, amparos, contratos, demandas y leyes generales, nacionales, federales y secundarias.

En fin, la metáfora y la metonimia son indispensables en el derecho en la medida que encontremos un equilibrio y proporción, pues no podemos prescindir ni de una ni de otra figura retórica y hermenéutica. El sintagma es sucesivo, es decir, horizontal, metonímico, lineal y contiguo; y el paradigma es simultáneo, vertical, con relaciones de sustitución y transferencia, metafórico.

Así las cosas, Beuchot propone una articulación entre el eje sintagmático y el metonímico, y entre la red paradigmática y el tejido metafórico. Vincula la metáfora con el deseo por su nexo con el principio de placer, y la metonimia con la necesidad, por su énfasis en el principio de realidad. Enlaza la metáfora a la condensación y la metonimia al desplazamiento. A su vez, articula la univocidad en cierta forma con el discurso literalista científico y metonímico, y,

por otro lado, la equivocidad con la metaforicidad, la alegoría, lo narrativista y demás elementos. Aquí estaríamos hablando de una de sus contribuciones centrales de la hermenéutica analógica en el momento actual.

Otra temática central en nuestro recorrido es la noción de ontología, de particular importancia en el marco de ideas de la hermenéutica analógica. Una de sus grandes contribuciones radica en revalorizarla frente a las ontologías objetivistas de corte metonímico, y las ontologías subjetivistas de factura posmoderna. Se puede considerar al filósofo alemán Rodolfo Goclenio (1547-1628) como uno de los primeros autores que utilizó la noción de ontología para caracterizarla como una filosofía del ente (Goclenius, 1613, p. 147 *ss*).

Esta es la ciencia del ser en sí, del Ser a partir del cual derivan todos los entes. Pensadores como Nicolai Hartmann y Christian Wolf han contribuido a su estudio a partir de aproximaciones metodológicas, al igual que el pensador alemán Martin Heidegger, quien ha relacionado a la ontología con la hermenéutica, la facticidad y la fenomenología. En el caso de la ontología jurídica, la contribución de la hermenéutica analógica reside en indicar la esencia de la juridicidad en la justicia, es decir, el derecho contemplado como un determinado tipo de ser, planteándonos aquello en lo que consiste su esencia y ubicándolo en el espacio adecuado para entender su nexo con la realidad.

En cambio, los entes del derecho están constituidos por las expresiones jurídicas extrínsecas a su ser, como las normas, las sentencias, las resoluciones, los ordenamientos jurídicos, los principios y otros más. En esa vía, el derecho, desde una perspectiva ontológica, trata de la problemática de su esencia, contenido, analogado principal y delimitación de las contradicciones antagónicas y no antagónicas, a diferencia de los entes jurídicos situados en el marco de los contratos, averiguaciones, demandas y otras más, constituyendo la dimensión óntica de la juridicidad. Lo jusontológico refiere al núcleo central de algo, reconociendo los universales analógicos y dialécticos como derechos humanos, legitimidad,

tradición, prejuicio, comprensión, dignidad, prudencia, virtudes, lo justo, lo equitativo, la gentileza, a diferencia de los universales unívocos como arrogancia, soberbia, coacción, fuerza, obediencia al estado, abuso, violencia, sarcasmo, burla, discriminación, exclusión, clasismo, así como su distancia de los universales equívocos (que a veces no son universales sino particularismos típicos del relativismo y de la llamada posmodernidad), como: debilismo, ambigüedad, líquido, posdeber, metarelatos, etcétera.

La propuesta analógica consiste en la posibilidad y realidad de alcanzar una ontología diferente al absolutismo jurídico y filosófico, y al relativismo indeterminista. Esta se ha denominado ontología analógico-icónica. Ahora bien, ¿qué es esta analogía? Dejemos que su fundador nos lo diga:

> La iconicidad es la capacidad que tienen algunos seres individuales de fungir como universales, de representar, en su individualidad, la universalidad. Esto se da en contados casos, como en el de un modelo (que es lo propiamente icónico), el cual es algo individual, pero representa a todos los que son modelados.
>
> Es un poder extraño, que tienen ciertas expresiones, como sucede en la poesía. Van más allá de lo sintagmático, a lo paradigmático. Es decir, no se quedan en la mera asociación por oposición que es horizontal y, por lo mismo, superficial, sino que van a la asociación por contigüidad, que es vertical y, por ende, que cala en profundidad (es reiterativa, pero siempre nueva). En ellas se juntan una fuerza metafórica y una metonímica, que hacen llegar a un conocimiento que parece conjuntar lo intuitivo y lo racionativo, es decir, dan paso inferencial casi intuitivo o de manera directa. Esto es lo propio de la metonimia, que pasa de lo particular a lo universal, como en una inducción inmediata, debida, más que a la inferencia o raciocinio, a la intuición. (Beuchot, 2013b, pp. 139-140)

Así vemos que la ontología es una especie de actitud para obtener lo universal en lo particular. Es por esto que los nominalistas se quedan en lo singular al negar la ontología sin poder acceder a la universalidad. De ahí, la capacidad ontológica que nos conduce a

transitar de la porción a la totalidad, del fragmento a la estructura, de lo particular a lo general y de lo específico a lo universal. Al cuestionar la esencia del derecho, los antiontologicistas se extravían al no encontrar la diferencia entre la iconicidad y la razón instrumental, entre el analogado principal y el secundario, entre la particularidad y la generalidad de la contradicción.

En síntesis, la reflexión de la hermenéutica analógica sobre la dimensión ontológica nos muestra su relevancia en tanto discurso jurídico y filosófico de nuevo tipo, capaz de ofrecernos ideas nuevas sobre el ser, la esencia, la realidad y otros términos más, típicos de su propuesta ontológica.

4. Ética de las virtudes y la praxis de la justicia

En las líneas que siguen comentaremos un poco algunas ideas de la hermenéutica analógica respecto a la ética. En este caso, han existido diferentes contribuciones, sobre todo en el marco de la conexión entre la moral y la ontología, así como en la configuración de una antropología, una epistemología y una deontología, en correspondencia con las necesidades del deber analógico en el momento presente. En relación con la ética de corte analógico, conviene tener en mente brevemente a qué se refiere Mauricio Beuchot sobre el tema:

> Así pues, si la ética es la disciplina filosófica que tiene que ver con lo que pensamos que debemos hacer, esto es, cómo debemos actuar, resulta que toda sociedad tiene su ética o, si se prefiere, su moral. Precisamente empezamos a hacer verdadera filosofía moral o ética cuando cuestionamos esa moral recibida, para adoptar ciertas cosas de ella y cambiar otras. (Beuchot, 2010b, p. 5)

Notamos que se abarca al grueso de las personas que forman parte de una o varias sociedades, desde las antiguas, medievales, renacentistas, modernas, contemporáneas y actuales. Preocupado por el problema del bien y del mal, de la *episteme* y la *doxa*, de la teoría y la práctica, del ser y del deber ser, ha tratado de diseñar una ética hu-

manista diferente a las éticas discursivas, emotivistas, pragmatistas y postpositivistas. Ello lo ha conducido a generar prácticas concretas vinculadas con la facticidad, la acción y los hechos, con la idea de distinguir entre una ética *docens* y una ética *utens*, es decir, establecer un eje fronterizo en una ética de conceptos, categorías, metodologías, marcos conceptuales, y demás, frente a una conducta práctica, llamada también moral. Más que caer en distinciones semióticas y retóricas ha tratado de construir una ética responsable y justa con el propósito de contribuir a generar un paradigma de ser humano distinto a la sociedad de las mercancías, las leyes autoritarias y el ejercicio del poder, jerarquizando la autonomía, la independencia y la participación activa en la construcción de una sociedad más decente y amable. A continuación, veremos algunas ideas sobre los lineamientos de una ética icónica:

> Sólo puede darse la hermenéutica cuando se acepta una situación ético-política de la libertad, de democracia, de diálogo. El diálogo, que es imprescindible en la hermenéutica, sólo es posible en un ambiente de libertad, esto es, de democracia. Además, es una ética de virtudes, señaladamente la de *phronesis* o prudencia, que es una virtud teórica y, sin embargo, puerta y llave para las virtudes prácticas. Éstas son la templanza, la fortaleza y la justicia. (Beuchot, 2007, p. 123)

Así vemos que la ética se relaciona con la acción práctica y la facticidad, siendo su aparato conceptual las virtudes, los valores, los juicios, trasladándonos a preguntar sobre las pautas del actuar. En esa vía, la felicidad o *eudaimonía* se trata de una forma de conducta teleológica, dado que el ser humano constituye una red de intencionalidades orientada a lograr ciertos propósitos. Sin que sea la ética de la hermenéutica analógica una ética deontológica, se manifiesta en la instauración de límites y fronteras, así como de permisiones y posibilidades. Un ejemplo de ello es la búsqueda de la vida buena y del bien común. El ser humano, desde una condición icónica, evita una existencia oportunista aliándose con delincuentes y mercaderes abusivos que hacen de la corrupción el contenido vertebral de su modo de actuar. No es una ética deontológica porque no construye

normas morales obligatorias para todos los miembros de una formación social. Sin embargo, podemos señalar que la ética analógica es una ética de virtudes entendida como aquel proceder humano adquirido por seres responsables y autónomos, respecto a su posición económica, política, social e histórica, acentuando lo que es cultivado y aprendido. Es por eso que hay una pequeña luz al final del túnel que nos proporciona la esperanza de un mundo mejor en la medida en que se modifican los vicios y se adquiere una moral de principios y criterios morales mediante una vida virtuosa. Es necesario mencionar que Aristóteles establece una división de las virtudes de la siguiente manera:

> También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoética y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la libertad y la moderación son éticas. De este modo, cuando hablamos del carácter de un hombre, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es manso o moderado; y también elogiamos al sabio por su modo de ser, y llamamos virtudes a los modos de ser elogiables. (Aristóteles, 1985)

Específicamente, las dianoéticas nos trasladan a cuestiones del derecho vinculadas con la sabiduría (*sophia* en griego y *sapientia* en latín), entendiendo por ésta no sólo el marco conceptual y categorial propio de las epistemologías. Ésta se refiere a la experiencia vital, producto de la aplicación de la inteligencia y la prudencia ligada al sentido común orientado a la construcción de juicios pertinentes y sanos basados en la comprensión y la intelección, diametralmente contrarios a la soberbia, la acumulación y la estupidez. La inteligencia (*nous* en griego e *intelligentĭa* en latín) se refiere a la cuestión espiritual del ser humano, mientras que la prudencia es lo equilibrado. Por su parte, las virtudes éticas de libertad y moderación son también de gran relevancia. La primera (*eleftheria* en griego y *libertas* en latín) refiere a aquel atributo natural del ser humano para actuar o no actuar siendo enteramente responsable de sus prácticas concretas y, finalmente, la moderación es *sophrosyne* en griego y *moderatione* en latín, la cual puede estar enlazada con la templanza.

No obstante, la postura aristotélica del pensamiento analógico sobre la clasificación de las virtudes, se adopta el esquema platónico de las mismas, integradas por la sabiduría, el coraje o la fortaleza, la templanza y la justicia. En la situación del pensamiento fronterizo, retoma tres virtudes platónicas, a saber, la fortaleza, la templanza, la justicia, y una aristotélica, que es la prudencia.

Habría que decir, entonces, que las contribuciones de la hermenéutica analógica son múltiples y, sobre todo, con relación al derecho, ¿cuáles serían éstas? En primera instancia, el nexo ineludible entre la ética y las virtudes. En segundo lugar, las virtudes prácticas, que en la filosofía y el derecho se ejemplifican del siguiente modo:

Empezaremos con la templanza:

> La templanza ha de entenderse como el no tomar con voracidad todo para uno mismo, sino dejar lugar para los otros; es moderar las ambiciones propias para dejar espacio para la realización de los otros; es dar cabida a las aspiraciones de los prójimos, de los demás ciudadanos, en un ambiente de tolerancia de respeto, de reconocimiento e incluso de aceptación. La fortaleza a veces ha sido entendida como valentía, pero igualmente puede entenderse como la fuerza o entereza para persistir en esa actitud de templanza, de conceder al otro su realización, dentro de lo conveniente, del bien común. (Beuchot, 2007, p. 123)

La templanza, en griego *sôphrosune* y en latín *temperantia* —que significa suavizar, ablandar y calmar—, es entonces una suerte de sensatez y mesura. En el caso del derecho, se refiere al uso del diálogo, la mediación y la conciliación en lugar de la fuerza, la coacción y la excesiva normatividad.

> El mismo carácter analógico se ve en la templanza, que es la moderación en cuanto a la satisfacción de las necesidades, lo cual es muy necesario para la convivencia. No solamente se trata de la temperancia en la comida y la bebida, o en el placer, sino también en la consecución de bienes, individuales y comunes. Tiene que ver con la tolerancia, la solidaridad e incluso con la generosidad social. (Beuchot, 2004b, p. 115)

Por su parte, la fortaleza se dice en griego *andreia* y refiere a la valentía, es decir, una actitud para superar las contradicciones y dificultades de la existencia humana. En Aristóteles implica un equilibrio típico de la virtud ubicado entre el miedo y la temeridad. En latín, fortaleza proviene de *fortis* que es fuerza. Sobre esto, se dice lo siguiente:

> La fortaleza es vista por algunos, como MacIntyre, bajo el aspecto de la valentía. Pero también tiene, y sobre todo, el carácter de fuerza para persistir en esa templanza que el hombre se ha propuesto para vivir en compañía de los demás. [...] Con ello se ve que esta virtud de la fortaleza está hecha para apoyar a la de la templanza, no solamente frente a los bienes arduos, como el que implica la lucha por la defensa de la sociedad, en forma de valentía, sino, sobre todo, como fuerza para resistir y permanecer firme en esa actitud de templanza, de equilibrio proporcional o analógico. (Beuchot, 2004b, p. 117)

Ahora bien, la idea de derecho debe estar vinculada a la de justicia, ya que su propósito es plasmar dicha noción en las leyes y otros documentos. En ese sendero, hay que rescatar la idea aristotélica y medieval de que el derecho no sólo es la ley, sino también la justicia. El derecho está para servir al hombre, para explorar el bien común, para lograr la solidaridad en las formas sociales. A partir de esto, hermeneutizamos y humanizamos el derecho, lo situamos para el ser humano y la comunidad, y no de manera contraria: la persona y la comunidad en provecho del derecho. Es claro que buena parte de las escuelas contemporáneas no piensan que el *ius* tiene como propósito la *iustitia*. Para ello, se cobijan en la regla, el mandato o la ley. Para los normativistas sólo existe un modo de racionalidad jurídica, la razón instrumental descriptiva. Explorar lo justo por decreto es obtuso y extravagante, pero renunciar a encontrarlo es peor aún. Es aceptar la condición de animal biológico, incapaz de acceder al estatuto de persona y sujeto. Ver al derecho sólo al servicio de la fuerza y, en consecuencia, como un segmento del poder y del capital, es la vieja discusión que nos presenta Platón en su *Gorgias*. Igual sucede en las teorías jurídicas contemporáneas. Algunas proponen

sólo la ley sin la justicia —como el positivismo excluyente—, otras sugieren la justicia absoluta —algunos partidarios de un derecho natural ortodoxo—. Una posición analógica supone ver el derecho desde una articulación icónica entre la ley y la justicia. Toma en consideración la realidad para diseñar una proporción adecuada. La ley que no es justa no es ley, es un no derecho, un derecho mutilado y tullido. En este sentido, la labor de un derecho hermenéutico es establecer una adecuada relación entre el principio de legalidad y el principio de justicia.

> Y la justicia es también algo sumamente analógico, pues no es otra cosa que el logro del bien común que hemos mencionado, a través de la equidad proporcional o analógica en la vida social. A veces se entiende la justicia como igualdad (*fairness*, como dice John Rawls); pero no es una igualdad sin más, sino una igualdad proporcional. Es, pues, una virtud en la que se practica de manera acendrada la analogía. (Beuchot, 2004b, p. 118)

Finalmente, la prudencia es sustantiva en el ámbito del derecho porque nos lleva a la proporción, a la mesura y el equilibrio. Un derecho sin prudencia es un evento unívoco y equívoco. En este sentido, la hermenéutica analógica contribuye a superar posturas absolutistas y relativistas ya que se sostiene en el principio de armonía y establece la mediación oscilatoria entre lo particular y lo universal. La misma analogía es *phrónesis* o prudencia. En el otro extremo se ubican las posturas deterministas y las posiciones irracionalistas. Observemos cómo es tratada tal cuestión mediante una ética icónica:

> Además de las virtudes platónicas de templanza, fortaleza, justicia y prudencia, (Aristóteles) añade listas y descripciones: Exceso como temeridad, licencia, prodigalidad, mal gusto, vanidad, ambición, irascibilidad, jactancia, bufonería, obsequiosidad, timidez y envidia; Medio, como valor, templanza, liberalidad, magnificencia, orgullo, aspiración moderada, dulzura, veracidad, agudeza, benevolencia, modestia e indignación; y Defecto, como cobardía, insensibilidad, avaricia, mez-

> quindad, mediocridad, falta de ambición, atonía, falsa modestia, grosería, hosquedad, impudor y despecho. (Beuchot, 2004b, pp. 16-17)

Luego, se puede continuar:

> También aplica el justo medio a las virtudes intelectuales, pero, sobre todo, a las prácticas morales. La puerta de todas es la prudencia, la cual busca el término medio de las acciones y, por lo tanto, de las demás virtudes. La templanza es el buen uso o moderación respecto de las necesidades, lo cual es esencial para la convivencia. La fortaleza ayuda a preservar en esa actitud de equilibrio moderado. Y la justicia es el hábito de hacer voluntariamente lo que está bien en favor de los otros y de evitar los actos que les harían mal. Hay una justicia ordinaria, que es un hábito de actuar de acuerdo con las leyes aceptadas: es la justicia legal. Para no aplicar la ley mal, es necesaria la equidad o epiqueya (*epieikeia*). Hay también una justicia particular, que es doble: una es el hábito de la probabilidad en la distribución de ventajas (o desventajas) públicas: es la justicia distributiva, y observa la igualdad geométrica en las reparticiones. La otra mira las transacciones entre las personas: es la justicia conmutativa, y observa la igualdad aritmética en los intercambios. (Beuchot, 2004, p. 17)

El conocimiento y puesta en práctica de las virtudes es una tarea y un desafío ineludible en el contexto actual. Es importante indicar que la ética forma parte de la filosofía del derecho y que esta misma pretende constituirse en el punto de vista interno del derecho para establecer criterios morales en el campo de la jurisprudencia, la legislación, el ámbito constituyente, el litigio y demás aspectos enlazados con el sistema jurídico. Es conocido el desprecio del positivismo, en sus diversas variantes garantista, excluyente, semántico, histórico, metodológico y neoconstitucionalista, hacia la ética. La mayor parte de las corrientes filosóficas y jurídicas de hechura positivista la excluyen de la Teoría General del Derecho, y se oponen a la identificación moral de las normas, reglas y leyes, con el propósito de separarlas preguntas ontológicas y antropológicas sobre las virtudes y la necesidad de diseñar y aplicar un discurso moral sobre los saberes jurídicos. En esa vía, la hermenéutica analógica ha

tenido, históricamente, aportaciones relevantes, como la consideración de la ética como un instrumento indispensable para buscar y explorar la posibilidad de una formación social más fronética, justa y equitativa.

5. Política crítica, derechos humanos e interculturalidad

A continuación, mencionaremos de manera breve la idea de política que ha sostenido la hermenéutica analógica. Se ha creído, de manera errónea, que se trata de una propuesta conservadora ajena a la edificación de un modelo icónico de sociedad, forma de vida, comunidad, y, por supuesto, distante de los valores, los criterios morales y la búsqueda de la verdad. El fracaso de los esquemas mercantiles, socialdemócratas, republicanos, populistas, totalitarios, multiculturales, comunitaristas, así como los fallidos intentos de construir un estado social y democrático del derecho al margen de consideraciones ontológicas, virtuosas, morales, antropológicas y amables, nos muestra la compleja situación que nos ha tocado vivir.

Entremos directamente en materia. La relación entre política y hermenéutica analógica es, ante todo, transformacional. Sobre esto se señala:

> En este capítulo me propongo relacionar la hermenéutica con la política, concretamente, una hermenéutica sería analógica —es decir, superadora tanto del reduccionismo como del relativismo de muchas posturas actuales—, de modo que resulte una filosofía política, sí, cribada por la hermenéutica y, por lo mismo, atenta al carácter interpretativo de la realidad que tiene el ser humano, pero también atenta a su carácter de transformador de la misma. El hacerla una filosofía política pasada por la hermenéutica le confiere una condición buscadora de la armonía de la sociedad, y el que la hermenéutica que se le propone sea analógica implica el que va a conectarse con la ética y va a desembocar en una búsqueda de la justicia y la equidad (que, ya para los griegos, eran virtudes modeladas por la analogicidad). (Beuchot, 2006, p. 138)

Y continúa el filósofo mexicano:

> A veces se ha visto a la hermenéutica como alejada de la política, desinteresada de ella o incluso como incapaz de llegar a ese ámbito tan humano. […] Interpretar y transformar se han visto como contrarios. De hecho, interpretar la realidad ha sido considerado como necesario pero insuficiente. Transformar la realidad es lo que más se requiere. Pero hay ocasiones en que interpretar y transformar pueden alcanzar a tocarse. Es cuando se interpreta para transformar (Beuchot, 2006: p. 139).

Así como hay una conexión directa entre derecho y ética, existe una unión y una conjunción entre derecho y política. En un primer plano, podemos decir que la política ha comandado históricamente al derecho, ya que no existe derecho al margen de la política. En esa vía: ¿qué es la política? Es una relación donde las clases sociales luchan entre sí para conseguir el poder y mantenerlo. El derecho en sentido amplio implica una política y esta política puede ser orientada hacia el bien común, la buena convivencia de la comunidad, la búsqueda de la vida buena y lo sostenible. Pero también puede ser lo contrario: política de exterminación de una clase social sobre otra. Esto se ve reflejado en el derecho. Podemos tener un derecho orientado políticamente desde una visión afirmativa, donde el bien esté por encima del mal o podemos tener un derecho orientado políticamente desde una óptica negativa o destructiva, donde el mal esté avasallando el bien.

Es claro que no existe un reflejo, en la línea de Pávlov, entre derecho y política, a nivel de causa y efecto. El derecho tiene una realidad propia y una identidad auténtica. Reducirlo todo a lo político es algo mecanicista e instrumental. Es lógico que haya elementos extrapolíticos, es el caso del pluralismo indígena o una toma de decisión en una comunidad o la argumentación honesta de un legislador o un juez al margen del poder. Se podrían citar más ejemplos. Sin embargo: ¿existe o no la posibilidad de tantear políticamente la incidencia de los grupos de poder en la presentación de una reforma estructural, una modificación constitucional, o el establecimiento de una jurisprudencia? Aquí la respuesta es afirmativa pues considero que sí es viable evaluar políticamente tales dispositivos jurídicos. Por otro lado, nos negamos a establecer la política absoluta, es decir, la polí-

tica con mayúsculas. Este tipo de razonamiento es perjudicable para el derecho y la sociedad, y para el propio ser humano. Queda uno expuesto a la idolatría, al dogma, al fetichismo y a la obcecación. Lo ideal sería un derecho y, en consecuencia, operadores jurídicos que actuaran al margen de la política. Estamos en espera de ello. Aún no se ha constituido ese modelo de sociedad. No lo ha alcanzado ni la socialdemocracia, el socialismo de estado, el neoliberalismo y el fundamentalismo del mercado.

Sobre tal situación, se indica:

> Es una filosofía política analógica. Plantea la superación del liberalismo obtuso y de la liberación descontextualizada. O, si se prefiere, es una nueva filosofía de la liberación, una filosofía de la liberación distinta, renovada, distinta, diferente, bien ubicada en el contexto actual de la globalización imparable. Señalando la exigencia ética de que no haya excluidos, evitando el univocismo de la modernidad y el equivocismo de la posmodernidad, pues son excluyentes. Y demanda una inclusión analógica, proporcional y distributiva, en la que a cada quien se le incluya según su debida proporcionalidad en la distribución de los bienes, alcanzando lo mejor posible el bien común, que es, él mismo, analógico. (Beuchot, 2006, p. 182)

En síntesis, es un reto construir una política analógica capaz de ofrecer alternativas racionales para la edificación de una sociedad afable y de un derecho humanista. En ese sendero, la hermenéutica analógica no quiere quedarse al margen de las cuestiones políticas, ya que es necesaria una hermenéutica crítico-analógica que efectúe una reflexión fronética de las cuestiones sociales, económicas, ideológicas y culturales. Así las cosas, "una hermenéutica crítica de la política es no sólo válida, sino que llega a ser necesaria. Durante algún tiempo se creyó que la hermenéutica era apolítica y alejada de la crítica de las instituciones." (Beuchot, 2006, p. 196). En el momento actual de la humanidad existen problemas que nos pueden llevar a una crisis y un colapso climático, medioambiental, militar, pandémico, cognitivo, psicológico, de salud mental, de crisis de modelos políticos, jurídicos y sociológicos. En esa vía, es necesaria

una orientación política en la cual la hermenéutica analógica esté en condiciones objetivas y subjetivas de construir un modelo crítico de derecho, así como una propuesta racional de sociedad, cultura y comunidad.

Uno de los grandes temas que ha abordado la hermenéutica analógica es el caso de los Derechos Humanos, el cual ha sido entendido como la defensa de los derechos subjetivos del hombre, sea cual fuere su origen de clase, ideología, religión, orientación sexual, y otros. En ese sentido, el tema adquiere un significado trascendental para tomar posición en la crisis actual donde es observada una ausencia de política sobre derechos humanos de parte de los estados y gobiernos de cualquier ideología. Veamos lo que sucede al respecto:

> Por su propia naturaleza, los derechos humanos tienen una aspiración e intencionalidad universalista. No pueden relativizarse completamente a las culturas. Allí, el pluralismo cultural topa con un límite, con un muro. Los derechos humanos, por su carácter universal, tienen una función de criterio. [...] Así, una postura analogista permite oscilar entre el universalismo y el individualismo (e incluso superar su dicotomía). Nos da la posibilidad la posibilidad de respetar las diferencias individuales y colectivas, y además alcanzar la universalidad suficiente para poder rescatar valores genéricos en medio de los valores particulares y a partir de ellos. (Beuchot, 2005, pp. 62-65)

Para concretarlos, es necesario trabajar por la legitimidad del poder judicial y del estado parlamentario. Tal pretensión puede ser cuestionada, sin embargo, ¿qué nos queda para para reinventar el derecho y la democracia? De ahí la importancia de estos derechos fundamentales. Dicho esto, es preciso profundizar en las dimensiones políticas y jurídicas de los derechos humanos, las cuales marcan determinados avances que van desde la C*arta Magna* de 1215 hasta la *Súplica de demanda de derecho* de 1628 y la *Declaración de Derechos en Inglaterra* de 1689. A su vez hay progreso desde la *Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 y la *Declaración de Derechos de los Estados Unidos de América* de 1791. Sin embargo,

existen límites a los derechos económicos, políticos y culturales. Aún hay una gran distancia entre el discurso formal y el contenido real. Los llamados derechos humanos de primera generación, surgidos como respuesta a los movimientos sociales de finales del siglo xviii, como es el caso de los derechos civiles y políticos, aún no se han cumplido en la actualidad: ni hay libertad, ni igualdad, ni fraternidad. Está el caso de la libertad de asociación. Con la criminalización de la protesta social, se reprime a los maestros, a los indígenas, a los electricistas. No hay libertad de expresión. El caso de Estados Unidos, en otro ángulo similar, revela que no hay respeto a los inmigrantes en su derecho a exigir una nacionalidad. De esta manera, queda en ridículo el derecho a la vida y la libertad. Así vemos que el ideal "ilustrado" de los derechos civiles y políticos no se cumple en el momento presente en su totalidad.

Los de segunda generación, relacionados con los derechos económicos, sociales y culturales están cada día más acotados y la presencia de la pobreza se manifiesta en toda su magnitud. Han sido incorporados en la *Declaración* de 1948, prometiendo un estado social de derecho. Sigue habiendo desempleo, no hay seguridad social, ni acceso a una adecuada salud física y mental, ni posibilidad de una alimentación digna y mucho menos un salario suficiente, un empleo seguro y una jubilación pertinente.

Los derechos de tercera generación, surgidos en la década de 1980, se vinculan con la solidaridad y se expresan en el derecho a la paz, la calidad de vida, o las garantías frente a la manipulación genética, el medio ambiente y la ecología. Todo esto ha quedado trastocado y burlado por los países imperiales, que siguen comercializando armas, estableciendo conflictos bélicos, fomentando la manipulación genética, tecnológica y científica en perjuicio de las clases trabajadoras del campo y de la ciudad.

Los de cuarta generación, establecidos a últimas fechas y enlazados con el internet, se han visto constantemente violados debido al control electrónico y la vigilancia policiaca del estado y la publicidad. El derecho a la audiencia ha sido mega violado con la estupidización masiva de los medios y la idiotización producida

en el grueso de las redes sociales electrónicas. Como vemos, los derechos humanos son un hueso duro de roer, sin embargo, hay que continuar trabajando por su cumplimiento. También estaría el derecho a la intimidad, el derecho humano a mantener en secreto una enfermedad terminal, y el derecho humano a la investigación.

En este contexto, para la hermenéutica analógica los Derechos Humanos tienen las siguientes características:

Deben ser vistos desde la iconicidad, es decir, es viable distanciarse de las posturas institucionalistas, estatistas y mercantilistas que los han utilizado como discurso formal, alejándose de su contenido real. Esto implica alejarse de las posturas univocistas típicas del discurso desde el poder y de las tendencias relativistas de factura posmoderna, opuesta a los fundamentos, a la moral, y a la esencia del hombre:

> En el caso de las culturas, frente al problema del multiculturalismo y en búsqueda de un pluralismo cultural o intercultural, éste será distinto si se ve a la luz de la analogía de atribución y de la proporcionalidad. A la luz de la analogía de proporcionalidad, todas las culturas se comparan entre sí respetando sus diferencias, pero buscando su unificación, esta última sólo proporcional. Se les da cierta paridad, pero también se busca lo que de común tienen. (Y esto ya es buscar cierta universalidad). Si se ven las culturas a la luz de la analogía de atribución, habrá una más y una menos, es decir, una jerarquía entre unas y otras; pero también se puede erigir como primer analogado, según dijimos antes, no una cultura concreta, sino un modelo abstracto, un paradigma de cultura que se desea como lo mejor para el hombre, el cual tal vez nunca se realizará (completamente), pero fungirá como una idea regulativa, que oriente los esfuerzos hacia construcción de esa cultura ideal. (Beuchot, 2005, pp. 38-39)

Por otro lado, también deberán tener como punto de partida la axiología y la racionalidad. Los derechos humanos deberán tomar como perspectiva el papel de la eticidad y de la defensa de los valores, oponiéndose a una postura ahistórica, asocial y apolítica para evitar la caída en el solipsismo y la incertidumbre.

Sobre este punto, veamos el punto de vista de uno de los juristas positivistas, recientemente fallecido, el argentino Eugenio Bulygin:

> Podría decirse que en la base de mi concepción de la filosofía del Derecho y de mi adhesión al positivismo jurídico se encuentra mi escepticismo axiológico, basado en la idea de que los juicios morales, políticos y estéticos, dependen en gran medida de emociones, sentimientos y gustos y por lo tanto no están sujetos al control racional. (Bulygin, 2009, pp. 89-90)

Como vemos, para Bulygin los derechos humanos y morales no pueden aspirar a una validez absoluta dado que él niega la intervención de la moral en el derecho. Así, los derechos humanos son una solicitud desde la moral y no del sistema jurídico. En esa vía, el derecho es ajeno a la igualdad y a la dignidad de la persona. Es decir, es distante de los principios y de cualquier fundamentación. Aquí, el juspositivismo jurídico coincide con la posmodernidad relativista en su negación de la fundamentación al proponer ambos la insuficiencia y lo innecesario de la fundamentación. Fundamentar procede del latín *fundus*, que es núcleo, fondo o base, y del sufijo *mentum*, que es una herramienta o resultado de algo. Para los positivistas no hay fundamento de los derechos humanos, ya que la única sustentación posible es la norma o la regla, siendo lo demás ajeno a la ciencia jurídica. De igual forma, los equivocistas niegan el fundamento de los derechos humanos porque se oponen a toda sustancia, accidente, esencia o razón.

La hermenéutica analógica afirma que sí es posible pasar del ser al deber ser, visualizando al ser desde la perspectiva de derecho natural, lo cual implica basarse en la ley natural del primado de la naturaleza humana sobre el grupo social, ideológico, cultural, normativo, etcétera.

Los positivistas, desde David Hume, Henry Sidgwick, George Moore, Hans Kelsen y Eugenio Bulygin, suponen que no es posible dar ese paso porque se cae en una falacia, es decir, un abuso lógico del razonamiento. En el caso de los derechos humanos, para la hermenéutica analógica se puede pasar de un hecho natural o de la

misma naturaleza humana hacia una formulación jurídica a través del reconocimiento de los derechos subjetivos como derechos fundamentales. Ello significa que es pertinente transitar de lo óntico a lo deóntico. Es decir, del ser al deber ser, lo que implica el respeto, los valores, la dignidad, la racionalidad, los principios, las virtudes, la libertad, la autonomía, el derecho a la ciencia, a la vida, a la elección sexual, a la cultura, los usos y costumbres, la educación, el derecho a la rebelión, el derecho al viaje y la hospitalidad y, en consecuencia, derivar normas, directivas y acciones consensualmente evaluadas en la comunidad.

Los positivistas se oponen al paso del ser al deber ser y lo proponen al revés, como el traslado del deber ser al ser, que es el primado de la fuerza, la coacción y el control. Es decir, la obediencia condicional al capital y el estado. El riesgo de un paso absoluto de la naturaleza humana a una normatividad irracional radica en la adopción de un criterio antropocéntrico de factura objetivista que coloca al hombre por encima del medio ambiente o ecocentrismo, lo cual llevaría a sobrevalorizarlo sin tomar en cuenta el uso del agua, el abuso del ecosistema, de los animales, el buen clima que puede llevar a malos derroteros, la creencia omnípoda en el hombre. Sin embargo, lo que acá nos interesa es señalar que, para la hermenéutica analógica, hay que proteger los derechos humanos y cuidar al hombre y su entorno, natural y cultural, oponiéndose a la negación de los derechos subjetivos, tan en boga en el normativismo legalista y en la posmodernidad.

Conclusiones

Hemos visto, de manera panorámica, las intersecciones entre hermenéutica analógica y derecho a partir de un comentario breve y sucinto, pero suficiente, de algunos tópicos significativos para comprender de manera más adecuada su propuesta. Se han tocado algunas reflexiones sobre la univocidad, la equivocidad y la analogía en correspondencia proporcional con la sinonimia, la homonimia y la analogicidad enlazada con los signos icónicos, indéxicos y simbólicos, así como la metáfora y la metonimia, el sentido y la referencia,

y la identidad y la diferencia. Ello nos ha ayudado a entender la trascendencia de nuestra propuesta históricamente en el nexo configurado entre Aristóteles, Tomás de Aquino, Cayetano, Pierce, Gadamer y Beuchot. También hemos aprendido un poco, aunque sea a nivel escolar, sobre la idea de una ontología icónica distinta a las modalidades ontologicistas y relativistas de Heidegger, de Vattimo, y del mencionado Gadamer, así como de las ontologías analíticas, las cuales nos darán faros para visualizar el nominalismo anti-ontológico de Kelsen, Ferrajoli, Guastini y otros, el ontologicismo hípermetafisico del derecho natural y otros. El objetivo ha sido aplicarlo al derecho para conocer su esencia, marcar el analogado primordial y lograr la claridad conceptual tan puesta en jaque por el constructivismo, el antiesencialismo y otros. También nos ha ayudado la hermenéutica analógica a tener una idea propia de la ética, subrayando el papel de las virtudes, en especial de la templanza, la fortaleza, la justicia y la prudencia. Se ha reflexionado sobre el papel de los derechos humanos y la relevancia de la ontología, la moralidad, la normatividad, la política, y otros puntos más en relación con los derechos subjetivos, la naturaleza humana, la dignidad y el vínculo entre el ser y el deber ser. Finalmente, hemos pensado en la importancia de la política como lucha por el bien común, la verdad y la vida buena. En fin, hemos recopilado algunas ideas marginales sobre las contribuciones de una hermenéutica humanista para comprender un poco mejor la ciencia del derecho y la filosofía jurídica.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. (1974). *Poética*. Gredos.

Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea*. Gredos.

Beuchot, M. (2004a). *Antropología filosófica: Hacia un personalismo analógico-icónico*. Persona.

Beuchot, M. (2004b). *Ética*. Torres Asociados.

Beuchot, M. (2005). *Interculturalidad y derechos humanos*. Siglo XXI.

Beuchot, M. (2006). *Filosofía política*. Torres Asociados.

Beuchot, M. (2007). *Temas de ética aplicada*. Torres Asociados.

Beuchot, M. (2010a). La hermenéutica analógica, el derecho y los derechos humanos. *Hiperbórea: Revista de Investigación y Difusión de Hermenéutica Filosófica*, *1*(2).

Beuchot, M. (2010b). *Breve historia de la ética*. Torres Asociados.

Beuchot, M. (2013a). *Hermenéutica analógica: Lenguaje y sociedad*. uaslp.

Beuchot, M. (2013b). *Hermenéutica analógica y ontología*. cidhem.

Bulygin, E. (2009). Mi visión de la filosofía del derecho. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (32).

Freud, S. (2011). *Interpretación de los sueños*. Alianza Editorial.

Goclenius, R. (1613). *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*.

Jakobson, R. (1988). *Lingüística y poética*. Cátedra.

Lacan, J. (1985). La metáfora del sujeto. En *Escritos*. Siglo xxi.

Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Losada.

SEGUNDA SECCIÓN

ÉTICA, ONTOLOGÍA E INTERPRETACIÓN DE LA ALTERIDAD

CAPÍTULO 5

UNA INTERPRETACIÓN ANALÓGICA PRUDENCIAL EN LA PRODUCCIÓN Y CONSUMO DE LAS VACUNAS CONTRA EL COVID-19

Diana Alcalá Mendizábal[1]

Resumen

La llegada de la pandemia del COVID-19 trajo infinidad de problemas y muerte en todo el mundo. Las farmacéuticas y los laboratorios médicos produjeron vacunas en un tiempo muy corto tratando de cubrir a toda la población, sin embargo, surgieron bastantes dificultades; por lo que se vuelve fundamental reflexionar y analizar la

1 Profesora de la Escuela Nacional Preparatoria y del Posgrado en Filosofía de la UNAM, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT-México. Ha publicado diversos libros y artículos sobre Hermenéutica analógica, Filosofía medieval y símbolos.

situación para evitar en un futuro que se vuelva a repetir la tragedia que sucedió.

Para esto es indispensable interpretar al cuerpo y a la salud del ser humano bajo una perspectiva adecuada que evite darle el significado de mera mercancía con la que se puede hacer negocio y lucrar. La hermenéutica analógica con su metodología mediadora ayudará a la interpretación en su justa dimensión considerando su complejidad y contribuirá en la formación ética de los individuos involucrados en el sector médico, a través del desarrollo de la virtud de la prudencia y del diálogo reflexivo y consensuado para que se valore adecuadamente la salud y la vida.

Palabras clave: Hermenéutica analógica, covid-19, salud, prudencia, diálogo.

Abstract

The arrival of the covid-19 pandemic brought countless problems and death around the world, pharmaceutical companies and medical laboratories produced vaccines in a very short time trying to cover the entire population, however, quite a few difficulties arose; so, it becomes essential to reflect and analyze the situation to avoid repeating the tragedy that happened in the future.

For this, it is essential to interpret the body and the health of the human being from an appropriate perspective that avoids giving it the meaning of a mere commodity with which one can do business and profit. The analogical hermeneutics with its mediating methodology will help the interpretation in its proper dimension considering its complexity and will contribute in the ethical formation of the individuals involved in the medical sector, through the development of the virtue of prudence and the reflective and consensual dialogue so that health and life are properly valued.

Keywords: Analogue hermeneutics, covid-19, health, prudence, dialogue.

Introducción

La llegada del virus Sars-CoV-2 -productor de la enfermedad llamada covid-19 en todo el planeta, ha perjudicado gravemente la vida humana en todos sus aspectos: en la salud, en lo económico, lo social, en lo laboral, en lo personal, en la familia, en las parejas, etc. La pandemia que se vivió en los años 2020 y 2021 afectó profundamente la vida y las relaciones humanas, causó la muerte de miles de personas en cada país y en su conjunto, ha movido todas las actividades de los individuos que sobrevivieron a la enfermedad. También ha trastocado todos los sectores colectivos, destrozando la economía, impactando en el modo de vivir y trabajar de un número grande de la población. Así mismo, ha provocado el despertar de la consciencia de la humanidad para hacernos reflexionar profundamente sobre la fragilidad humana, el sentido de la vida, el miedo, la angustia, la muerte, nuestro actuar egoísta y lo descuidados que hemos sido con la naturaleza, el papel del ser humano en la sobrevivencia tanto de la naturaleza como de todas las especies de animales.

La pandemia causó mucho sufrimiento, dolor, enfermedad y muerte; pero al mismo tiempo, puso al ser humano en un punto de quiebre, en el que nos permitió valorar principalmente la importancia de la vida, de la salud, del equilibrio medioambiental y de la urgente necesidad de cambiar acciones que hemos llevado a cabo a través de la historia, que han dañado al planeta, a la naturaleza, en general, a la vida. Y si no son modificadas, la vida en el planeta se verá severamente afectada. Desafortunadamente, la pandemia fue una lección dolorosa que llevó al ser humano a la reflexión, donde los valores, las virtudes y la ética resurgieron con un fuerte impulso que estaba sostenido y empujado por el anhelante deseo de continuar preservando la vida.

La interpretación que se tenía de la vida, de la sociedad, de la familia, de la realidad, definitivamente se vio modificada. Ahora tendremos que seguir reflexionando, valorar lo fundamental y reinventarnos en esta nueva normalidad que jamás será como era antes. Tal vez, deshacernos de todo aquello que es superficial, innecesario y sobre todo dañino (hablando sobre todo desde el punto

de vista médico), para preservar la salud, la tranquilidad y el equilibrio en general.

Las personas se han visto en situaciones extremadamente difíciles: despidos laborales, quiebre de las empresas y negocios, grandes gastos médicos y hospitalarios, falta de recursos económicos para pagar y solventar las cuentas a nivel salud, la falta de ingresos para la manutención de la familia, falta de prevención funeraria, falta de prevención de algún seguro de gastos médicos mayores, discriminación por haber contraído el virus del covid-19, etc. Todos estos problemas y otros se desataron a partir del surgimiento del virus y han provocado que el ser humano reflexione más para encontrar soluciones prácticas en medio del dolor, el sufrimiento, la frustración y la desesperación.

1. La industria farmacéutica

La vacunación fue la gran esperanza para combatir el covid-19. En teoría se pensó que con ésta se iba a reducir mucho la mortandad que trajo el virus. Sin embargo, fue muy difícil cumplir con el objetivo por múltiples causas. Desafortunadamente, a pesar de la dosis de la vacuna, muchos individuos perecieron. Esto puso en duda la eficacia de la vacuna y además no hubo una distribución equitativa de la misma. Por lo que no toda la población de los países la recibió, lo cual implicó una total injusticia en la oportunidad de ser vacunados y salvar la vida.

Por otro lado, en algunos países con grandes recursos, las personas con posibilidades se administraron una cantidad exagerada de vacunas. Por miedo a morir expusieron su vida, sin saber las consecuencias de salud que acarreaban las vacunas. Otros en cambio, nunca se administraron la vacuna por desconfianza, dudando completamente de su eficacia y pretensión de salud. De cualquier manera, las acciones humanas llevaron a cometer actos exagerados, desproporcionados que más que ayudar a la preservación de la salud y la vida, la pusieron en total peligro. ¿Qué necesita el ser humano para no caer en esos extremos exagerados?

Desde el punto de vista de los gobiernos, es fundamental enfatizar el problema de la justa distribución de las vacunas para toda la población, por ello es necesario que cada institución gubernamental tenga un fondo reservado para la compra de las vacunas cuando estas se requieran, ya que debe garantizar la salud pública. En teoría, el objetivo de los gobiernos es garantizar la equitativa distribución de las medicinas y recursos para asegurar la salud, sin embargo, en la práctica no sucede así. Desafortunadamente, existen malos manejos de los recursos y terminan en otros sitios, menos en las instituciones médicas. Estas acciones injustas y corruptas en algunos países en vías de desarrollo deben erradicarse, para lo cual se deben generar fundamentos éticos que eliminen los dobles discursos y exista realmente una congruencia entre lo que se piensa y lo que se hace.

En algunas ocasiones las farmacéuticas producen, distribuyen y comercializan las vacunas y los medicamentos teniendo como objetivo primordial la ganancia multimillonaria. Sin ninguna ética se lucra con la salud y con la vida. La industria farmacéutica tiene como función la investigación, desarrollo, fabricación y comercialización de productos destinados al diagnóstico, la prevención y la curación de los problemas de salud de las personas. (Figueras, 2020, p. 5)

La investigación en este sector ha llegado a un nivel superior de desarrollo. Se ha invertido una fortuna para lograr una innovación sin precedentes, teniendo como objetivo principal la cura de enfermedades y alcanzar una buena calidad de vida mediante la salud. Eso ha impactado fuertemente en las sociedades y en la sanidad de las mismas. Sin embargo, al mismo tiempo, se ha convertido en un negocio millonario que a la industria farmacéutica le ha traído ganancias multimillonarias. Es fundamental analizar las consecuencias de haber convertido el tema de la salud en un negocio y las repercusiones éticas que se derivan.

Por otro lado, los organismos sanitarios de los países han tenido que establecer una administración sanitaria pública y sistemas sanitarios avanzados para posibilitar la salud de su población. En

los países considerados del primer mundo, estos han funcionado de manera más eficiente que en los países del tercer mundo, en donde la economía, los bajos presupuestos públicos y la mala justicia distributiva no lo han permitido en su totalidad. Y tampoco han podido asignar los recursos suficientes a la investigación médica para seguir innovando y cada día inventar medicamentos que combatan todas las enfermedades. Esto significa que la cuestión económica es fundamental para que un país avance en los problemas de sanidad.

> Es importante, pues, que los medicamentos desarrollados sean coste-eficientes para los sistemas de salud, es decir, que mejoren los resultados de salud y a la vez puedan ser asumibles económicamente. Esta búsqueda del equilibrio entre el desarrollo sostenible de la industria farmacéutica y la sostenibilidad financiera de los sistemas sanitarios públicos es una de las claves para el avance de las sociedades en términos de resultados de salud. (Figueras, 2020, p. 6)

Desafortunadamente, en los países subdesarrollados no existe este equilibrio, ya que no se tienen recursos económicos suficientes para cubrir las demandas de las investigaciones y los sistemas de sanidad públicos. Algunos tratamientos de ciertas enfermedades son excesivamente costosos y el número de los enfermos es tan grande en los países con problemas de sobrepoblación que se vuelve imposible atender la alta demanda. Situación que pone en quiebre a las farmacéuticas que necesitan investigar elementos químicos de bajo costo para producir medicinas accesibles a todo tipo de poblaciones.

La aparición del covid-19 generó crisis en todos los sistemas, tanto financiero, económico, social, político, religioso, de investigación y de sanidad pública. La magnitud de la pandemia llevó a los investigadores de las farmacéuticas a desarrollar vacunas efectivas que combatieran al virus. Los sectores médicos no estaban preparados para atender a la cantidad tan grande de enfermos, lo que generó un colapso en la atención médica y, desafortunadamente, la muerte de muchas personas. Esta situación puso en crisis a todo el sistema de salud y los gobiernos se percataron de la urgente necesidad de otorgar mayores presupuestos a este sector para evitar

otra situación similar. Es fundamental continuar sin detenerse en la investigación médica para seguir generando vacunas que ayuden a prevenir enfermedades y contagios.

La industria farmacéutica genera muchos millones de dólares al año. Es un sector económicamente muy activo ya que también genera empleos y es la industria en donde más se invierte capital. Por lo que se le ha otorgado un gran valor, no sólo por el dinero invertido, si no por el resultado positivo que produce en las poblaciones. Sin lugar a dudas, la crisis por el covid-19 generó grandes retos a nivel global, lo que posibilitó el trabajo en equipo de las farmacéuticas, los investigadores médicos, los gobiernos y las compañías farmacéuticas que tuvieron que trabajar todos en un mismo objetivo.

> La crisis sanitaria de la Covid-19 ha puesto de manifiesto igualmente la importancia de esta cooperación en materia de investigación entre compañías farmacéuticas, administraciones sanitarias y centros públicos de investigación, y ha acelerado la realización de este tipo de ensayos. No hay duda de que este camino de coordinación de objetivos, trabajo conjunto y búsqueda de sinergias entre sector privado y sector público es esencial, no solo para la respuesta a la crisis del coronavirus, sino para asumir los retos del futuro necesarios para el abordaje de los distintos problemas de salud que nos afectan. (Figueras, 2020, p.13)

El objetivo de curar a las personas infectadas de covid-19 es totalmente positivo, muchas personas salvaron sus vidas gracias a las vacunas administradas en muchos países. Sin embargo, existe el fuerte debate por la eficacia de las vacunas y por la excesiva administración que generaron otros síntomas de enfermedades. En algunos casos, los gobiernos exigieron la administración de las vacunas por 4 o 5 veces y en otros casos, por el miedo a la muerte, las personas exageraron y se administraron muchas dosis de vacunas causándose daño. En este sentido nos preguntamos: ¿se usaron adecuadamente las vacunas?, ¿hubo una excesiva utilización de las vacunas?, ¿las industrias farmacéuticas se beneficiaron económicamente a costa del miedo humano a la muerte?, ¿las industrias farmacéuticas propicia-

ron la sobre dosis de vacunas sin haberlas necesitado?, ¿se aprovechó la ignorancia de la gente para generar ganancias millonarias?, y peor aún: ¿realmente las vacunas ayudaron a las personas contagiadas por covid-19?, ¿se ha mercantilizado la salud humana?

Estas preguntas generan fuertes debates, de los cuales aún no ha habido respuesta y claridad. Lo que sí podemos saber es que hay una urgencia de equilibrar estos aspectos en el sector médico, que están totalmente desequilibrados, en donde se pone en juego tanto recursos millonarios como la vida de los pacientes. ¿Cómo encontrar un equilibrio entre los aspectos médicos mencionados?, ¿cómo encontrar un equilibrio en la solución de los problemas y dificultades médicas en un terreno sumamente complejo y de tanta responsabilidad?

También se cuestionó la eficacia de las vacunas contra el covid-19 por la rapidez con la que las sacaron al mercado y las administraron, ya que normalmente el proceso de investigación de las vacunas dura varios años antes de aplicarlas a las personas.

> El desarrollo de vacunas es un proceso complejo que requiere de una importante inversión de recursos y años de trabajo. Las repercusiones a todos los niveles que implica la crisis de la Covid-19 está suponiendo un nuevo paradigma en los procesos en curso de investigación y desarrollo de las distintas vacunas, pero desde una visión más global y amplia, el desarrollo de una vacuna puede durar más de 10 años, con rigurosos procesos de control y ensayos pre-clínicos y clínicos, así como el establecimiento de robustos procesos de fabricación y almacenaje que aseguren la efectividad y seguridad de la vacuna. (Figueras, 2020, p. 22)

¿Cómo pudieron aplicar las vacunas contra el covid-19 en unos meses, cuando el proceso de investigación y producción suele demorar bastantes años?, ¿cómo produjeron las vacunas tan rápido y cómo las distribuyeron a nivel masivo?

2. La ética en el ámbito farmacéutico

Sin lugar a dudas, la ética es uno de los pilares reflexivos que deben fundamentar los principios de acción en el ámbito médico, para

consolidar valores y condiciones con mayor sustento racional y con una visión basada en la responsabilidad.

Uno de los valores éticos básicos es la equidad. En el marco de la pandemia de covid-19, este valor se vio disminuido considerablemente ya que los países con mayores recursos económicos acapararon las vacunas y muchas personas de países subdesarrollados no pudieron acceder a ellas, desafortunadamente no se respetó el derecho a la salud que todos los seres humanos tienen. Hubiera sido ideal vacunar en forma equitativa[2]; en este sentido, los gobiernos han podido reconocer la urgencia de cambiar esta mala práctica y respetar los derechos humanos en el terreno de la salud.

La idea es que los gobiernos e instituciones médicas públicas dejen de actuar bajo la doble moral, ya que por un lado se comprometen y firman acuerdos en donde se promete erradicar la injusta distribución de las vacunas y, por otro lado, ya en la práctica real de la vida cotidiana esto no se cumple.

Un ejemplo de ello se dio el 11 de septiembre del 2020, donde 169 Estados miembros votaron a favor de la Resolución General de la onu de la Asamblea del Covid-19, solo Israel y Estados Unidos votaron en contra. En ella se reconocieron los desafíos y las necesidades especiales de los países más vulnerables y se reafirmó el compromiso de una solidaridad mundial.

El párrafo 12 de la resolución dice:

2 El hecho es que, al parecer, tanto Canadá como el Reino Unido habían comprado vacunas contra el virus responsable de la pandemia de la COVID-19 como para vacunar cinco veces a cada uno de sus ciudadanos. EE. UU, por su parte, habría comprado unos 800 millones de vacunas con la opción de llegar a mil millones más. Con ello cada ciudadano estadounidense tendría opción a vacunarse en torno a seis veces. La Unión Europea, Japón y Australia habían seguido la misma pauta. Al mismo tiempo, 67 países entre los que se encuentran Kenia, Myanmar, Nigeria, Pakistán y Ucrania, solo podrían vacunar a uno de cada 10 de sus habitantes. Esto quiere decir que, sin una distribución global y equitativa, habría cerca de 67 países abocados a sufrir de un modo desproporcionado las consecuencias de la pandemia. Así las cosas, lo primero que se podría pensar sería buscar una manera de implementar las políticas nacionales de aprovisionamiento de vacunas que no resultaran excluyentes ser excluyentes. (Rodríguez Carrasco y Fernández Fernández, 2021, p. 12)

> Insta a los Estados miembros a que permitan a todos los países tener acceso oportuno y sin trabas a servicios de diagnóstico de calidad, seguros eficaces y asequibles, a terapéuticas, medicamentos y vacunas, y también tecnologías de salud esenciales y sus componentes, así como el equipamento para dar respuesta al Covid-19. (Vidal, 2022, p. 4)

Y en el párrafo 13 aparece:

> Reconoce el papel de la inmunización extensiva contra la Covid-19 como bien de salud pública mundial en la prevención, la contención y la detención de la transmisión con miras a poner fin a la pandemia una vez que se disponga de vacunas seguras, de calidad, eficaces, efectivas, accesibles y asequibles. (Vidal, 2022, p. 4)

Actuar responsablemente en el ámbito médico implica el trato igualitario para todos los pacientes, la distribución equitativa de las vacunas, el reconocimiento del derecho a la medicina y salud que todos los individuos poseemos. También las farmacéuticas tendrían que desarrollar las vacunas en los tiempos necesarios[3] y suficientes para que éstas realmente cumplan con todos los estándares de calidad y sean eficaces; eso sería actuar con responsabilidad. Ya que si las vacunas están improvisadas y las elaboran solo por cubrir el requisito de tener vacunas y/o para hacer negocio entonces no están aplicando una ética de la responsabilidad y honradez.

3 "Fases de Desarrollo de una vacuna: 1. Desarrollo preclínico: Descubrimiento de un antígeno y desarrollo de formulación de una vacuna. Pruebas de dosis, seguridad, inmunogenuidad y eficacia en modelos animales. El número de años de este proceso se sitúa entre año y medio y dos años y medio. 2.Fase I: Pruebas en un pequeño número de voluntarios sanos (10-100), […] se requieren tres años. 3.Fase II: Prueba de la vacuna por un número moderado de voluntarios sanos (1,000-10,000) […] tiempo estimado dos años. 4. Fase III: Prueba de vacuna en un número grande de voluntarios sanos (10,000-100,000), tiempo estimado 2 años y medio. Si todo se desarrollara sin dificultades y contratiempos, como fin del proceso llegaría la implementación, con la preceptiva aprobación de la licencia por parte de las autoridades sanitarias. Ello permitiría la fabricación a gran escala y la utilización en pacientes ordinarios. Con todo, como va indicado el proceso de seguimiento y vigilancia de la seguridad y la eficacia del fármaco no se detiene después de la licencia, sino que se sigue llevando a efecto durante casi once años más." (Rodríguez, J. y Fernández, J., s.f., p.8)

Algunos autores han afirmado: "En situaciones críticas no siempre es posible desarrollar ensayos clínicos controlados con altos estándares de calidad" y que "algunas limitaciones pueden ser aceptables", además que "la ética solo es útil si uno tiene tiempo y, justo en ese momento, tiempo es exactamente lo que no tenemos" (Stoeklé, 2020, p. 7). Sin embargo, aunque algunos pensadores no contemplen los principios éticos como base fundamental de la actividad médica y farmacéutica, consideramos que se comete un grave error, ya que no debe perderse la responsabilidad y la honradez en este ámbito cuando se trata de salvaguardar la vida de los pacientes. No es posible lanzar al mercado una vacuna que ha sido producida al vapor solamente porque urge y no hay tiempo para analizarla más y tener la certeza de su efectividad. Es necesario certificar la seguridad de las vacunas para autorizar su distribución. También se debe testear con humanos sanos voluntarios e infectarlos con el virus para llevar a cabo los estudios pertinentes. Aunque este testeo también ha levantado polémica ética sobre la conveniencia y la violación de los derechos humanos, que promueven el respeto, la dignidad, la seguridad, el bienestar de los individuos.

Algunas vacunas contra el COVID-19 fueron testeadas, analizadas y aprobadas como la Pfizer, la de AstraZeneca. Desafortunadamente, no todas siguieron el protocolo de investigación y autorización; se aprobaron por un protocolo llamado "aprobación de emergencia" que no tenía la precisión y certeza requerida por la ciencia.

La Declaración de Helsinki en su principio 8 dice: "La investigación médica está sujeta a normas éticas que sirven para promover y asegurar el respeto a todos los seres humanos y para proteger su salud y sus derechos individuales." (Asociación Médica Mundial, 2013). Siguiendo esta declaración, no es posible que se sigan llevando a cabo prácticas en las investigaciones médicas de las farmacéuticas que no contemplen las normas éticas, como sucedió en la pandemia del covid-19. Estas malas decisiones afectan a las personas y se corre el riesgo de una afectación letal. La ética debe estar a la base de cualquier investigación y acción de las farmacéuticas,

para poder implementar procesos de medicación meditados previamente con toda responsabilidad.

> Se impone entonces, denunciar públicamente lo que no es correcto y señalar las normas que son sistemáticamente violadas, poniendo de manifiesto la hipocresía de quienes esgrimen una doble moral. También se deben proponer alternativas justas, orientadas a disminuir el dolor y el sufrimiento de los más vulnerables y asesorar a los gobiernos en la construcción de políticas públicas, fundadas en principios éticos respetuosos de la dignidad y los derechos humanos, pero también se debe señalar a quienes utilizan el lenguaje de la ética para proteger los intereses de los que detentan el poder económico. Se debe participar para contribuir a cambiar el orden global que hoy gobierna, porque es injusto y esa injusticia se paga con millones de vidas. (Vidal, 2020, p. 15)

Todos los actores involucrados en el área médica y sobre todo en la investigación, autorización, producción y distribución de las vacunas y en general de los medicamentos deben sustentar sus acciones en una ética universal que respete todos los valores y derechos de los individuos y procure la salud[4].

Tanto el personal médico como las farmacéuticas están interactuando y en esa relación hay tensiones que desembocan en dilemas éticos, es decir, siempre está en juego el obrar bien para preservar la salud a pesar de los problemas que surgen en el ámbito médico. Evitar el daño, el dolor, el sufrimiento y la muerte siempre están como objetivos primordiales. Sin embargo, tanto en la práctica médica, como en los procesos de las farmacéuticas hay situaciones que se desvían de los objetivos y de la ética para lucrar con las urgencias de salud.

La ética debía estar a la base de todas las acciones y decisiones en el ámbito médico. Es por eso que hoy una relación equilibrada y transparente entre los profesionales médicos y la industria farmacéu-

4 La salud es el tercer objetivo de los 17 objetivos para el Desarrollo Sostenible (ODS) de la Agenda 2030 de las Naciones Unidas, consultado en: https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/

tica, es, sin lugar a dudas, el mayor reto al que se ven enfrentadas las sociedades médicas científicas, los sistemas políticos de salud y las políticas de gasto de las farmacéuticas (Martínez, 2019, p. 57).

Hay una urgencia de equilibrio y transparencia en todos los ámbitos médicos para que las relaciones sean correctas, adecuadas y nunca se desvíen el objetivo primordial que es la salud. Ya que en algunas ocasiones hay prácticas deshonestas, conflictos de intereses, deudas adquiridas, favores que hay pagar, prescripción de fármacos innecesarios, publicación de resultados positivos de investigaciones médicas que se pueden poner en tela de juicio, ya que benefician a la industria patrocinadora, ausencia de justicia distributiva, etc. El fundamento ético debe estar a la base de cualquier relación, negociación, procedimiento, investigación para que se logre mantener el respeto por la dignidad del quehacer de la profesión médica, junto al cumplimiento de las políticas globales de salud y al crecimiento económico de la industria farmacéutica (Martínez, 2019, p. 58).

> El fundamento ético de la práctica médica se expresa bajo los principios de *autonomía*, es decir, el derecho que tiene cada individuo de hacer parte activa de las decisiones tomadas en su proceso de salud y enfermedad, y el *respeto* que debe tenerse de esta participación; el principio de *beneficiencia*, que busca de manera oportuna el bienestar del paciente, analizando la relación riesgo/beneficio de las diferentes intervenciones médicas; el principio de *no maleficiencia*, que recuerda a los profesionales médicos no hacer daño, y, finalmente, el principio de justicia en la distribución de los recursos, que hace referencia al valor, de la equidad y al uso racional de los recursos de los sistemas de salud. (Martínez, 2019, p. 58)

3. La hermenéutica analógica en la medicina

La hermenéutica es el arte de interpretar. En el ámbito en donde se ha usado más la interpretación es en los textos escritos: se han interpretado poemas, símbolos, escritos, novelas, ensayos, etc. En todos estos textos hay una polisemia de contenido, es decir, no hay un solo sentido en la interpretación. Muy por el contrario, hay múl-

tiples sentidos; por ejemplo, en la poesía existen distintos tropos lingüísticos que deben de estudiarse profundamente para encontrar su significación: hay metáforas, alegorías y símbolos. Todas estas figuras develan distintos elementos o características que están presentes, esto significa que la poesía no es un texto que tenga una sola interpretación literal.

Considero que es fundamental no sólo interpretar textos, también hay que interpretar al propio ser humano, vernos a nosotros mismos y leer, esclarecer y comprender tanto nuestra consciencia como nuestro cuerpo. Somos una entidad bastante compleja, sin embargo, en la medida en que volteamos la mirada hacia lo que somos, cómo nos constituimos y cómo mantenemos la salud y el equilibrio lograremos estar más felices en esta realidad. Ya que la mayoría de las veces nuestra mente está arrojada en los problemas cotidianos y pocas veces llegamos a nuestra propia comprensión.

En este sentido, el cuerpo es un libro abierto que debe ser leído e interpretado, de hecho, los médicos al revisarlo, siendo la labor que realizan todos los días, se dan cuenta que el ser humano es multívoco. Los médicos lo saben, no todos los organismos humanos funcionan igual. A veces se tienen los mismos síntomas, pero los remedios o medicinas no funcionan de igual manera en todos los casos. Esto nos lleva a percatarnos de que el cuerpo humano y su funcionamiento es un misterio que debe de ir develando por el especialista en la salud y tal vez nos corresponde a cada uno de nosotros mismos. Es una forma de autoconocimiento que se vuelve fundamental cuando se trata de auto-curarnos o de seguir algún diagnóstico médico.

Por consiguiente, es primordial darnos cuenta que el cuerpo humano u organismo humano necesita de la interpretación o hermenéutica, en el sentido en que es polisémico, no se puede leer de una sola manera para siempre; es decir, no requiere de una sola interpretación como los textos literales. Se necesitan varias interpretaciones que vayan escudriñando el conocimiento, las verdades y los procesos que están implicados en la vida del organismo humano y su funcionalidad. Gracias a estas múltiples lecturas, inter-

pretaciones y reinterpretaciones que se han hecho a lo largo de la historia es como se ha desarrollado la medicina: ha sido una larga y ardua labor de ensayo, error y teoría.

En este caso, se puede aplicar la hermenéutica analógica para descifrar los sentidos múltiples que tiene el cuerpo humano para lograr la comprensión del mismo y alcanzar la salud. Ya que es urgente llevar a cabo una interpretación proporcionada que vea al cuerpo, a la salud y a la vida en su justa dimensión; que evite las interpretaciones fallidas, llenas de prejuicios y exageraciones, etc.; que valore la vida humana precisamente por su significado equilibrado y proporcionado. Urge en todos los ámbitos, sobre todo en el médico y de la salud, una hermenéutica que sea mediadora y que evite los extremos interpretativos que caen en los equivocismos y en los univocismos; precisamente la hermenéutica analógica lleva al intérprete a encontrar un punto medio en su intento de comprensión, ya que ve al ser humano como un texto que debe ser leído con mucho cuidado, con mucha prudencia para evitar cosificar la interpretación, porque el ser humano, su cuerpo y su salud son parte de una entidad compleja de significación que requiere una adecuada interpretación debido a su espíritu de fineza interpretativa. El equilibrio justamente se logra cuando hay un balance proporcionado en la significación.

La hermenéutica analógica propone lograr esta mediación interpretativa a través de la analógica, que finalmente es una figura retórica o tropo lingüístico que consigue el equilibrio ya que promueve la observación de las semejanzas y el establecimiento de las diferencias. El filósofo mexicano Mauricio Beuchot, al proponer esta metodología interpretativa, está otorgando a los investigadores científicos y humanistas una llave de acceso al conocimiento de la realidad cuando ésta es compleja y multívoca. De esta manera, Beuchot propone una ética analógica que aplicará la adecuada y modulada interpretación a las virtudes y valores humanos que finalmente desembocarán en una vida de acción moral equilibrada, proporcional y prudente.

La prudencia es la virtud aristotélica que Aristóteles clasifica tanto moral como intelectual. Significa que es intelectual porque requiere del desarrollo del intelecto para lograrse y al mismo tiempo es moral porque se puede desarrollar en comunidad, en el trato cotidiano con los otros. Específicamente, la prudencia es la virtud que es posible desarrollar cuando nuestras acciones están encaminadas hacia el bien común, cuando se desea el bien para los demás. Y es pensar las consecuencias de nuestros actos antes de actuar, virtud que requiere de la deliberación para poder prever lo que sucederá si uno actúa o no de determinada forma. Se requiere por tanto de mucha inteligencia y corazón para desarrollar la virtud de la prudencia, ya que implica un desarrollo amplio del entendimiento y además mucho amor y compasión por los demás, es decir, que el otro te importe. Cuando la persona es egoísta y nada más piensa en sí mismo, entonces no hay posibilidad de ser virtuoso o tener prudencia.

Por tanto, cuando se trata de interpretar al cuerpo humano y a la salud para diagnosticarla es fundamental desarrollar la virtud de la prudencia, ya que interpretarlo de una manera puede afectar terriblemente al individuo que está haciendo la interpretación. La hermenéutica analógica justamente nos ayudará en esta difícil tarea interpretativa que requiere además de una gran responsabilidad; ya que una mala o incorrecta interpretación puede causar algo catastrófico. Por ejemplo, algún erróneo diagnóstico de cáncer o alguna enfermedad terminal a alguna persona, puede causar que el individuo entre en una profunda depresión y tal vez llevarlo al suicidio.

Vemos entonces que la tarea interpretativa del cuerpo humano y la salud es sumamente compleja y requiere del desarrollo de la virtud de la prudencia para poder lograr una interpretación adecuada y un diagnóstico correcto, es decir, una interpretación analógica proporcional. La hermenéutica analógica brindará entonces las herramientas básicas y necesarias para educar a las personas en una ética mediadora y responsable; para educar a las personas en una vida llena de virtudes que permitirán tener una vida equilibrada y pacífica. A través de la hermenéutica analógica es posible educar a las personas en una ética que esté basada en la prudencia

interpretativa y de acción, para que los hombres, los médicos y todas las personas involucradas en el sector salud midan las consecuencias de sus actos y valoren la salud y la vida en su justa dimensión y la respeten.

Además, la hermenéutica analógica promueve el diálogo entre las partes involucradas en el acto interpretativo para poder llegar a establecer consensos que le den más sentido y significación a la tarea interpretativa médica y de los laboratorios médicos. Que se evite la imposición de la interpretación unívoca y cerrada del doctor o del laboratorista médico, o del director del hospital. Que se abra la labor interpretativa médica al diálogo entre el intérprete y el sujeto que está siendo interpretado en el diagnóstico; o entre el médico que diagnostica a sus pacientes y el laboratorio médico que está creando y produciendo medicamentos y/o vacunas: un diálogo analógico que propicia el respeto, la tolerancia, la responsabilidad, etc. en fin, todos los valores humanos.

En otras palabras, la hermenéutica analógica aportaría la base teórica ética para sustentar un trato armonioso entre ambos, una ética analógica que tolera las diferencias y ensalza la principal semejanza: que ambos tienen el privilegio de tener vida. Dialogando se llega a establecer un punto de encuentro, un reconocimiento de la valía que tiene cada uno y un comportamiento digno de la racionalidad que nos define como especie.

Una ética analógica que procure al "otro" justamente porque al interpretarlo comprende su riqueza intelectual, afectiva, emocional; esto es, una persona que sepa completamente y esté consciente de que "el otro" tiene un ser muy valioso porque es sumamente complejo, pero a pesar de las diferencias y las dificultades, sabe que "el otro" es muy significativo. Ya que, si lo lastimo o hiero, es como lastimarme a mí mismo, porque "el otro" es como yo, finalmente compartimos la misma esencia, "ambos" pertenecemos a la misma especie y gozamos de "vida". Esto es lo más importante y a ésta hay que preservarla de cualquier manera.

Lograr esta educación ética analógica es una tarea sumamente compleja, ya que requiere de un esfuerzo de racionalidad, concien-

cia, interpretación equilibrada, de valores, de virtudes, de corazón y de una orientación encaminada al bien común. La hermenéutica analógica ayudará a la construcción de una nueva ética que esté apoyada de la racionalidad reflexiva, una racionalidad que evite a toda costa una mercantilización de la vida, un acto de análisis, prudente y consciente. Una ética analógica que ponga límites en las acciones humanas y que lleve a las personas al respeto "del otro", que lleve a los médicos y los dueños de los laboratorios médicos al respeto y trato digno de los pacientes.

La hermenéutica analógica construye una nueva ética que valora la vida y esto se logrará a través del desarrollo de la virtud de la prudencia, que fue estudiada por Aristóteles hace más de dos mil años, pero que aún en nuestros días, que supuestamente hemos progresado mucho, no la hemos desarrollado. La *phronesis* como la virtud analógica por excelencia, que lleva a la realización de la persona moral totalmente responsable y respetuosa con total mesura de sus actos. El prudente tiene claras las nociones de bien común y justicia porque le importa el otro, por lo que mide y calcula muy bien las consecuencias de sus actos. Al considerar a los otros trata de prever el impacto de sus acciones para no causar daño (Alcalá, 2019, p. 120).

La hermenéutica analógica guiará al ser humano en la tarea interpretativa del cuerpo y la salud y, al mismo tiempo, podrá establecer límites en el comportamiento moral de los especialistas de la salud, para evitar seguir considerando al individuo y su equilibrio sano como un objeto de venta, dejar de lucrar con la salud, las enfermedades y la vida como si fuera el ser humano una mercancía. Es decir, la hermenéutica analógica tejerá una red de principios éticos, valores y virtudes que mediarán las conductas, la venta de las medicinas, la invención de nuevos medicamentos o vacunas, etc. Apostamos para que la nueva ética sea una construcción de la racionalidad reflexiva y sustentable, una racionalidad que evite a toda costa una mercantilización de la vida, con un acto de análisis, prudente y consciente (Coca, 2007, p. 438).

Conclusiones

El desarrollo de la virtud de la prudencia en los individuos que se dedican a la producción de medicamentos y vacunas, los llevará a actuar con más mesura a la hora de hacer medicamentos nada más por vender; ya que es una de las industrias millonarias que gana más poniendo en riesgo a la salud. Así la salud y el equilibrio de las enfermedades ya no serán un negocio, sino una cuestión de derecho humano. La prioridad es atender a los enfermos para garantizar la salud; la prioridad para un prudente ya no será lucrar con la vida y obtener ganancias multimillonarias.

La hermenéutica analógica propone la interpretación equilibrada del cuerpo, las enfermedades y la salud, por lo que a través de ella se puede generar un diálogo reflexivo y prudente entre todos los sectores involucrados en el ámbito médico, por ejemplo, entre los enfermos y los médicos; entre los médicos y quienes trabajan en las industrias farmacéuticas; entre los gobiernos y las instituciones médicas, etc.

La aparición del covid-19 ocasionó infinidad de problemas en todos los niveles y sectores, pero también puso en evidencia la falta de ética y prudencia de todos los sectores médicos, los pacientes y los gobiernos. Es decir, mostró que en el fondo las farmacéuticas y los laboratorios médicos interpretan la salud del ser humano como negocio, y finalmente han lucrado con la vida; desafortunadamente, miles de personas fallecieron con o sin vacunas en la pandemia.

Debemos hacernos conscientes de que la investigación médica ha tenido una gran tarea, sin embargo, ha adquirido mayor responsabilidad ante las muertes ocurridas por el covid-19, de ahora en adelante, las investigaciones deben estar conscientes del gran reto que es seguir haciendo más investigaciones antes de sacar una vacuna al mercado, para evitar tragedias masivas como la que ocurrió. Los investigadores médicos deben desarrollar la prudencia en sus propuestas; deben considerar que el ser humano es un ente complejo, lleno de vida y significación, no un objeto de negocio y lucro.

Asimismo, tanto los investigadores como las farmacéuticas y laboratorios médicos deben tener transparencia y claridad en sus pro-

cesos, así como una ética que esté a la base de cualquier decisión e implementación. Sin esto, se seguirá ocultando las intencionalidades y se continuará interpretando perversamente la salud humana.

El equilibrio entre todas las problemáticas presentes en el ámbito de la medicina y la vida, se puede dar si se interpreta adecuadamente al cuerpo y a la salud. La hermenéutica que propicia este equilibrio es la hermenéutica analógica, ya que en su aplicación se evitan los extremos interpretativos, promueve el diálogo y educa en el desarrollo de la prudencia; elementos fundamentales para alcanzar una armonía en este ámbito.

Referencias bibliográficas

Alcalá, D. (2019). Hermenéutica y ética analógica en la interpretación de la naturaleza. *Revista Universitas Alphonsiana*, (35), 11–32.

Araya, C., & Oyarce, A. (2020). Pandemia por COVID-19: Un hecho social total. Sus efectos sobre la salud mental de los chilenos. *Revista Chilena de Salud Pública*, *24*(1), 13–29.

Asociación Médica Mundial. (2013). *Declaración de Helsinki de la AMM: Principios éticos para las investigaciones médicas en seres humanos*. https://medicina.udd.cl/centro-bioetica/files/2010/10/declaracion_helsinski.pdf

Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Paidós.

Bermejo Barrera, J. (2020). *El gran virus: Ensayo para una pandemia*. Akal.

Coca, J. (2007). El sentido en el desarrollo de la actividad científica. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, *34*, 363–384.

Cortina, A. (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Ediciones Sígueme.

Enrice, A., & Sánchez, M. (2022). Apuntes para una hermenéutica tanática: La labor de los trabajadores de salud como intérpretes entre pacientes graves y sus familiares durante la pandemia. *Revista Diversidad de las Culturas*. https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/200912

Figueras, À. (2020). *La industria farmacéutica: Impacto sanitario, social y económico*. OBS Business School, Universitat de Barcelona. https://marketing.onlinebschool.es/Prensa/Informes/Informe_OBS_Im-

pacto%20social%20y%20economico%20de%20la%20industria%20farmaceutica.pdf

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.

Leal Ordóñez, L., & Do Nascimento, A. C. (2022). Una hermenéutica de la enfermedad y de la cura en la pandemia del Sars-CoV-2. *Revista San Gregorio*, *1*(49). http://scielo.senescyt.gob.ec/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2528-79072022000100150

Martín Sáez, D. (2020, 7 de junio). Filosofía en tiempos de pandemia. *Nuevatribuna.es*. https://www.nuevatribuna.es/articulo/sociedad/Filosofia-tiempos-pandemia/20200607163856175843.html

Martínez, D. (2019). Ética en las relaciones médicas con la industria farmacéutica. *Revista Colombiana de Cardiología*, *26*(2), 57–59. https://doi.org/10.1016/j.rccar.2019.01.002

Martínez Guzmán, V. (2001). *Filosofía para hacer las paces*. Icaria.

Martínez Guzmán, V. (2004). Diálogo. En M. López Martínez (Ed.), *Enciclopedia de paz y conflictos*. Editorial Universidad de Granada.

Naciones Unidas. (s.f.). *Objetivos de desarrollo sostenible*. https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/

Nussbaum, M. (2019). *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Paidós Ibérica.

Organización Mundial de la Salud. (s.f.). *Consideraciones para aplicar y ajustar medidas de salud pública y sociales en el contexto de la COVID-19*. http://apps.who.int/iris/handle/10665/343055

París Albert, S. (2022). La filosofía en tiempos de Covid-19 y pospandemia: Hacia una nueva humanidad. *Revista Thémata: Revista de Filosofía*, (65), 317–339. https://doi.org/10.12795/themata.2022.i65.14

Quintana, E. (2020, 20 de abril). Covid-19: El papel de la filosofía es revisar certezas y formular ideas realizables. *Ciencia del Sur*. https://cienciasdelsur.com/2020/04/20/covid-19-el-papel-de-la-filosofia-es-revisar-certezas-y-formular-ideas-realizables/

Rodríguez Carrasco, J. M., & Fernández Fernández, J. L. (2021). *Aspectos éticos y económicos de la producción y distribución de la vacuna de Covid-19:*

Unas notas para la reflexión. Repositorio Comillas. https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/64938

Stoeklé, H.-C., & Hervé, C. (2020). Covid-19: Act first, think later. *The American Journal of Bioethics, 20(7), 183–185. https://doi.org/10.1080/15265161.2020.1761199*

Sy, A. (2020). Transitar de la pandemia a la postpandemia, desafíos y posibilidades de los nuevos escenarios en la salud pública desde las narrativas de sus trabajadores/as. PISAC (Programa de Investigación sobre la Sociedad Argentina Contemporánea). https://www.argentina.gob.ar/ciencia/agencia/accionescovid-19/pisac-covid-19

Tomás-Sábado, J. (2020). Miedo y ansiedad ante la muerte en el contexto de la pandemia de la Covid-19. *Revista de Enfermería y Salud Mental*, (16), 26–30. https://doi.org/10.5538/2385-703X.2020.16.26

UNESCO. (2020). *Convirtiendo la amenaza del covid-19 en una oportunidad para un mayor apoyo al patrimonio documental*. https://en.unesco.org/sites/default/files/dhecovid-19-unesco_statement_es.pdf

Vidal, S. (2021). *Ética y repugnancia: Negociaciones sobre vacunas para los países pobres*. Redbioética. https://redbioetica.com.ar/etica-y-repugnacia-negociaciones-sobre-vacunas-para-los-paises-pobres/

Vidal, S. (s.f.). Ética y negociaciones para el acceso a vacunas: Excepcionalismos metodológicos y éticos. *Revista Colombiana de Bioética*, *17*(1). http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1900-68962022000100001&script=sci_abstract&tlng=es

WHO. (2020). *Key criteria for the ethical acceptability of COVID-19 human challenge studies. https://www.who.int/publications/i/item/WHO-2019-nCoV-Ethics_criteria-2020.1*

Zizek, S. (2020). *Pandemia: La Covid-19 estremece al mundo*. Anagrama.

CAPÍTULO 6

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO PROPUESTA FILOSÓFICA PARA ABORDAR EL PROBLEMA DE LA DIVERSIDAD E IDENTIDAD CULTURAL LATINOAMERICANA

Arturo Mota Rodríguez[5]

Resumen

En este trabajo se aborda la identidad cultural como un problema, en el sentido de que la identidad se asume como la representación

5 Arturo Mota Rodríguez es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesor-investigador de la Universidad Anáhuac México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores del CONAHCYT de México. Miembro de la Asociación Filosófica de México, y de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica. Tiene varias publicaciones y ha sido conferencista y ponente en diversos congresos y coloquios nacionales e internacionales sobre hermenéutica, ética y derechos humanos.

simbólica de la realidad humana como una totalidad que se realiza en un contexto amplio de constitución, por su dinamicidad e historicidad específicas. Por ello, tomamos la identidad como un objeto de interpretación, sobre todo el contexto latinoamericano. En primer lugar, establecemos los aspectos que dan cuenta de la identidad cultural como un problema para la filosofía y como un objeto de estudio de una hermenéutica de la cultura; en segundo lugar, planteamos la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, como un herramental filosófico que nos permite enfocar la idea de identidad cultural con un sentido de mestizaje, como una manera analógica de realización del carácter simbólico de la identidad cultural latinoamericana. Finalmente, anotamos la perspectiva dialógica de la identidad cultural en un contexto de diversidad como una alternativa de comprensión de la realidad social contemporánea en que el ser humano experimenta conflictos identitarios que piden una respuesta viable.

Palabras clave: hermenéutica analógica, identidad cultural, símbolo, mestizaje.

Abstract

In this work, cultural identity is approached as a problem, in the sense that identity is assumed as the symbolic representation of human reality as a totality that is realized in a broad context of constitution, due to its specific dynamism and historicity. Therefore, we take identity as an object of interpretation, especially in the Latin American context. Firstly, we establish the aspects that account for cultural identity as a problem for philosophy and as an object of study of a hermeneutics of culture; Secondly, we propose the analogical hermeneutics of Mauricio Beuchot, as a philosophical tool that allows us to focus on the idea of cultural identity with a sense of miscegenation, as an analogical way of realizing the symbolic character of Latin American cultural identity. Finally, we note the dialogic perspective of cultural identity in a context of diversity as an alternative for understanding contemporary social reality in which human beings experience identity conflicts that ask for a viable response.

Keywords: analogical hermeneutics, cultural identity, symbol, miscegenation.

INTRODUCCIÓN

La circunstancia histórica de los pueblos latinoamericanos, desde hace más de cinco siglos, ha puesto el concepto de identidad como una cuestión en constante debate. Y es que la lectura del impacto del encuentro de las culturas indígenas con la cultura europea occidental, se ha realizado de distintas maneras, como una imposición, un rechazo, y hasta una especie de *hibridación*. Pero igualmente el llamado *encuentro de dos mundos* ha motivado el análisis de una relación cultural que se expresa en lo que conocemos como *mestizaje*, no sólo como vinculación racial, sino como realización cultural. Este análisis no es sencillo, porque el mestizo ha constituido su identidad como un proceso histórico, muy unido a dinámicas sociales que pueden tener distintos marcos teóricos de explicación, desde el psicoanálisis, como en México intentó Samuel Ramos, el marxismo y neomarxismo de la escuela de Frankfurt, cuyas notas metodológicas fueron asumidas por Enrique Dussel para apuntar la perspectiva teórica de un decolonialismo, los estudios culturales de la antropología social, especialmente en la línea de la antropología estructuralista, los planteamientos socio-culturales de la Escuela de Birmingham, incluso el análisis de culturas híbridas, propuesto por García Canclini. Pero, en medio de este impulso por pensar la identidad latinoamericana, el mestizaje nos plantea la exigencia de reflexionar sobre el concepto de identidad a partir de diferencias culturales con un sentido distinto, con un sentido de analogía.

1. El diagnóstico: diversidad cultural y fracaso de la modernidad

La diversidad cultural es un fenómeno de amplitudes cada vez mayores. El dinamismo de las relaciones políticas nos muestra ya la fragmentación y el agotamiento del gran proyecto homogeneizante de la modernidad, aunque muy presente en ciertos ámbitos de una visión omnímoda de la identidad cultural. Frente a la modernidad se ha ido generalizando una posición radical de particularización y de consecuente diversidad. Por ello, es la diversidad cultural un punto de partida que se impone en el pensamiento de la identidad.

Y es también la realidad a partir de la cual se están conformando nuevos proyectos económicos, sociales y políticos.

Desde el punto de vista cultural, no es ya posible la aceptación de una identidad única, sino la consideración de identidades diversas, que, sin embargo, mantienen una relación. Así podemos notarlo en algunos fenómenos de movilidad humana, de conformación de exigencia de atención de grupos vulnerables, etc. Tanto el rechazo como la aceptación gratuita de formas culturales no son los caminos que generen satisfacción de las relaciones sociales. Los conflictos políticos, de encuentros y desencuentros culturales, *el choque de civilizaciones* anunciado por Huntington, nos impone la necesidad de repensar los grupos culturales en relación, y el tipo de esas relaciones.

Esta realidad de diversidad cultural ha sido también objeto de estudio filosófico por parte del multiculturalismo, la filosofía intercultural y el pluralismo. El primero, desarrollado por el filósofo canadiense, Ch. Taylor, plantea la idea del reconocimiento como eje central de las dinámicas culturales en relación, pero con una orientación de negatividad hegeliana; el segundo, en un sentido más cercano a la propuesta de J. Habermas, nos propone tomar como referencia una comunidad en armonía, como ideal regulativo de las relaciones entre culturas, suponiendo la diversidad como supuesto material en que las relaciones se cruzan; el tercero, el pluralismo, tiene una mayor cercanía al constructivismo, que, desde la dinámica de las diferencias de los grupos culturales busca construir su identidad desde la cotidianidad, pero sin ideales fijos ni estables.

Esta circunstancia nos impone considerar la viabilidad de estos proyectos filosóficos para explicar la dinámica de una identidad en construcción en un entorno de diversidad cultural, como la nuestra, la latinoamericana y, por lo mismo, de identidades en conflicto, porque la diversidad cultural se explica también desde la idea de universos culturales distintos, y la diferencia ha llegado a considerarse incluso como oposición. El encuentro de culturas es también un encuentro de identidades, es un conflicto cultural y por tanto un conflicto de identidades. En una sociedad pluricultural,

como la nuestra, la identidad cultural se construye y se transforma desde la diversidad. Ahora bien, esto nos permite plantear algunas inquietudes respecto a la conformación de la identidad en medio de diversos universos culturales, frente a lo cual, el diálogo como margen hermenéutico y la analogía pueden darnos una respuesta favorable y pertinente.

2. Una propuesta: identidad analógica y el caso del mestizaje

Ahora bien, la conformación de la identidad en un entorno de diversidad cultural puede explicarse mejor desde una posición analógica. Y es que la identidad, como la cultura, se encuentra en un constante proceso de realización histórica que concreta el sentido, y por eso la identidad se hace un objeto de interpretación, porque necesitamos interpretar la cultura, el sentido de lo humano realizado en un universo simbólico. Hacer una hermenéutica de la cultura se nos impone entonces como quehacer filosófico para reflexionar y aportar un pensamiento útil respecto a esta circunstancia. En este sentido es congruente relacionar analogía y mestizaje, pues, por ejemplo, históricamente la dinámica de las relaciones sociales desarrolladas en tiempos del *Encuentro de dos mundos*, en el siglo XVI, implicó también el desarrollo creativo de expresiones culturales mezcladas, mestizas, pues surgieron un nuevo vestido, una nueva gastronomía, nuevos ritos religiosos, y hasta un nuevo lenguaje, aunque no completamente nuevos, pero sí originales, pues incorporaban elementos de culturas diversas, y que en su aprendizaje, retensión y transmisión generaron también y poco a poco una identidad nueva, pero no absolutamente nueva, donde hubieron pérdidas y ganancias, por eso, una identidad analógica, que adaptó elementos culturales europeos a los mesoamericanos dando como fruto nuevas expresiones que impactaron en la conformación de una nueva identidad: la mestiza. El barroco, por ejemplo, tomó una identidad propia, innovadora y expresiva de la cosmovisión del mundo que comenzaba a generarse. Es por eso que esas expresiones mestizas, un tanto *fosilizadas* en el tiempo, se han asumido como referentes y expresión de una raíz de

identidad, por los mismos mecanismos culturales generadores de sentido: los ritos y las tradiciones.

Necesitamos reflexionar entonces sobre un pluralismo que nos permita apelar a una identidad, pero no indiscriminadamente, sino con una posibilidad de relación y de vínculos culturales. En este sentido es la propuesta filosófica del Dr. Mauricio Beuchot Puente, la hermenéutica analógica, puede asumirse como una aportación filosófica útil para ampliar la comprensión del pluralismo cultural, y para explicar de mejor manera el dinamismo cultural en la historia y circunstancia de los procesos culturales generadores de identidad, como la historia misma de Latinoamérica. Con la hermenéutica analógica, el pluralismo cultural puede ser una vía importante de pensamiento para atender a los fenómenos de las dinámicas culturales en diversidad. Y en esto consiste la importancia y originalidad de su propuesta de hermenéutica analógica, pues una hermenéutica analógica de la cultura nos ayuda a reflexionar y explicar el dinamismo cultural de circunstancias de mestizaje en sentido amplio, más allá de la semántica postcolonialista, como aportación para el pensamiento de procesos culturales semejantes.

Tenemos que desarrollar con un poco de mayor amplitud las consideraciones propias de una hermenéutica de la cultura y de la identidad centradas en la analogía, como una propuesta filosófica que permite tener una perspectiva diferente de explicación de la formación de una identidad latinoamericana, que, desde la noción de *mestizaje*, como noción analógica, nos da una orientación para el pensamiento de nuestra realidad.

La problemática sugiere plantear un esquema de relación entre lo particular de los universos culturales, de tal modo que podamos atender a un principio de semejanza viable. Advertimos que no lo será la universalidad de una pretensión de validez civilizatoria, como quería Fukuyama. Creemos que tal vinculación de las culturas, de su contingencia, pueden ser los derechos humanos, pues afirman un como criterio orientador de las relaciones humanas, y por lo mismo, de las relaciones culturales para dar cuenta de una posible interculturalidad con sentido de equilibrio y de proporción.

3. El fundamento filosófico: de la razón moderna al animal simbólico

La cuestión implica atender entonces a la dicotomía abierta entre el pensamiento moderno y el posmoderno. En efecto, la modernidad planteó una consistencia especial en función de la formalización conceptual de la razón, que, provista de un lenguaje propio de la metafísica clásica, radicalizó el contenido de las nociones metafísicas en términos de un análisis formal. Con ello, dotó a la noción de *universalidad* de un peso considerable, pues ésta es la forma en que se expresa el conocimiento metafísico como representación formal con alcances amplísimos. La derivada conceptualización del mundo asume en un concepto absoluto –en sentido hegeliano-, de la realidad. Por tanto, el concepto es verdaderamente universal, omniabarcante, homogéneo y suficiente. Por su parte, las reacciones ante tal planteamiento provocaron la formulación de un pensamiento, no desde la formalización de la razón, sino desde la contingencia de la individualidad. Resultado de ello fue la génesis de esquemas filosóficos que centraron su atención en la subjetividad de la individualidad contingente, del impulso de la voluntad, de su representación, de una racionalidad más descriptiva que explicativa. A la universalidad homogeneizante de la modernidad se fue oponiendo la individualidad un tanto radicalizada de lo que conocemos como posmodernidad.

La oposición se planteó en términos epistemológicos y éticos, pues a las nociones que sostienen una pretensión de universalidad, la verdad y el bien, se opusieron la verosimilitud y la percepción estética de lo contingente; el *deber ser* devino en una visión del *ser*, que pedía esquemas descriptivos, y no explicativos. A la deducción formal se opuso como alternativa viable una construcción narrativa del mundo y del hombre. Desde este punto de vista, la ética, y su implícita pretensión de universalidad, se hizo inviable, pues la contingencia e individualidad del ser no justifica el planteamiento de una universalidad formal y formalizante.

Por eso, la reflexión sobre la cultura, que se arraiga en una perspectiva de subjetividad tuvo en el pensamiento posmoderno una acogida cada vez más dominante. En efecto, desde la posmodernidad no es

posible asumir una pretensión de universalidad que contenga conceptualmente la amplia diversidad de realización de costumbres de las sociedades humanas particulares; en otras palabras, no se puede justificar un modelo único de cultura universal para las culturas. Los estudios desde la antropología social, por ejemplo, justifican que las dinámicas sociales no se rigen por modelos abstractos, sino por esquemas históricos de costumbres concretas y particulares (Reding, 1999: pp. 31-45). Siguiendo este pensamiento, parece que no es, entonces, posible la validez de una afirmación de estructuras a priori de la conducta, y, por lo mismo, de una universalidad ética más allá del contexto particular de una cultura. Por eso, más que *cultura*, debemos admitir la realidad de una diversidad de *culturas*, una diversidad cultural. La *diversidad cultural* implica pues la exclusión de una pretensión de universalidad que contenga formalmente la amplia riqueza de las culturas que se han generado en la historia humana.

El impacto de esta problemática alcanza, por tanto, el principal objeto de nuestra discusión: la noción misma de identidad. Así, pues, si la conformación de una cultura única ha sido problematizada, entonces la constitución de la identidad se hace también problemática, especialmente en contextos de diversidad cultural.

La identidad está muy relacionada con la cultura, y no puede ser de otro modo, porque la conciencia, el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo se va realizando en un entorno cultural específico, teñido de matices y referencias colectivas, es decir, teñido de símbolos. La identidad nos lleva entonces al símbolo, por lo que la etimología de símbolo nos plantea: juntar o reunir. Y es que el símbolo reúne realidad y sentido. En el símbolo el hombre reúne algo de sí, de su naturaleza y de su sentido. Por eso, el sujeto de la cultura, es también un sujeto analógico, porque el símbolo es analógico. En ese sujeto podemos advertir algo de naturaleza y algo de construcción. Esto nos aclara por qué la cultura ha sido asumida como una concepción semiótica, al modo en que Geertz la ha planteado. (Geertz, 2005: p. 20) Esto nos da pie a considerar a la cultura como un conjunto de símbolos, de lenguajes y de tex-

tos, y al ser humano como en camino permanente de conformación de significaciones posibles.

En este sentido, el obrar humano debe asumirse como una constante producción de sentido, es decir, como una constante respuesta individual a los estímulos de lo exterior a él. Esto es importante porque la producción de sentido incluye algo objetivo, y mucho de sentido subjetivo, la percepción e interpretación de las cosas percibidas. Y esto nos sugiere considerar el criterio de esa interpretación, o, en otros términos, ¿con respecto a qué interpretamos lo percibido?

La problemática de la identidad como resultado de una significación de sí mismo, apunta entonces a reflexionar sobre la noción de símbolo, y el símbolo nos exige un quehacer hermenéutico, porque en el símbolo abunda el sentido, tiene en él un excedente, y el sentido es el que interpretamos. El símbolo es el que nos permite interpretación y tener un horizonte interpretativo. Y este símbolo que el hombre interpreta no puede ser otro que el hombre mismo. En efecto, si bien podemos anotar un cierto carácter de sustancialidad, de unidad en el ser humano, de naturaleza material e individual, sin embargo, es difícil establecer con claridad y distinción sus límites de sentido, al menos no hemos acotado absolutamente su realidad como puramente corpórea, pero tampoco como puramente espiritual. El hombre se representa a sí mismo en él mismo, conforma una representación de la totalidad que es en un símbolo que conjuga todo lo que lo constituye. Es, pues, un microcosmos, una totalidad, pero sólo por medio del símbolo la puede plantear para sí mismo. Es de ahí que todo ser humano toma algo de sí y del ambiente en el cual vive y ordena sus actos. El ambiente lo constituye la multitud de procedimientos, expresiones de ideas y creencias, es un contexto amplio de significados vinculados por él mismo, los integra y les da un nuevo significado, los descontextualiza y los recontextualiza, los interpreta para poder interiorizarlos. Es algo parecido a lo que Berger consideraba en la internalización como síntesis dialéctica que permite la sociabilidad. Pero nosotros, a diferencia de Berger, admitimos que la interiorización implica el simbolizarse a sí mismo, lo

que exige realizar este acto hermenéutico para vincular la intencionalidad del contexto, colectivo, con la intencionalidad propia e individual, poner texto en contexto. El ser humano es, pues, un *animal simbólico*, pues la identidad es una constitución simbólica de sí mismo. La razón no es ya un término adecuado para abarcar, a título de suficiencia, las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, aunque todas estas formas son formas simbólicas. Él mismo es una forma simbólica, y a esta forma simbólica es a la que llamamos *identidad*.

Aquí es importante mencionar el papel que juega la conciencia. En efecto, el ser humano se desenvuelve por la realización de actos, implicando una intencionalidad que está más allá de la sola referencia corpórea y biológica. Se realiza, o mejor, se auto realiza en función de la conciencia que tiene de sí, de la auto conciencia propia. De ahí que el hombre se entienda como en un proceso de auto desenvolvimiento, específico para cada uno. Esta conciencia individual es la que muestra la diversidad del quehacer humano, y es la que une al mundo en la acción personal, en la cual el hombre se expresa y se *cultiva*. La conciencia de sí nos hace manifiesta la dinamicidad de las acciones humanas, una cierta inestabilidad que, al mismo tiempo, nos hace entender la constitución de la personalidad. La inestabilidad se debe a que la intencionalidad con la que se realizan las acciones no está determinada por la condición biológica, fisiológica, sino que se enriquece y amplía por la conciencia individual.

En este contexto puede entender el significado del acto humano del vestirse. El vestido procura un bienestar material ante la insuficiencia de nuestra condición biológica de poca resistencia al ambiente externo; sin embargo, la conciencia individual enriquece esta materialidad y la transforma, por decirlo así, desde su interioridad, ampliando su realidad y expresando la propia individualidad otorgándole un excedente de sentido. De ahí que el vestido vaya adquiriendo nuevas figuras y representatividades, hasta el grado de formar parte de los mecanismos con los que la cultura enriquece y constituye la conciencia individual de la identidad, por ejemplo, en perspectiva de género.

Por ello, el ser humano expresa su identidad de género, por ejemplo, como varón tomando el vestido como elemento de identidad. Enriquece su conciencia personal y la dirige, o la orienta.

Igualmente, el ser humano parece ser el más pobre de instrumentos en sus esfuerzos de adaptación al ambiente en el cual tiene que vivir; pero también manifiesta una capacidad extraordinaria en hacer tesoro de sus experiencias. En la base de tales experiencias se encuentran, por ejemplo, aquellas que resultan básicas para su sobrevivencia, y la nutrición es una de ellas. Ésta satisface un carácter instintivo de autoconservación. Pero también el desenvolvimiento de su conciencia transforma la experiencia y le añade un sentido o una significación que trasciende el aspecto meramente corpóreo, lo cual se hace notar en la experiencia subjetiva de tomar el comer como un modo de actuar las relaciones de amistad, o de compartir la vida misma, o cuando se despierta el sentimiento de intimidad y pertenencia en el entorno familiar.

Desde este punto de vista, las actividades y obras humanas tienen un sentido simbólico, un excedente de sentido y esto gracias a la cultura. La dialéctica entre hombre y cultura expresa la dinamicidad del obrar en virtud de la conciencia. El saber de sí, o el saberse, implica, por tanto, un carácter simbólico, pues no es una mera repetición de elementos determinados por una condición biológica, pero tampoco es una construcción absoluta de la individualidad, independiente y autónoma de la materialidad. Este saber-se, esta conciencia de sí, es mediada, y es a lo que en primera instancia llamamos identidad. Por eso la identidad personal está mediada por el mundo, y por toda la gama de significados que a éste se han añadido. La integración de elementos significativos añadidos al mundo, constituye un nuevo mundo, aunque no absolutamente nuevo, pero principalmente diferente, y la experiencia está mediada por esta riqueza de significados que permiten la conciencia propia. Con ello, la conciencia forma la personalidad por la integración interior de este conjunto de significados y va constituyendo la identidad.

4.Mismidad, ipseidad y las funciones de la analogía.

La identidad se vincula entonces con la individualidad y la transforma. La individualidad se realiza por la identidad en el modo de la personalidad. Por lo mismo, la cultura juega un papel muy importante en la realización de la individualidad, porque le aporta los elementos identitarios que orientan la intencionalidad subjetiva enriqueciendo la personalidad. La identidad, por otra parte, no es expresión de unicidad de sentido, sino es principalmente diversidad de significados. Tiene, por decirlo así, un aspecto simbólico de mediación, porque, aunque la conciencia individual es propiamente diversa, tiene también rasgos de semejanza con los demás.

A este propósito es conveniente hacer una indicación del pensamiento de P. Ricoeur. Él distingue entre la identidad como *mismidad*, y la identidad como *ipseidad*. La identidad como *mismidad* supone la existencia de una sustancia, que pertenece a la esfera de lo objetual, de lo que está delante de nuestros ojos, de ser *el mismo* (*idem*). La identidad como *ipseidad* pertenece a la esfera del *Da-sein*, de la existencia auténtica, de ser *sí mismo* (*ipse*). La *ipseidad*, sin embargo, es una identidad, según dice el mismo Ricoeur, narrativa. Es el resultado de la unidad de una vida entera y es expresada por el *carácter*, como una constancia en las disposiciones y por una cierta fidelidad a sí mismo que se hace manifiesta en el mantenimiento de la *promesa*. La *promesa*, es decir, el mantenimiento de sí, y el *carácter*, son el espacio de la realización de la identidad narrativa, pero sin negar la identidad *idem* o mismidad, al contrario, la asume e integra:

> El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro puede contar con ella. Porque alguien cuenta conmigo soy responsable de mis acciones ante otro. El término responsabilidad asume las dos significaciones: contar con… ser responsable de… las reúne, añadiéndoles la idea de una respuesta a la pregunta ¿Dónde estás? Planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es ¡Heme aquí! Respuesta que dice el mantenimiento de sí. (Ricoeur, 2003: p. 168)

En este sentido, la identidad como ipseidad expresa un carácter analógico, en cuanto que no es únicamente mismidad, individualidad numérica, es también o, más bien, es principalmente relación con el otro, con la alteridad. Pero es una relación de proporción del sí mismo como otro, y del otro como sí mismo. Esto implica la afirmación de la identidad como mismidad, tal vez principalmente como "*el mismo*", pero en relación horizontal con otro que se realiza en el mismo nivel de mismidad. Y esto sólo es posible por la ipseidad, por saber-se *sí mismo* como otro, no totalmente el otro, porque se conserva la mismidad, pero con semejanza desde su ipseidad. La ipseidad, *sí mismo*, es analógica porque es proporcional entre las identidades como mismidad, como individualidades.

La identidad así entendida resulta entonces simbólico-icónica, porque mientras no anula la individualidad de la mismidad, la enriquece y permite la relación de las individualidades en una identidad más amplia, como ipseidad. En un entorno más general, la conformación de la identidad se establece, por supuesto, en términos de la individualidad del sujeto, pero también en los ámbitos de la colectividad, de la cultura. La llamada *occidentalización*, la convergencia cultural, y aún más, la *globalización*, son procesos que amenazan profundamente la constitución de la identidad. Y esto se debe principalmente a que los parámetros que constituyen el horizonte de sentido en la dirección del ejercicio práctico, son determinados, o bien, por la individualidad, o bien, por el contexto colectivo en el que se desenvuelve el individuo.

En torno a esta consideración, la noción de identidad cultural hace manifiesta una problemática en dos sentidos: de la relación entre individualidad y colectividad, entre identidad personal e identidad compartida; y de la relación entre la identidad compartida bajo ciertos parámetros generales con respecto a otros, es decir, de la relación entre culturas, que es lo propio del fenómeno migratorio.

En ambos casos de esta problemática, esto es, de la relación del individuo, con su identidad personal, con respecto a una identidad compartida, colectiva, se pueden considerar dos vertientes que se ordenan hacia un relativismo o hacia un universalismo cultural;

pero también hacia la aculturación o hacia una transculturación. A este respecto se han desarrollado algunas propuestas para enfrentar el problema de la homogeneización cultural occidentalizante: la interculturalidad y el multiculturalismo.

Se dice homogeneización porque se generalizan los criterios de significación de la realidad, estableciéndose en una generalidad que agota la individualidad y se impone como modelo único de la comprensión y de la vida práctica. La intencionalidad subjetiva se ordena y realiza en función de criterios de orden práctico en la vida colectiva.

Es la disolución del sujeto individual en el sujeto absoluto, es la pérdida de la identidad del individuo, absorbida en la identidad del absoluto. Y así, la identidad del absoluto, es la misma identidad del individuo. (Hegel, 1974: § 552)

En torno a la identidad cultural, problematizada por una realidad de diversidad, salen al paso algunas consecuencias, cuya consideración es de la mayor importancia. En primer lugar, en apego a la seguridad que deriva de la cultura propia, puede vislumbrarse un rechazo a las formas culturales ajenas, que se perciben como riesgo, creando una actitud de cerrazón y aislamiento; en segundo lugar, la identidad parece fragmentarse ante la adopción total y gratuita del conjunto de valores, perspectivas y determinaciones prácticas, de una cultura, como podría ser de la cultura occidental, pues la búsqueda de adaptación orienta la conciencia hacia la relativización instrumental de las dinámicas sociales y culturales. En ambos casos, la identidad cultural sufre una pérdida y una fragmentación y se extirpa algo de su singularidad.

En este contexto, puede entreverse un nuevo horizonte, en cuya realización pueden implicarse, tanto la apropiación y enriquecimiento de una cultura por otra, como un cierto desarraigo y hasta pérdida de los referentes culturales, pero sin disolverse, como parecía interesar a Malinowski; más aún, provoca un acto creativo de fenómenos de cultura, permaneciendo, sin embargo, una resistencia a la recepción. Y es que, al parecer, la singularidad cultural manifiesta una resistencia a su homologación, pero no absoluta-

mente, sino se desarrolla en un dinamismo de enriquecimiento y de pérdida.

En torno a la primera perspectiva, de aceptación total, es clara la referencia a la modernidad, la cual establece una propuesta de generalización y universalización del sujeto, sus hábitos, formas de vida y la consecuente imposición de una concepción única de realización práctica, individual y comunitaria; única forma cultural centrada en la identidad absoluta del sujeto y, por ello, identidad fundamental, tiránica y completamente restrictiva de la cultura, sus formas y valores por los que se expresa, ahogando al individuo en la pesadumbre de una identidad única. Esta pretensión de generar valores universales y absolutos de la individualidad, del sujeto, intenta desbordar y aprisionar la generalidad de los hombres bajo el mismo esquema globalizador, entendiendo que sólo con el reconocimiento de pertenencia a un grupo cultural se determina aquel horizonte de oportunidades para el desenvolvimiento de la propia personalidad. La formación de la conciencia de la identidad sustentada en el reconocimiento provoca el encarecimiento de formas culturales amplias y diversas, buscando el mejoramiento de la vida por aquella cultura que, en su horizonte de valor, construye y constituye los medios eficientes para la consecución de la buena vida. Y ello genera, a su vez, la aceptación de tales formas "universales" para conseguir un estado de bienestar deseado, perdiendo, con ello, la verdadera identidad, llegando incluso a la enajenación. Es, en apariencia, una ganancia, pero al ser absoluta, es también la total pérdida. Al ganar absolutamente las formas, esquemas y referentes culturales, se pierden las amplitudes y todo se reduce a un único y determinante ámbito de dominio cultural. Es, al parecer, llevar la enajenación al extremo.

Por otra parte, la identidad puede enriquecerse por la aceptación de nuevos esquemas de valor que dirijan las acciones humanas. Sin embargo, la propia individualidad resiste tal asimilación atendiendo a las condiciones que contextualmente le especifican. La identidad cultural resulta ser, en este caso, una mera proyección de los anhelos de conservación del sujeto como individuo. Éste

acepta su diversidad, pero perdiéndose en ella, cerrando lo individual de su identidad a nuevas formas culturales que lo enriquezcan. Se postula un sujeto, pues, débil, con una identidad y cultura débiles, pero sin más dirección y horizonte de realización que la mera circunstancialidad de su realidad. Y por ello, la identidad cultural se desvanece en la sola semejanza de acciones, pero sin sentido de colectividad, dejando de ser, por ello, verdadera cultura, pues relativiza la conciencia de individualidad, al grado de perder el sentido de convivencia, y, con ello, puede perderse incluso el sentido de humanidad.

La universalización cultural puede originar un extremo de aculturación, de pérdida de singularidad de la identidad en una identidad absoluta. Por su parte, el relativismo cultural tiene el riesgo de radicalizar la conformación de una identidad tan individual que se hace huidiza e insuficiente para conformar elementos de convergencia y de relación entre los mismos individuos. Como sea, la identidad cultural se nos abre como un problema que deriva en la constitución de esquemas políticos vinculantes por la sola relación negativa de sobrevivir al interés egoísta de mantener la existencia más allá de la relación entre los individuos, como lo hace notar, por ejemplo, un contexto migratorio.

Puede considerarse, por otra parte, una alternativa más. En efecto, una posibilidad de asumir una recuperación y revaloración de las directrices de conducta desde una apertura del y hacia el otro; una vinculación de participación compartida que implica un nuevo marco de comprensión y, por ello, una nueva racionalidad. *Apertura* entendida desde la persona, no como individuo puro y absoluto, sino como conciencia de la identidad propia en medio de una colectividad, dada sólo en un contexto cultural. *Identidad* que no exige cerrarse sobre sí misma como núcleo único de sentido; pero tampoco pretende perderse en la aceptación, incluso irracional, de otras directrices. Se trata de una identidad abierta y relacional, una *identidad simbólico-icónica*, que reconoce la alteridad como camino de construcción, que se relaciona con los demás, en diálogo con el otro, asumiendo su carácter analógico, proporcio-

nal. En efecto, una identidad simbólica puede englobar la identidad personal y colectiva, pues, permite la vinculación de la tradición colectiva con la innovación renovadora del sujeto individual, pero proporcionalmente, mediando entre el solo sujeto y la mera colectividad, atendiendo a la predominante diversidad de la identidad individual, pero sujetándola a la unidad de una identidad cultural, y ésta tomando sentido por aquélla, con lo que puede alcanzar una convivencia de valores culturales compartidos, un cierto modo de mestizaje.

Advierto lo anterior tomando como herramienta la *hermenéutica analógica*, pues la vida moral, práctica, del sujeto apunta a un carácter contextual y dialógico, ya que la identidad se realiza y enriquece en vinculación con el grupo cultural, con el otro, pero proporcionadamente. Esto es más claro cuando se advierte el hecho de que la identidad está en conexión con una hermenéutica del sí mismo, una hermenéutica del obrar mismo, que es analógico, según apunta Ricoeur. Es una autointerpretación del sentido del hombre, el cual se interpreta en función de estructuras de sentido; estructuras simbólicas que abren la interpretación desde sí mismo a los otros, tomándolos como nosotros, o asumiendo *a sí mismo* como *otro*. Así, pues, la identidad individual nos abre a otros sujetos y culturas, a una identidad cultural, pero simbólica, en tanto que la identidad también es analógica, del sí mismo como otro, o del otro como sí mismo, como pensaba Ricoeur.

La importancia de tal consideración radica en que, partiendo del carácter contextual del sujeto, la hermenéutica analógica puede hacer posible la conjunción del sujeto con el grupo cultural, abriendo el diálogo, el crecimiento y el enriquecimiento de la identidad, evitando, por un lado, la absolutización de los modelos culturales y, por otro, la fragmentación de la identidad cultural, en función de la radicalización de apego a las formas culturales históricas, pues mientras el obrar humano se desenvuelve en muchos modos, permanece el mismo como parte de una identidad mayor, pero integradora.

Lo anterior nos muestra el valor de una hermenéutica centrada en la analogía, que ayuda a plantear el curso de la constitución de una identidad cultural que, sin perder la diversidad de su singularidad, se abre al diálogo que permite una vinculación cultural más amplia que la pretendida por la interculturalidad, más cercana al constructivismo, o por el multiculturalismo, apuntando como lo hace Beuchot, a un *pluralismo.* Una hermenéutica analógica que, sustentada en la iconicidad de la identidad, proporcional con la alteridad, sujeta lo individual en lo universal, la identidad en el contexto de diversidad cultural, buscando una igualdad proporcional con predominio de la diferencia, propiciando un diálogo creativo, diálogo intercultural.

En un contexto de diversidad, la hermenéutica analógica permite determinar la iconicidad y lo simbólico de la identidad cultural como un punto común de encuentro en la pluralidad y diversidad culturales, atendiendo a la mediación de una racionalidad que asume al hombre como sujeto analógico, siempre diverso, pero dentro de ciertos límites.

5. Diálogo intercultural, derechos humanos y migración

Es justamente en este punto que se abre la perspectiva de la cultura a partir de una hermenéutica del sujeto y de su acción. Así, queda abierta la cuestión fundamental del sujeto como elemento principal de la construcción de la identidad cultural, pues de la consideración que se tenga del sujeto depende el establecimiento de aquellos criterios o pautas de valoración del mismo actuar, no rígidas y absolutas, sino, más bien, simbólicas y referenciales. De este modo, el sujeto se constituye en objeto de análisis y de interpretación, porque el actuar es, de suyo, diverso, y el sujeto, cambiante, pero no absolutamente diverso y perdedizo. (Trías, 2000, pp. 38-41)

Se plantea, por tanto, la narratividad de la acción del sujeto, pero sin dejar de ser éste ontológico; no es sólo una subjetividad contextuada desde fuera, pues se traduce en su realización relacional como lo más específico de sí, aunque teniendo en cuenta la relación con los demás, donde expresa la identidad de su subjetividad, sin perderse en ella, sin reducirse a ella. Es, sin embargo, una

identidad, que, sin ser violenta, no está fragmentada; y por ello, es una identidad simbólica. Como sujeto analógico afirma su realidad entre la identidad pura y unívoca, como quería la modernidad, y la diferencia pura y equívoca de la fragmentación, aunque es más cercano a la diferencia, que es en donde actúa y se realiza, en la diversidad de su mismo actuar. (Trías, 2000: p. 40)

Ello despertaría el interés por el diálogo y la búsqueda de cauces y cruces dialógicos, en la perspectiva de encaminar los pasos a la construcción de directrices de acción, como *valores* comunes y asequibles en medio de la diversidad de racionalidades y culturas, como expresión del carácter simbólico de tal identidad y marco orientador de las acciones humanas, que, sin ser arbitrarios, dirijan la diversidad de la identidad individual en dirección de la identidad colectiva; valores, cuyo seguimiento implica una conciencia más allá del solo consenso, una racionalidad práctica prudencial analógica, *phronética*, en sentido aristotélico, que permite distinguir e integrar lo propio en lo común, y lo común en función de lo propio; confrontando proporcionalmente el sujeto y la colectividad, el individuo y la cultura, y las culturas entre sí, resolviendo un pluralismo cultural analógico, dialógico; y evitando, con ello, tanto el particularismo relativista como el universalismo absoluto, el individualismo egoísta y el comunitarismo agobiante. Esto sugiere la atención a ciertos esquemas simbólicos que responden a estas exigencias. Un ejemplo de esquema simbólico de representación de una identidad cultural dialogante, es, sin duda, la religión constituida como representación incorporada, es decir, como realización corpórea, individual o colectiva, de una interpretación de una idea como verdad de fe. El fenómeno histórico de generación de costumbres religiosas en América Latina, como expresiones particulares de una misma verdad dogmática, es una guía importante de comprensión de esta realidad. En este sentido, por ejemplo, para orientar el desenvolvimiento de la migración en virtud del respeto a la identidad cultural, sería admisible procurar aspectos de política pública que promuevan y protejan ciertos esquemas simbólicos *mestizos* que permitan la realización de los migrantes sin poner en riesgo el legítimo interés por la conservación de aspec-

tos de identidad, pero en diálogo y convivencia con otros aspectos referenciales.

Pienso que la Hermenéutica analógica es un instrumento adecuado para la conformación de este sustento teórico que oriente una praxis dinámica de la historicidad de las identidades culturas. En efecto, a partir del llamado *giro lingüístico*, la filosofía del lenguaje tomó relevancia, y, con ella, la hermenéutica. Aceptamos que la hermenéutica analógica asume el quehacer filosófico propio de la dinámica contemporánea, pero recupera los aspectos esenciales del pensamiento clásico, al asumir como modelo orientador la analogía.

Aceptando con G. Vattimo, que la hermenéutica es la nueva *koiné* del pensamiento, y siguiendo, en buena medida, la filosofía de H. G. Gadamer y de P. Ricoeur, M. Beuchot asume la idea de que la hermenéutica es una vía de pensamiento que puede orientar la reflexión hacia cauces metafísicos, asunto problematizado por los pensadores más contemporáneos como M. Foucault (Foucault, 1988: pp. 295-303), pues, para Beuchot, "*la hermenéutica,* [...] *en cierta manera descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextuación después de una labor elucidatoria y hasta analítica*" (Beuchot, 2009: p. 14), y, dado que la contextuación está guiada por la analogía, hace aparecer una noción con sentido de unidad en medio de la diferencia. En efecto, en el panorama contemporáneo,

> Se requiere un modelo o paradigma analógico de interpretación. Una *analogia textus* (analogía del texto) nos lleva a la *analogia interpretationis* (analogía de la interpretación) y ésta a la *analogia entis* (analogía del ente), y por lo mismo, a la metafísica. El modelo hermenéutico analógico intentar dar un margen a la interpretación que no la cierre en lo unívoco, pero que tampoco la dispare a la fragmentación e incomunicabilidad de lo equívoco. Es un margen que se abre desde la analogía metafórica, pasando por la analogía de atribución o de principalidad, y por la analogía de proporcionalidad, hasta la mera analogía de desigualdad. [...] Es, en todo caso, una equivocidad sistemática y controlable. (Beuchot, 2009: p.111)

La hermenéutica analógica nos permite, por ejemplo, evidenciar la riqueza nocional de la comprensión clásica de *dignidad*. Un estudio hermenéutico guiado por la analogía como *phrónesis*, puede permitirnos una reflexión diferente respecto al derecho y a la persona, y plantearla como alternativa válida en el discurso contemporáneo.

En este sentido, podríamos admitir que el derecho subjetivo se funda en la *dignidad de la persona* (De la Torre, 2004: p. 69); pero la dignidad apunta igualmente a una consideración ontológica del ser de la persona y de su identidad, no de modo absoluto, pero tampoco de modo totalmente diverso, que no pueda notar la dignidad ni la diferencia de identidad de los demás; se apunta una consideración ontológica capaz de relación con los demás, lo cual implica semejanza, pero no identidad absoluta, sino analogía (Beuchot, 2004: pp. 76-78). El ser de la persona indica, si se nos permite la denominación, un sujeto que puede orientar moralmente su obrar sin perder su particular diversidad. (Foucault, 1999: p. 275 ss.)

Tal consideración hermenéutica de la identidad supone una ontología diferente (Beuchot, 2000a: pp. 125-131), que permita la convivencia de la mismidad y de la alteridad; una ontología, por así decirlo, analógica, pues la analogía se expresa como una identidad de la alteridad, según lo afirma Ricoeur (Ricoeur, 1997: p. 972). Gracias a la analogía es posible percibir en el sujeto una apertura sin pérdida de su individualidad, y así se manifiesta su acción analógica. De ahí que el mismo Ricoeur descubra el sujeto a manera de *sí mismo como otro* (Ricoeur, 2003: p. 331 ss.). Es el sujeto visto como sí mismo y como otro, o si se quiere, el sí mismo desde la otredad, que supone ya una ontología analógica del sujeto, y que intenta encontrar la identidad de la subjetividad, vinculando ética y ontología (Ricoeur, 2004: p. 271), pues el ser del sujeto se descubre analógico desde su realización práctica con y desde el otro; y permite, así, una relación entre identidad y diferencia en el mismo sujeto actuante como semejante, como sucede en entornos donde la identidad se pone en claro conflicto, como los fenómenos de movilidad migratoria.

Esto es posible por la analogía del sujeto, de su identidad; pero principalmente por la analogía de su obrar, en el que se distingue poder (potestad) y acción (dominio), la potencia y el acto. Pero no es la potencia absoluta de la modernidad, sino una potencia que conlleva una acción parcial, pues no está absolutamente determinada por un principio claro y distinto. (Conill, 1991: p. 282)

La reflexión filosófica sobre la interculturalidad y la inculturación puede enriquecerse por medio de una interpretación analógica. Intentaremos justificar ahora esta tesis con la ayuda de tres funciones de la hermenéutica analógica, enunciadas por el Dr. Mauricio Beuchot.

En primer lugar, la hermenéutica analógica integra sin confundir, reduce dicotomías sin que se mezclen en extremo. Y es que la hermenéutica analógica acerca los polos, la intencionalidad del lector y la intencionalidad del autor de un texto, por medio del contexto; aproxima ambas intencionalidades sin confundirlas, con un sentido de proporción, permitiendo así una comprensión, no absoluta, pero al menos suficiente para entablar un diálogo. Una hermenéutica analógica de las relaciones culturales, permite entonces el diálogo, más allá de la mera exigencia de respeto y tolerancia del multiculturalismo, que plantea la idea del reconocimiento desde la negatividad del otro, pero dejando de lado una la semejanza positiva entre los hombres, haciendo muy problemático el alcance de la solidaridad con sentido ético; y más allá de una transculturalidad exagerada, universalizante y homogeneizante, aniquiladora de las diferencias, como fue propia de la modernidad. El multiculturalismo admite el reconocimiento de la identidad de las culturas, pero no las pone en una relación que permita constitución de una identidad vinculante. La hermenéutica analógica nos ayuda a entender una interculturalidad en diálogo, que es un acto hermenéutico, pues en el diálogo, siguiendo a H.-G. Gadamer, se interpreta y se avanza creativamente, algo se gana y algo se pierde, algo se concede y algo de refuta, una identidad mestiza, analógica, que admita aspectos de diversas culturas generando respuestas congruentes y viables.

En otras palabras, la interculturalidad pensada desde la hermenéutica analógica nos hace notar su lingüísticidad, pues el diálogo implica una cercanía sintáctica, por la decodificación implicada en la comunicación; una cercanía semántica, por el interés de acercar los significados; y una cercanía pragmática, por el interés de comprensión de las intenciones significativas. El diálogo cultural, como un modo de interculturalidad, implica entonces una decodificación, una representación y una comprensión de los símbolos que sintetizan una visión del mundo, como complejo remisional, según lo propone Heidegger, pero *compartida*, no idéntica ni unívoca, porque el diálogo y las cercanías suponen la aceptación de una igualdad proporcional, de una semejanza, es decir, una cierta identidad, lo cual nos es dado por la analogía.

En esto encontramos la cercanía de la propuesta de interculturalidad derivada de la hermenéutica analógica, con la propuesta de interculturalidad consecuente con el pensamiento de una pragmática trascendental, propia de K.-O. Apel y Jurgen Habermas. En efecto, Apel y Habermas proponen pretensiones de validez de las acciones comunicativas: inteligibilidad, veracidad, verdad y corrección. Muy parecidas a los aspectos involucrados en el diálogo como acto hermenéutico: buscando como fin que algo se entienda (inteligibilidad), compartiendo elementos de significación sintáctica (corrección), semántica (verdad), y pragmática (veracidad). También tiene parecido en que entre el oyente y el hablante debe suponerse un reconocimiento mutuo, una igualdad. Sin embargo, para Habermas, la orientación de igualdad está propuesta en una comunidad ideal de comunicación, que funciona como ideal regulativo; mientras que, desde la hermenéutica analógica, el sentido de igualdad es dado por la realidad misma de la comunidad en la que se ha constituido un esquema de comprensión del mundo, una cultura. Esto es, la teoría de la acción comunicativa tiene una carga de idealismo, mientras la hermenéutica analógica refuerza un sentido de realismo.

En segundo lugar, la hermenéutica analógica tiene también la función de privilegiar lo diferente sin perder la semejanza. Es de-

cir, la hermenéutica analógica ayuda a integrar aspectos de la diferencia sin perder la identidad. Asumiendo esta función, la hermenéutica analógica resulta útil para justificar la identidad con un sentido de apertura, para afirmar que en las relaciones culturales es posible estar más allá de la enajenación cultural, donde hay mucho de pérdida, que puede ser incluso una pérdida total de la identidad, en la aceptación de una identidad diferente; y más allá de la aculturación, donde, por otra parte, no hay ninguna ganancia, porque la identidad se pone como en riesgo cuando se encuentra con una identidad diferente, y prefiere cerrarse completamente. Podemos entonces considerar, con ayuda de la hermenéutica analógica, una identidad cultural que, sin perder sentido de lo propio, puede integrar, adaptar y enriquecerse de elementos de otra cultura. Por eso, la hermenéutica analógica nos permite explicar una cierta identidad, como dice Beuchot, híbrida o mestiza. Y es que la analogía implica atender a aquello que está en medio de lo unívoco y de lo equívoco, participando de ambos. Más de lo diferente que de lo idéntico, pero sin perder una pretensión, un sentido de vinculación, lo que expresa el intento de encontrar la semejanza. Y es que la analogía admite las diferencias, pero las relaciona tomando en cuenta algún aspecto. De ahí que la identidad cultural se entienda como una identidad dialógica. Sería una identidad que se constituye desde la interculturalidad, y por lo mismo, que se enriquece de lo ajeno, sin perder totalmente lo propio. Una identidad guiada por el símbolo, que junta sin confundir. Por eso, la defensa de la identidad sin apertura, la interpretación de las culturas sin analogía, promueve más bien el conflicto, la oposición, el choque. Ese es el riesgo de los dogmatismos, de los fanatismos y de los nacionalismos exagerados.

Finalmente, para Beuchot la hermenéutica analógica permitirá interpretar correctamente el símbolo. Es muy interesante que el Dr. Beuchot señale la posibilidad de corrección en la interpretación. Decimos esto porque, siguiendo a Nietzsche y un tanto a Heidegger, se había generado la idea de que un interés hermenéutico se opone a un interés metafísico, por la apertura propia de

la hermenéutica y por la idea de que todo fundamento metafísico absolutiza el pensamiento y elimina la diversidad y la creatividad. Apoyado en la analogía, siguiendo especialmente a Aristóteles, en la analogía de atribución y otro tanto en la analogía de proporcionalidad, el Dr. Beuchot le permite a la hermenéutica tener un cierto criterio por el que se relacionan y aproximan las interpretaciones, con un sentido de jerarquía, lo que es propio de la analogía de atribución, pues admite un analogado principal, y con un sentido de semejanza proporcional en virtud de las diferencias propias, lo cual es propio de la analogía de proporcionalidad, donde no hay uno principal, sino se comparan distintas cosas por las relaciones que éstas guardan entre sí con un sentido de proporción. Pues bien, un elemento central de la cultura es el símbolo, es el signo en el que representamos la comprensión. El símbolo tiene, por supuesto, una carga muy importante de subjetividad, y parece, en principio, que al interpretar el símbolo es imposible alcanzar la comprensión completa de su contenido. Pero, si como propone el Dr. Beuchot, incluimos la analogía en la interpretación de los símbolos, aparece un cierto margen en la comprensión que de ellos podemos tener, por el que podríamos considerar una proximidad limitada, pero suficiente, para el diálogo, para afirmar una relación. Por eso, si decimos que la identidad es cultural, admitimos también que la identidad es simbólica; es el símbolo en el que nos representamos y nos reconocemos como un *sí mismo*, y es donde representamos al otro y en donde lo reconocemos como otro *sí mismo* también, como decía Ricoeur, al aludir que la identidad puede admitir un modo por el que alguien se reconoce *el mismo* (*Idem*), como cuando se mira al espejo, y un modo por el que alguien se experimenta a *sí mismo* (*Ipse*). De ahí, que la identidad *ipse* sea una identidad simbólica, por su carácter existencial. Por eso en la identidad nos interpretamos e intentamos interpretar al otro. Por supuesto, nunca será una interpretación que resulte en la comprensión completa del otro, ni de nosotros mismos, pero cuando admitimos la analogía, admitimos una semejanza, al menos de tomar al *sí mismo como otro*, y en virtud de esa semejanza hay un punto

de encuentro que permite la comunicación. Si bien no se consigue una comprensión absoluta y pura, tampoco renuncia totalmente a una cierta comprensión de lo ajeno. Habrá una comprensión mínima de los símbolos. Por tanto, se puede aprender de una cultura, de sus símbolos, pero al mismo tiempo se le puede criticar, en el sentido de que la aceptación, aún en el diálogo no es acrítica, y en una cultura la aceptación y adaptación de algunos elementos sigue algunos márgenes dados generalmente por una tradición.

La praxis cultural del mestizaje es, por ello, relacional y dialógica, en función de la relación y convivencia con los otros, cuya forma fundamental se da en el diálogo (Guerrero, 2005: pp.162-165). Diálogo como vida y como afirmación propia, con y desde la otredad, afirmada ya en un principio analógico de interpretación: la dignidad de la persona y de su identidad. Así, se postula también su narratividad, su equivocidad, pero sin dejar de ser ontológico y vinculatorio; no es sólo una subjetividad contextuada desde fuera, pues se traduce en su realización relacional como lo más específico de sí, de su identidad, aunque teniendo en cuenta la relación con los demás, donde expresa la identidad de su subjetividad, sin perderse en ella. Es, por lo mismo, una identidad analógica, y, por ende, no violenta. Como sujeto analógico afirma su realidad entre la identidad pura y unívoca de la modernidad, y la diferencia pura y equívoca de la fragmentación, aunque es más cercano a la diferencia, que es en donde actúa y se realiza, en la diversidad de su mismo actuar. (Guerrero, 2005: p. 84)

En el contexto actual de la diversidad cultural, en el cual se comprende culturalmente el fenómeno de migración, se pide un enfoque diferente de los derechos humanos, alternativo, si se quiere, entre un iusnaturalismo racionalista de corte liberal y un iuspositivismo agobiante, entre una noción de derechos meramente subjetivos y una noción de derechos objetivantes. Es necesario plantear una mediación que oriente esta exigencia de vincular deber y derecho de la identidad (Beuchot, 2000b: pp. 50-76) asumiendo una idea analógica de la dignidad y de la identidad misma, que permita atender a ciertos principios de la intencionalidad

como orientación de la libertad, para la consecución de un bien congruente con lo humano, esto es, con una orientación ética, aún en el contexto de diversidad cultural. Esto alcanza a configurar una dirección ética de los derechos humanos, es decir, anuncia a los derechos humanos como exigencia ética del obrar humano, individual y social, entre individuos y entre culturas. En otras palabras, vincular la pragmática y la ontología, pragmatizar la ontología, pero también ontologizar la pragmática, que haga aceptable la diversidad de las identidades particulares, pero vinculadas por referencias generalizadas, sin ser agobiantes.

En efecto, en el contexto actual en que en aras de la diversidad se demanda una subjetividad muy problemática de los derechos (Diemer, 1985: p.114), se hace conveniente plantear un esquema diferente de orientación de comprensión de la identidad, porque la validez ética de la diversidad de las prácticas culturales no pueden sostenerse en contraposición de la validez ética de los derechos humanos, por más que se privilegie la diferencia. Esta formulación puede contribuir a afirmar una aplicación de los derechos humanos, congruente con la realidad de la identidad de las personas en contextos de diversidad cultural, como el fenómeno de migración[1].

Conclusiones

Como reflexión final considero, en primer lugar, que el constante problema de la identidad cultural latinoamericana se ha desenvuelto bajo condiciones socio-políticas que la han problematizado. Son condiciones que pueden analizarse también en un contexto de diversidad cultural. En efecto, la existencia de diversos grupos indígenas, unida a la implicación política de reconocimiento de la realidad humana de los llamados naturales de América, por parte de la Corona Española del siglo xvi provocó una cierta mezcla racial, pero al mismo tiempo,

1 Así lo manifiesta la Declaración Universal de los Derechos Humanos: "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". Art. 1.

la generación de una nueva realidad cultural: el mestizaje. Es, pues, importante hacer una reflexión de lo que implica culturalmente, y en términos de identidad el mestizaje como realidad cultural latinoamericana, que asume la diversidad cultural, pero que pide una orientación de la relación entre las culturas que están en juego. De ahí que sea atinado considera una relación entre derechos humanos y diversidad cultural como mestizaje, lo cual exige tomar en cuenta un enfoque hermenéutico para su comprensión y discernimiento, con vistas a proveer un marco teórico consistente con la necesidad de mediación que supone, en principio, tal dicotomía conceptual. En efecto, entre la universalidad de los derechos humanos y la particularidad de la diversidad cultural, debemos considerar un herramental que permita tal relación. La hermenéutica analógica nos hace notar una posibilidad de relación ente lo universal y lo particular, en tal suerte que pueden convivir proporcionadamente.

En segundo lugar, un aspecto central de la condición humana, es la constitución de la identidad, personal y colectiva. Sin el ánimo de radicalizar la individualidad sobre la colectividad, o viceversa, las dinámicas culturales actuales confrontan el modelo de globalización a los esquemas de desarrollo de las culturas particulares. La identidad se pone en juego. Más aún, en el contexto de la migración, es la misma persona la que plantea tal choque, entre lo propio y lo ajeno, entre su presente y el cumplimiento de sus aspiraciones. Por lo mismo, una lectura hermenéutico-analógica de la identidad cultural permite también ampliar la comprensión para relacionar la identidad propia y la ajena sin obstrucción ni destrucción mutua, en un planteamiento simbólico de la identidad como referencia y orientación del dinamismo de enriquecimiento y permanencia de las identidades.

En tercer lugar, el discurso contemporáneo de los derechos humanos centra su atención en el aspecto fundamental de la dignidad de la persona. Sin embargo, no siempre se especifica le marco teórico que sostiene el contenido de tal noción. Esto resulta sumamente problemático, en la medida en que, si se tiene una noción demasiado rígida de la dignidad de la persona, puede excluir aspectos de la rea-

lización particular de la identidad cultural. Se necesita, entonces, una noción de dignidad que permita la inclusión de la diversidad de las identidades culturales, y conseguir, con ello, una mejor aplicación de la exigencia ética de los derechos humanos, aún en el contexto de las dinámicas pluriculturales, como lo es especialmente la migración. Con ello se podrá aspirar a plantear la identidad cultural latinoamericana como referencia importante de la formulación de un discurso de los derechos humanos que genere las políticas públicas adecuadas para su promoción y aplicación, en apego a la validez del supremo principio del bien de la persona.

Referencias bibliográficas

Álvarez Colín, L. (2000). *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*. Torres Asociados.

Aristóteles. (2000). *Ética nicomáquea*. Gredos.

Bauman, Z. (2005). *Ética posmoderna*. Siglo XXI.

Beuchot, M. (2000a). *Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación* (2.ª ed.). Ítaca; unam.

Beuchot, M. (2000b). *Derechos humanos y naturaleza humana*. unam.

Beuchot, M. (2004). *Antropología filosófica: Hacia un personalismo analógico-icónico*. Fundación Emmanuel Mounier; imdosoc.

Beuchot, M. (2009). *Tratado de hermenéutica analógica* (4.ª ed.). Ítaca; FFyL; UNAM.

Conill, J. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Tecnos.

De Hipona, A. (1993). *Obras completas: Vol. 14. De civitate Dei*. Biblioteca de Autores Cristianos.

De la Torre, J. A. (2004). *Hermenéutica analógica, derecho y derechos humanos*. Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Diemer, A. (1985). *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos desde una perspectiva europea*. Serbal; unesco.

Foucault, M. (1988). *Las palabras y las cosas*. Siglo xxi.

Foucault, M. (1999). *La hermenéutica del sujeto*. Paidós.

García Ruiz, E. (1993). *Filosofía y derechos humanos*. Siglo xxi.

García Ruiz, E. (2005). Hermenéutica de sí mismo y ética: Hacia una teoría del sujeto a partir de Ricoeur. *Teoría*, *16*, 121–135.

Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
Guerrero, A. L., & García G., D. E. (Coords.). (2005). *Hermenéutica analógica y género*. Torres Asociados.
Hegel, G. W. F. (1974). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Juan Pablos Editor.
Hobbes, T. (1979). *Leviatán*. Nacional.
Locke, J. (1994). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Altaya.
Lutero, M. (1961). *Sermón: La rectitud divina y humana*. Garden City.
Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Herder.
Nussbaum, M. (2010). *Libertad de conciencia: Contra los fanatismos*. Tusquets.
Piaget, J. (1995). *El estructuralismo*. Publicaciones Cruz O.
Platón. (2000). *República*. Gredos.
Rawls, J. (1998). El derecho de gentes. En S. Shute & S. Hurley (Eds.), *De los derechos humanos* (pp. 51–75). Trotta.
Reding, S. (1999). *Antropología y analogía*. Ediciones Taller Abierto.
Ricoeur, P. (1997). *Tiempo y narración* (Vol. 3). Siglo xxi.
Ricoeur, P. (2003). *Sí mismo como otro*. Siglo xxi.
Ricoeur, P. (2004). *Del texto a la acción*. FCE.
Rorty, R. (1998). Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad. En S. Shute & S. Hurley (Eds.), *De los derechos humanos*. Trotta.
Rousseau, J. J. (1998). *El contrato social o Principios de derecho político*. Tecnos.
Ruiz de Santiago, J. (2003). *Dignidad de la persona y derechos humanos*. imdosoc.
Trías, E. (2000). *Ética y condición humana*. Península.
Villegas, A. (Comp.). (1994). *Democracia y derechos humanos*. Porrúa; unam.
Wittgenstein, L. (1953). *Tractatus logico-philosophicus.* Alianza.

CAPÍTULO 7

DEBATES ÉTICO-ONTOLÓGICOS EN EL MARCO DE LA MODERNIDAD: APORTACIONES DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Joel Hernández Otáñez[1]

Resumen

La modernidad y el fundamento ontológico-metafísico se presentan hoy en día como opuestos. En la filosofía de Beuchot, hay una crítica a la modernidad y una propuesta explícita ontológico-metafísico. Entendiendo que crítica no es sinónimo de rechazo absoluto, sino de una

1 Adscrito al Colegio de Ciencias y Humanidades, plantel Naucalpan. Licenciado, maestro y doctor en Filosofía por la UNAM. Profesor de Tiempo Completo Titular "C" Definitivo, en las asignaturas de Filosofía I y II. Obtuvo la distinción Cátedra Especial Maestro Eduardo Blanquel Franco, 2013. Realizó una estancia de investigación en el Instituto de Investigaciones Estéticas de la unam (2015-2017). Ha participado con diversos artículos en revistas especializadas y es autor del libro *Estética desde la interioridad. El pensamiento de san Agustín como inspiración en la iconografía del Antiguo Convento agustino de Querétaro,* CCH/unam, 2019.

interpretación que da pone de manifiesto las contradicciones o fallas de los fenómenos estudiados, nuestra tarea será realizar un ensayo que explore estos temas. Plantearemos cómo la hermenéutica analógica fundamenta la relación entre ética y ontología, y señalaremos, además, ciertos equívocos a lo que se ha llamado modernidad.

Palabras clave: Hermenéutica analógica, modernidad, ética.

Abstract

Modernity and ontological-metaphysical foundations are, nowadays, opposites. In Beuchot's philosophy there is an implicit criticism of the first and an explicit proposal of the second. Knowing that criticism is not synonymous with outright rejection, but with an interpretation that accounts for the contradictions or flaws of the phenomena studied, our task will be to conduct an essay that ventures into these topics. We will consider how analogical hermeneutics bases the relationship between ethics and ontology, also pointing out certain misunderstandings of the so-called modernity.

Keywords: Analogical Hermeneutics, Modernity, Ethics

Introducción

Uno de los debates actuales en el terreno filosófico, a propósito de la modernidad, es deliberar sobre la importancia que implican los fundamentos o sustentos originarios de la condición humana. Es decir, plantear la relevancia no sólo de una ontología general, sino de una metafísica que dé garante, entre otros, a la ética. Esto nunca entendido como subordinación o coacción a la libertad humana, sino como certeza primigenia. Se trata de la convicción de que la realidad no es únicamente la espontaneidad implementada por las personas; ni siquiera la estructura que rige una época o lugar. Mucho menos cuando se maniobran en menoscabo del ser humano o, igualmente deleznable, se avalan en lo meramente circunstancial o accidental.

En sociedades actuales, donde imperan visiones nihilistas, relativistas o, incluso, las que se piensan hegemónicas bajo el principio de que proponer o imponer es validar de por sí, se van propiciando posturas equivocistas y univocistas, en detrimento de los propios individuos. Una revisión de la ontología humana (a propósito de los riesgos de la desontologización) es, precisamente, una de las inquietudes teóricas de la hermenéutica analógica. Los vínculos entre metafísica, ontología y ética –que parecerían para ciertas miradas ya rebasados–, emergen con una nueva urgencia en la época actual. Incluso, considerando que el desdén a la reflexión de los principios primeros es, o pueden ser, resabio que la "autosuficiencia moderna" ha acuñado. En este contexto, una interpretación analógica que sustente, a su vez, una ética también analógica, resulta prioritaria.

La modernidad y el interés por un fundamento ontológico-metafísico se muestran, hoy en día como opuestos. En la filosofía de Beuchot hay una crítica implícita hacia la modernidad y una propuesta explícita a favor del fundamento ontológico-metafísico. Sabemos que crítica no es sinónimo de rechazo absoluto, sino de una interpretación que dé cuenta de las contradicciones o fallas de los fenómenos estudiados. Nuestra tarea será realizar un ensayo que aborde estos temas, mostrando cómo la hermenéutica analógica fundamenta la relación entre ética y ontología, señalando ciertos equívocos de la denominada modernidad.

Partiremos de una visión general de lo que pensamos subyace en las sociedades modernas, siguiendo las precisiones filosóficas de Mauricio Beuchot. Esta visión, si bien periférica, posibilitará no sólo alertar algunas crisis que actualmente resentimos, sino señalar las contribuciones de la hermenéutica analógica para mitigar aquello que producimos y nos daña. Precisamente la segunda parte de nuestro trabajo consistirá en definir algunas ideas hermenéutico-analógicas que se muestran como vías para revertir las afecciones actuales. Así, por ejemplo, hablaremos de la necesidad urgente de no abandonar la ontología y, con ello, entender la importancia de la ética analógica, ambas implícitas en la naturaleza simbólica de lo humano y de lo que se sedimenta en el mundo.

El objetivo es explorar sobre la filosofía de Beuchot con el fin de subrayar la relevancia conceptual en la actualidad y, por ende, ponderar sus alcances. Una exigencia hermenéutica es, entre otras cosas, priorizar los intereses por un mundo estable y justo, lo que requiere recuperar referentes esenciales de lo humano, muchos de ellos soterrados por prácticas enajenantes en lo social y lo individual.

1. Panorámica general

Un primer elemento que queremos señalar es que la ontología, en la teoría de Beuchot, se plantea desde dos niveles: la que corresponde al quehacer hermenéutico y la que se ubica en el marco de lo fáctico. Ambas dimensiones se complementan y refuerzan mutuamente. La teoría hermenéutico-analógica reconoce la relevancia ontológica en su proceder porque la presupone en el mundo. Quienes plantean lo contrario, conciben que la filosofía podría prescindir de la ontología como basamento, porque parece no cobrar relevancia en lo que constatamos. El acontecer humano supone bastarse en su propio devenir. El cuestionamiento en el fundamento (la condición de posibilidad de la propia naturaleza humana), parece no importar. Sin embargo, como abordaremos en este texto, dicho desarraigo afecta las indagaciones interpretativas de la realidad, es decir, impacta conceptualmente. Hace que los fenómenos sociales se remitan a sí mismos; con el riesgo de una circularidad viciosa. Circularidad que puede dejar a la intemperie a las personas, es decir, desarraigadas de un sentido existencial: sumergidas en lo productivo, pero distantes de lo explicativo. Así, el descrédito a toda ontología fundante recrudece el sentir, el pensar y el actuar. Afirma Beuchot en el *Tratado de hermenéutica analógica*:

> En la actualidad se ha dado un proceso de des-ontologización de la hermenéutica. Se le ha querido desvincular de toda fundamentación ontológica o metafísica dado que se proclama la ausencia de fundamentos y un relativismo muy extremo. Por eso es necesario recuperar para la hermenéutica su relación con la ontología. (2015: p. 99)

Negar o ignorar estos fundamentos produce riesgos. O bien se considera que son improcedentes, innecesarios o inviables, o simplemente se afirma que no existen. Esto lleva a aceptar, casi resignadamente, una inconsistencia originaria o, bien, atribuirle al propio ser humano la enmienda de dar soporte. Así, por ejemplo, a falta de un basamento ontológico (carencia tendiente a un relativismo), se puede recurrir intempestivamente al sujeto como preceptor de los cimientos de la realidad[2]. Esto giro no estaría mal si el esfuerzo por situar y sostener estos fundamentos no fuera tan inestable o entraran en crisis (como parece anunciarlo la propia modernidad). El equivocismo de que cada uno opte por su fundamento, podría provocar el univocismo donde unos pocos decidieran el qué de las cosas; generándose un vaivén de extremos. excesos desatentos o negadores del equilibrio. Extremos que Beuchot nos alerta a lo largo de su obra.

Podemos preguntar qué de las sociedades actuales es centro de crítica o de reajuste por parte de la filosofía hermenéutica, es decir, qué de la vida moderna tiene la urgencia de interpretación analógica. La respuesta no es tan compleja si observamos los hechos contemporáneos. Pensemos en las crisis políticas y morales resultantes o promotoras de, por ejemplo, migraciones forzadas, exclusiones, individualismos, fundamentalismos, racismos, guerras, entre otros. Todos estos problemas, a diferencia de otras épocas, son de carácter vertiginoso y global. Si bien estos eventos obligan a la filosofía en conjunto a reflexionar; corresponde a la hermenéutica analógica un señalamiento de las desproporciones del hacer y del pensar social, es decir, advertir los equivocismos y los univocismos en los que se puede incurrir. Y aunque cada dificultad social, moral y política, implica un análisis por separado, es también obligación filosófica teorizar lo general y lo extensivo.

2 Esta idea es acorde a la que asume Gianni Vattimo mediante la *ontología débil* u *ontología hermenéutica* que, en palabras de Beuchot, "se trata de una ontología que vive más del lado del lenguaje y de la temporalidad, de la historia, que del ser y de la atemporalidad del eterno presente; por eso se trata de una ontología hermenéutica" (2015, p.104). Siendo esta última distinta a la hermenéutica ontológica de Beuchot que, como veremos, se vincula a la ética y no se desdice de la metafísica.

Crisis y teoría coexisten. Las violencias y las injusticias se propagan; incluso, antecediendo a los saberes y a las conceptualizaciones. De allí que la filosofía de Beuchot también implica deliberar lo cruento, no ajeno a sus impactos. Desafío interpretativo frente a lo adverso; con la virtud incisiva de que esclarecer lo es, respecto a sí, el prójimo y, por ende, los fenómenos circundantes. Lo propio, lo compartido y lo adyacente, son tarea hermenéutica. Además, porque la teoría de Beuchot asume que la realidad es también el mundo de la experiencia, de las tradiciones y de las culturas (Beuchot, 2015: p. 109). Contextos susceptibles de comprensión y transformación.

Beuchot, siguiendo la hermenéutica simbólica de Ortíz-Osés, reconoce que las culturas perfilan a quienes pertenecen a ellas. (Cf. Beuchot, 2011, pp. 33-45) El universo cultural amalgama tradiciones que moldean y perfilan a las personas. Éstas logran dibujarse desde los cimientos colectivos y, por supuesto, a partir de sus singularidades, decisiones y cauces de vida. La identidad comunitaria, la de pueblos y naciones, impulsa la identidad de cada persona otorgándoles rasgos específicos y compartidos. Las identidades, tanto colectivas como individuales, se revelan cada una en dos vías o, mejor dicho, se hacen doble: ontológica y simbólica (Cf. Beuchot, 2011). Ontológica, porque hay una pertenencia al ser que se exalta o remarca en el análisis de la realidad y de lo humano en específico. Simbólica, porque repliega y despliega al unísono cruces personales, sociales, religiosos, morales, entretejiendo lo simbólico-cultural (Cf. Beuchot, 2011). Mitos, ritos, arte, imaginación, creatividad, lenguajes y hablas, dan figura a un complejo de signos analógicos (Cf. Beuchot, 2011). Todos ellos característicos del arraigo en el mundo. Así, el distintivo simbólico es también resultante de la nitidez ontológica. Ser y hacer se anuncian indisolubles.

El apego cultural no está exento de artificios y de amarguras; mucho menos en la época actual, pues … "la identidad amenaza con perderse" (p. 37). Si hoy en día la disolución de las identidades predomina, haciendo que lo simbólico se opaque y lo ontológico se ignore, entonces, el proceder humano se vuelve contra sí mismo. El achatamiento y el desarraigo dictan su sentencia. Afirma

Beuchot al respecto: "Si se pierde la identidad, sobre todo la identidad cultural, la identidad simbólica, que es una identidad hermenéutica, se disuelve todo en la globalización, que todo lo devora y lo destruye" (p.37). La diversidad y entrecruzamiento de identidades caen en crisis por el empecinamiento moderno de globalizarlo todo. La propia condición interpretativa, que se desprende de la peculiaridad simbólica del ser humano, se colapsa. La univocidad globalizadora, que reúne y uniforma por doquier, silencia las capacidades hermenéuticas. Si bien es cierto que ahora se insiste en la afirmación o empoderamiento de identidades y de diversidades, no podemos negar que ese esfuerzo es también cuesta arriba respecto a lo global y lo unilateral.

La teoría de Beuchot no sólo diagnostica el trance, sino que también ofrece recursos filosóficos necesarios para hacerle enfrentarlo. En ese sentido, lo que afecta a la capacidad interpretativa, simbólica e identitaria, se puede contrarrestar con aportaciones de la propia hermenéutica analógica. Esto reitera dos elementos que ya habíamos referido con antelación. El primero, que la teoría de Beuchot es práctica (praxis) y, además, que lo que afecta a lo humano, puede revertirse desde el distintivo de interpretar.

La interpretación, según Beuchot, –y como veremos más adelante–, ontológico-analógica y ética-analógica. No se trata, claro está, de un formulario que se aplique *ipso facto*. La hermenéutica analógica no procede bajo los dictados de lo que precisamente nos ha colapsado: la inmediatez. La deliberación interpretativa que identifica los extremos dañinos, es decir, lo unívoco y lo equívoco, no opera como paliativo o fórmula rápida. Sin hacer menoscabo de la urgencia de revertir lo que nos afecta, el proceder tiene la cautela y la prudencia de trabajar comprendiendo. Para ello debemos seguir identificando aquello que malogra la plenitud humana, específicamente los univocismos y los equivocismos, que son replicados con mayor celeridad y holgura en las sociedades modernas.

Una de las características de la modernidad, como apunta el también hermeneuta contemporáneo Jean Grondin (2017), es la tendencia a convertir todo en sistema. Esto tiende a la sujeción

exacerbada. Las relaciones y los dinamismos operantes, –que imperan sobre las singularidades–, generan una eficacia en detrimento de otras potencialidades humanas. Sucumbimos ante su realidad formal y vertiginosa[3]. La hegemonía del sistema o la propia idea de que es ineludible, se anteponen. Avanzan en oposición de una vida libre y contemplativa[4]. En la operatividad, el individuo se muestra activo pero irreflexivo. Diligente pero carente de una mirada más vasta. Puntual en la ejecución, aunque cansado de no percibir los móviles de su cotidianidad. Urgido y desfallecido a la vez. O como plantea el filósofo canadiense: "ese mega-sujeto-moderno –autor de su mundo– está más bien muerto" (p. 44). Muerte que irrumpe como hecho o como signo de que las cosas no van bien. Características de "un mundo construido, estructurado, estratificado o investido de un "código", aleatorio y contingente en la medida en que es "sobreañadido" a las cosas según la contingencia de los 'sistemas simbólicos'" (p. 44). Sistemas simbólicos o, mejor dicho, sígnicos, cuya indicación es la unilateralidad acelerada. Codificación casi siempre opuesta a una interpretación explicativa y crítica; prevaleciendo la parte desvirtuada o enajenada del símbolo; porque:

> Además, el símbolo tiene dos caras, una de ícono y otra de ídolo, según lo cual, lo icónico es una cara buena, amable, mientras que su cara idólica o idolátrica es la cara mala, perversa, que confunde y pierde, extravía. Por eso hay que supeditar la simbolicidad del hombre a una

3 Esto no sólo ocurre con los mecanismos sociales, sino con las propias teorías cerradas en los nominalismos. Afirma Grondin -a propósito de la filosofía de Beuchot que también se distancia de estos últimos-: "Esa es la línea que ha conducido a la hermenéutica antirrealista, la cual combate Mauricio Beuchot con tanta vehemencia y precisión. Creo, con el famoso hermeneuta mexicano, que la hermenéutica debe luchar contra este nominalismo, ya que la hermenéutica siempre se ha presentado como una sensibilidad hacia las cosas mismas y su significado" (2018, p. 30).

4 El imperio de la operatividad debilita a la inteligencia contemplativa, prudente y creativa, que Beuchot llama o identifica como "inteligencia poética". Ésta capta intuitivamente senderos de la realidad que pasan desapercibidos para el que vive en la instrumentalidad. Plantea Beuchot en su texto *Ontología y poesía en el cruce de la hermenéutica y la analogía*: "La inteligencia poética, según lo hemos anotado, tiene su propio estatus de intuición rica de la realidad, buscando en ella ese aspecto del Ser que es la belleza" (2013, p. 162).

> interpretación regida por la analogía. Sobre todo, es la analogía la que me hace descubrir al hombre como mi prójimo y mi semejante. El otro es mi análogo". (Beuchot, 2011: p.75)

El prójimo, el próximo, el análogo, se pierde. Ahora el ídolo se vuelve figura principal. Lo que podría ser enajenación episódica de unos cuantos, se vuelve hábito de devoción. Ya no es la falla en la que incurrimos (atribuyendo falsedades o cualidades desmedidas a sujetos, objetos o sucesos), sino el proceder normalizado. El ídolo es una localización siempre en amplitud. Invierte el sentido de la realidad para precisamente confundirnos. Es el núcleo donde pervive la univocidad y la equivocidad. Hace unilateral las miradas, las conciencias y las aspiraciones. Obliga una misma perspectiva o concepción. Pero al tiempo produce la ambigüedad equivocista del idólatra, es decir, la manía de fanatizarse sin más. Sintomática y repetitiva se dirige aquí, allá o acullá. El ídolo por el ídolo es lo que importa para el idólatra. Es lo sobrepuesto hegemonizado. Individuos, comunidades, sociedades enteras, reproducen sus artificios. Inclinados unánime y unilateralmente hacia una misma figura o, igualmente enajenante, volcados en la dispersión supersticiosa, los sujetos y sociedades actuales se alejan del equilibrio interpretativo. Virtud hermenéutica que debe retomarse para una mínima sensatez existencial. No olvidemos que los extremos dislocan los temples conceptuales y prácticos; convocan, entre otros elementos, a esta superchería de escaparate. Univocismos y equivocismos se afianzan como inclinaciones. Tendencias portadoras de enajenación. Recordemos que:

> La postura univocista de la interpretación única está negando de hecho la hermenéutica, porque esta última sólo puede darse y operar cuando hay múltiple sentido, polisemia, y esa postura en el fondo sostiene que no hay polisemia posible, diversidad de sentidos, sino que todo se resuelve en una sola interpretación [...] (Beuchot, 2015: p.39)

Todo se sitúa en el mismo punto con exactas maneras. Acercamiento cerrado a una sola lectura. Única perspectiva e idéntica inclinación. Y:

> Por otro lado, la postura equivocista de la interpretación infinita o indefinida acaba también por destruir la hermenéutica. Todas las interpretaciones (o casi todas) son válidas, al infinito o, por lo menos, no se puede decidir cuál de dos interpretaciones rivales es la correcta, con lo cual la polisemia se vuelve irreductibles, sin posibilidad de comprensión". (Beuchot, 2015: p. 39)

O la superioridad de lo cosificado que se impone por igual a todas y todos o, su extremo también peligroso, la hegemonía de la subjetividad que decide, artificial y arbitrariamente, el sentido de la realidad bajo su dictamen; ambas padecen la falta de interpretación analógica. "Así, vemos que los extremos se tocan" (p. 43). Pero, además, lo dicho por el ídolo se puede sintetizar en que… "antes bien detiene y hasta impide el paso al significado mismo" (Beuchot, 2011: p. 110). Que el significado fidedigno (o sus plausibles variantes) esté impedido, supone, en primera, que éste existe y que debería estar abierto a la interpretación (dado que significar es abrir sentidos). En segunda, que es suplantado por significados artificiosos, es decir, que desvían la visión crítica por la aprobación alienada. En tercera, que la ausencia de una agudeza hermenéutica prudencial aviva, sin duda, extremos simplificadores o relativistas; produciendo atmósferas cuya normalización se reitera en y por los comportamientos. Si el binomio ídolo-idolatría se intensifica mutuamente, entonces, parece no desmentirse nunca. Significados sobrepuestos y falsos horizontes predominan como ciertos. Reproduciéndose en la autocomplacencia apilan adaptaciones del mundo que –digámoslo así–, nunca son el mundo.

Romper el círculo vicioso es tarea interpretativa y analógica. Dilucidar señalando los extremos, es convicción. Empero, la filosofía analógica, al esforzarse en sus críticas desmintiendo conjeturas serviciales o cómplices, también está cercada por los acontecimientos arteros. Uno de ellos es, sin duda, el descrédito, es decir,

suponer que filosofar o interpretar analógicamente responde a ánimos voluntariosos pero ingenuos. Incluso, que la contundencia de las formas de vida social actuales evidenciaría, sin miramiento alguno, a este quehacer intelectual como simplemente quimérico o, a lo más, ornamento docto. Si bien, disminuir el saber filosófico por las propias estructuras sociales y políticas no es una novedad; es nodal exponer toda vez que ocurre.[5]

Sin embargo, en la hermenéutica analógica la teoría es práctica. Demostrar es, sin duda, contrarrestar e incidir. En una realidad donde los discursos simplificados imperan como concepciones del mundo, es menester interpretar. En escenarios donde –por ejemplo–, la imagen virtual, por ser tal, tiene autoridad sobre los contenidos que difunde, es importante argumentar. En circunstancias donde los episodios políticos parecen desatender las necesidades y las condiciones de injusticia social e, incluso, donde la redefinición de identidades también enfrenta las hegemonías de mercados, mercancías, consumos, estereotipos y demagogias, la contribución teórica es esencial. Siempre se requiere de la exploración y aportación –en este caso hermenéutico-analógica–, para transformar entornos y pensamientos. En estos contextos globales, acelerados y acinados de información simplificada, el quehacer interpretativo es tarea impostergable. Si los sistemas sociales, políticos e, incluso, culturales, producen un daño contra sí, es crucial intentar un viraje desde la reflexión analógica. Cuestionar algunos de sus móviles es encomienda filosófica. Y en particular la hermenéutica de Beuchot nos conmina a recapacitar sobre la prioridad de interpretar el mundo y, además, hacerlo bajo la égida de la proporcionalidad. "Con ello podremos resistir a ese nuevo colonialismo que es la globalización" (p. 37). Globalización que oprime porque asienta sus criterios económicos, comerciales e ideológicos como basa o ci-

5 El ejemplo por antonomasia respecto al descrédito a la filosofía está claramente expuesto por Platón en la *Apología*, donde Sócrates (o el saber mismo), es acusado por quienes tienen el poder de llevar a juicio al que argumenta o sustenta ideas esclarecedoras de la realidad. "Los que han sembrado estos falsos rumores son mis más peligrosos acusadores, prestándoles oídos, llegan los demás a persuadirse que los hombres que se consagran a tales indagaciones no creen en la existencia de los dioses" (Platón, 2000: p. 15).

miento; desfavoreciendo los planteamientos sobre la vida y el ser humano donde, sin duda, cobra premura la ontología y la ética –digámoslo aquí–, hermenéutico-analógicas.

2. Aportaciones de la hermenéutica analógica ante el desafío de la modernidad

Lo universal no es lo global. La universalidad es afín al proceder hermenéutico analógico porque, como veremos, supone la relación de la parte al todo. Entrelazamiento que logra evidenciarse especialmente en el esfuerzo interpretativo. Allí, lo humano se constata no aislado del Ser, sino perteneciente. En contraposición, la globalización se extiende por doquier; pero carece de una vinculación porque arremete sin el convencimiento o claridad interpretativa de quien es afectado. Si bien parecería ocioso comparar la dimensión ontológica o metafísica de la realidad, con un constructo político-económico propio de la modernidad, a la postre el encubrimiento del primero por las dinámicas que hoy en día produce el segundo hace, sin duda, que el replanteamiento sobre qué mundo concebimos, vivimos y consentimos, sea urgente de analizar.

La ontología es un arraigo, es un llamado a recuperar nuestra relación con lo que nos trasciende y acoge: el ser. En la actualidad –como hemos señalado con antelación–, estas ideas de índole metafísico parecen imprácticas e improcedentes; empero, ante los síntomas y padecimientos de lo actual y, ante la necesidad de no dejar nunca de lado –en palabras de Beuchot–, nuestra condición icónico-metonímica que es constitutiva de nuestra naturaleza (2004), se hace doblemente decisivo hablar de la universalización en oposición a lo global. Metonimia es contigüidad; supone no sólo que el discurso sino el carácter ontológico del ser humano se comunica y pertenece al todo. De allí la universalidad nos competa anunciándonos que lo social y lo existencial no son mero constructo sino arraigo. "La hermenéutica se mueve en la tensión entre lo parcial y lo total, entre lo individual y lo universal" (p. 109). Así, pues, la tarea es interpretativa porque descifra (en la medida en que vislumbra), una realidad originaria o que antecede –por ejemplo–, a las

estructuras sociales que no siempre entienden o atienden la parte oriunda de lo humano (como lo mencionado acerca de la modernidad y la globalización). Así, la hermenéutica analógica apunta a la metafísica, al saber del principio o fundamento, pues:

> La hermenéutica tiene como problema la intelección, la comprensión. Pero ésta requiere entenderse a sí misma y preguntar por sus condiciones de posibilidad […] La hermenéutica exige un fundamento metafísico a pesar de que se ha querido negar el acceso a la metafísica desde la hermenéutica. (Beuchot, 2015: p. 109)

La hermenéutica analógica habla de un fundamento metafísico; sin que necesariamente lo señale como si se tratase un "piso firme" en el que hay que instalarse. Empero, lo concibe como certeza primera. Basamento cuya "solidez" consiste en su manifestación simbólica, es decir, insinuante y proclive a incentivar la interpretación prudente e intuitiva. Siguiendo a Emerich Coreth, Beuchot comparte la idea de que no se trata de una magnitud objetiva, tangible o singular, sino de un horizonte abierto (2015). En ese tenor, el filósofo mexicano supone que lo metafísico es accesible a lo humano bajo mediaciones interpretativas que implican lo social, lo cultural, lo discursivo, lo artístico, lo religioso, entre otros. Preeminencia metafísica que recae en la persona misma, alistada o atenta en descifrar –lo que el propio Aristóteles ya había advertido y que Beuchot reitera en su filosofía–, las diversas o muchas maneras en que se dice el ser (2015). Manifestaciones que no logran culminar con la claridad deseada porque el propio ser humano actúa traicionando y traicionándose. A veces reafirmando el fundamento primero; otras, opacándolo con ideas o prácticas tergiversadas que disminuyen la relevancia de, por ejemplo, lo justo, lo bello, lo bueno, etc. Embrollos, errores o alevosías que, sin duda, tienden a la univocidad y a la equivocidad. Intrincamientos en perjuicio de las personas y, como consecuencia, en menoscabo del interés respecto al fundamento primero.

Hay quienes ven en la metafísica un error histórico, una violencia o una idea casi desfallecida (Adorno, Nietzsche y Vattimo res-

pectivamente). La refieren difusa, olvidada, violenta, totalitaria y, por eso mismo, improcedente. Empero, debemos –con Beuchot–, distanciarnos de estas posturas que parecen no distinguir los principios de los modos (2015). Incluso, los principios de las derivaciones conceptuales que personas y comunidades deciden de ellas.

> Pero eso es no diferenciar la teoría respecto a su utilización por parte del hombre [...]. Asimismo, al decir que la metafísica hace violencia al universalizar porque se borran las diferencias, aquí se está incurriendo en lo mismo que se critica, y se hace violencia al borrar las diferencias de las varias metafísicas y al no distinguir entre una teoría y su utilización en la práctica. Hay que evitar todas esas falacias. (p. 105)

Y hay que evitarlas precisamente argumentando. Tal es la postura que la hermenéutica analógica deja ver al sustentar, en distintas obras, la vital ligadura entre lo metafísico y lo ético. Entre el pensar y el proceder.[6] En el sentido estricto, Beuchot asume lo opuesto de quienes critican y ven en la metafísica rasgos de violencia. La hermenéutica analógica es una hermenéutica ontológica. Diferente a la ontología hermenéutica de Vattimo que está más ubicada en la temporalidad, en el suceso histórico, en el lenguaje y en los discursos (2015). Para el autor mexicano el fundamento no sólo es imprescindible, sino asequible desde la interpretación que, por cierto, también distingue a la condición ontológica del ser humano. Mediación interpretativa que presupone al ser y lo constata como antecedente de su propia realización en el mundo o, mejor dicho, como manifiesto en los hechos, discursos, ideas, creaciones y sentires que ratifican la valía del existir. Por ello, hablar de metafísica desde la hermenéutica analógica, no consiste en apuntar las coordenadas que sitúan al sujeto en su adyacencia con el ser; por el contrario, se trata de entrever interpretativamente nuestra participación con esta totalidad y, viceversa, las múltiples maneras en que ésta

6 Obras de Mauricio Beuchot como: *El hombre y el símbolo* (2011), *Hermenéutica analógica y símbolo* (2004) y *Tratado de hermenéutica analógica* (2015), se detienen en abordar la relación entre metafísica y ética bajo la mediación interpretativa que supone, entre otros, el carácter simbólico de la realidad y del quehacer humano.

nos interpela. El asomo no es directo sino mediado por las configuraciones existenciales y culturales. De allí el distintivo de que lo parcial apunta a lo universal, es decir, lo humano al ser.

> Ese entender la totalidad y dar así el contexto global para los actos hermenéuticos particulares es tarea de la metafísica. Compara lo singular con la totalidad misma [...] En la hermenéutica la totalidad es la tradición, i. e. el mundo de experiencia y comprensión; en metafísica, la totalidad es el *ser.* (p. 109)

La globalización irrumpe produciendo lo contrario. Allí la decisión humana se solventa a sí misma bajo el riesgo de que los criterios y procesos políticos, económicos, técnicos, tecnológicos y comerciales, puedan enajenar el pensar y el actuar. A escala mundial el garante de la vida ya es de suyo un producto, esto es, resultado de lo que marcan los sistemas y estructuras sociales hoy en día. Empero, el itinerario humano nos muestra crisis agudas también (y no podría serlo de otra manera), de escalada general. El cerco estriba en que las consecuencias alarmantes resultan de lo producido, de lo ejecutado. Migraciones obligadas, crisis climática, industrias de narcóticos, crimen organizado, por mencionar algunos asuntos alarmantes, enredan, de una u otra forma, a nuestras vidas. En el deterioro, una metafísica analógica se hace indispensable; prioritaria para iniciar un regreso. Incluso, como vía alterna de reflexión y de práctica. Como ratificación de que existir nos orienta al ser. Por eso afirma Beuchot: "El mundo sólo se puede interpretar a la luz del ser, pero el ser sólo puede ser conocido a partir del mundo" (p. 109).

Ante la pregunta, qué tiene que ver un elemento con otro, es decir, la estructura global con la necesidad de repensar lo trascendental, la respuesta es, para frenar la primera. La propuesta estriba –y ya la hemos mencionado –, en que la hermenéutica analógica es interpretación de lo generado por lo humano. Acciones que unas veces opacan y otras iluminan al ser. Beuchot apuesta por la segunda porque: "La hermenéutica conduce a la metafísica y la metafísica apoya a la hermenéutica" (p.110). Binomio requerido para hacer frente a las dificultades que nos aquejan, en tanto que

interpretar lo es del quehacer humano. "Así, se parte del mundo (cultural) para preguntarle por sus condiciones de posibilidad. Se trata de comprender su estructura" (p. 110). Si la vida social actual va tapiando las vías contemplativas y deliberativas respecto al ser en general y, por consecuencia, sus estructuras van desplazando las inquietudes originarias de lo humano como el bien, la justicia, la verdad, la belleza, etc., entonces, el revire interpretativo es fundamental. Aunado a que ahora las ideas de justicia social, inclusión, respeto a la dignidad o a los derechos humanos, suelen estar acotadas y pensadas desde y a partir de las dificultades urgentes. Esto por supuesto es prioritario, siempre y cuando las preocupaciones no inicien y acaben en el episodio que lo amerita, sino, además, que consideren esencial replantear ideas de lo justo, lo bueno, lo amoroso, lo bello, lo sensible, como exigencias humanas en todo momento. Lo circunstancial y contextual debe ser atendido y resuelto; pero su sustento teórico (metafísico analógico), debe permanecer. No se trata de solucionar y olvidar. Sino de zanjar lo cruento defendiendo la vigencia de la valía humana. No sea que repliquemos el desdén a lo metafísico; no por creerlo dañino, sino inocente ante los males que nos agobian.

Para la hermenéutica analógica la consolidación humana no es el cierre sobre sí misma. Por el contrario, supone apertura al ser. Apertura que sería, también, receptividad de los quehaceres y logros culturales y, por tanto, una crítica y un cuestionamiento a los sucesos y pensamientos que se muestran como perjudiciales a las personas y al mundo circundante. Debemos afirmar –en oposición a lo deleznable que es afectar la vida–, que lo humano es al ser u orientado hacia él, bajo la contundencia existencial de forjar un mundo abierto a la interpretación analógica. En ese sentido la plenitud de lo social no es la autorreferencia inmediata de sí, sino la mediación interpretativa de lo hecho y de lo que nos trasciende o fundamenta en toda época. Como nos recuerda Thomas Mann en *Las historias de Jacob*:

> ¿Acaso el yo del ser humano es un objeto consolidado, encerrado en sí mismo y estrictamente aislado dentro de sus fronteras físicas y

> temporales? ¿Acaso no pertenecen muchos de sus contemporáneos al mundo anterior y exterior a él? La creencia de que alguien es él mismo y nadie más ¿no es acaso una mera suposición al servicio del orden y la comunidad, que ignora deliberadamente todos los puentes que comunican la conciencia individual con la colectiva? (2021: p. 33)

O en palabras de Beuchot:

> La hermenéutica sólo es posible como referida a la intelección que se quiere entender a sí misma, y sólo se cumple si trasciende y termina en una metafísica que busca la suprema condición de posibilidad de entender o comprender, a saber: la apertura al ser. Hermenéutica y metafísica, pues, se condicionan mutuamente: la metafísica sólo es posible gracias a la hermenéutica que contextúa sus afirmaciones, y la hermenéutica sólo es posible si termina en una metafísica que a la vez fundamenta cualquier comprensión lingüística e histórica que se dé en ella" (Beuchot, 2015: p. 113)

Ahora bien, la mediación interpretativa presupone dos elementos que le constituyen: a) que los desciframientos del mundo y los entreveres del ser no se dan nunca de manera neutral. No hay una realidad inerte que se capte en el desinterés absoluto. De hecho, esta posición ya es una perspectiva. La dejadez lee de cierta manera las cosas. Por tanto, la hermenéutica es estrictamente apertura de perspectivas y asimilación de sentidos fenoménicos; b) que este vaivén o circularidad virtuosa entre individuos, mundo y ser, es eminentemente simbólica; a diferencia del racionalismo kantiano y husserliano que parte de un sujeto y objeto puros (p. 111), la realidad se manifiesta simbólico-interpretativa. Ambas vertientes nos permitirán hablar de niveles de valoración; mismos que rebasan lo meramente apreciativo al implicar una ética, en este caso, analógica. Asimismo, evidenciará que la realidad contemplada o transformada es de suyo, sobreabundancia de significación (Beuchot: 2004).

2.1. Lo simbólico

Una ética analógica y una configuración simbólica subyacen en una metafísica analógica; donde el ser es morada, destello y media-

ción. Lo fundamental estriba en saberlo; pero también en sentirse perteneciente. Empero, al no ser un "lugar" simple y llano, el ser prevalece en lo simbólico como llamado, como alusión, como manifestación que hay que desentrañar. Recordemos que el propio concepto de ser muestra, oculta, refiere y trasciende. Plantea Beuchot al respecto:

> Por eso el concepto de ser es una especie de símbolo. Es un concepto extraño. No es perfecto. Al ser analógico, tiene sus oscuridades, su lado oscuro. Es un concepto, como se veía en el barroco, con claroscuros. Pero eso es suficiente. La poca luz que arroja basta para conocer, aun sea de manera incompleta y casi indirecta, el ser, la realidad, el fundamento [...] No es un concepto claro y distinto, casi vacío; es un concepto claroscuro, confusodistinto, analógico. Pero con ello no renuncia a dar a conocer, a significar. Sólo se retrae en la modestia (2004: p. 147)

El universo de lo simbólico supone que la realidad no es predominantemente objetiva, objetual o literal. No comparece ante el dato unívoco o resuelto de una vez por todas. Por el contrario, le es esencial el mostrar-ocultar y el ocultar-mostrar. Recordemos que:

> El símbolo (del griego "s*ymbolon*", formado de "*syn*" y "*ballo*": arrojar o yacer conjuntamente dos cosas que embonan entre sí y, por lo mismo, que son partes de una más completa, como una moneda, una medalla, etc.), es el signo que une dos cosas, dos elementos, dos dimensiones. Así, lo material con lo espiritual, lo empírico con lo conceptual, lo literal con lo metafórico o alegórico o figurado. Tiene dos partes (Beuchot, 2004: p. 145).

El símbolo consta dos partes.[7] Decir que la realidad es simbólica implica, entonces, que nuestra relación originaria con el ser no es

7 Esclarecimiento similar hace Gadamer en su obra *Verdad y método I* al hablar de la *tessera hospitalis* o la piececilla que, cortada a la mitad, podía reunir a las personas que llevaban una parte de ella, incluso, después de años y no pudiendo reconocerse físicamente: "Es algo que se muestra y en lo cual se reconoce otra cosa; tal es la función de la *tessera hospitalis* y cosas semejantes. Evidentemente se da el nombre de símbolo a aquello que

un referente exacto, evidente o inequívocamente tangible; sino que nos acoge en el misterio de ir descifrando o interpretando sus indicios, indicaciones o revelaciones. Mediamos entre esta totalidad al tiempo que la representamos (o que la somos). Hay una iconicidad de la persona al ser. Modelo, representación, concentración de ese todo; pero nunca exactitud. Por eso hay que descubrirlo, interpretarlo; evitar los extravíos que nos alejan del terruño. Pero también la realidad es simbólica porque es representación cultural, histórica, discursiva, sígnica y significativa. Estructuramos, ensamblamos, construimos, creamos, sedimentamos mundos, es decir, culturas, comunidades, sociedades, costumbres, relaciones axiológicas; todas ellas dondequiera. Urdimbre que dista ser puro tejido porque la ontología y la metafísica, amparan. En ese sentido el símbolo es paso o traspaso. Pone y traspone. Metafísico, cultural y existencial, lo simbólico nos concierne. Requiere por naturaleza de la interpretación y, en específico, de la interpretación analógica. Hermenéutica analógica que no incurre en univocismos al señalar un significado final o concluyente o, bien, en equivocismos que generen una asociación infinita de significados ilimitados; mismos que interpelan a ser detenidos o acotados. (Beuchot, 2004).

El símbolo comunica. Abre el diálogo y la convergencia de intereses. "El símbolo es factor de reunión, de comunidad. De unidad (2004: p. 144)". Nos recibe, pero nos obliga también a deliberar sus sentidos o significados. Es afectivo, cognoscitivo, consciente, inconsciente, sensorial y espiritual (2004). Apertura y cierre. Núcleo de interpretación permanente. De hecho, el símbolo es también lo vivible (2004). Compete a lo epistemológico porque antes lo es de lo ontológico. La dimensión simbólica no se agrega episódicamente al suceder del mundo, sino que es parte de su acontecer. Hacemos el esfuerzo de conocerlo o interpretarlo porque precisamente es constitutivo de los derroteros del mundo. El arte, la cultura, la religión, incluso, la política y la ciencia, fomentan o

vale no sólo por su contenido sino por su capacidad de ser mostrado, esto es, a aquello que es un documento en el que se reconocen los miembros de una comunidad…" (1999, p. 110)

coexisten con el carácter simbólico de la realidad. De hecho, el símbolo conecta y, al hacerlo, universaliza (2004). Por eso se opone a estructuras o sistemas sociales que pretenden homologar, uniformar o, bien, hacer de las conductas y de las decisiones, rutas en el marco de lo global.

Cuando una sociedad se oprime a sí misma es porque lo ha hecho contra la riqueza simbólica. Obtura significados o desplaza los más profundos porque antepone los que diseña, fabrica, estipula o, simple y llanamente, impone. No porque lo simbólico no sea las más de las ocasiones resultado de la praxis humana, sino porque se desacredita o se minimiza su relevancia, muchas veces, en aras de la estandarización. Las hegemonías de mercado, las ideologías, las decisiones políticas y económicas, incluso, el dictado imperioso y acelerado de las tecnologías, pueden ser buen ejemplo de ello. Aparece una especie de circularidad enrarecida. Ostentamos, reproducimos y acatamos lo que el mundo moderno y globalizado decreta. Lo ideado y lo circundante se reafirman mutuamente. Luego, parecería que, pese a las injusticias, crisis o tragedias, estamos en lo cierto o, en su defecto, que lo que vivimos no puede ser de otra manera. Considerar lo contrario quedaría tildado de ingenuo. En ese sentido la realidad se presenta con sus trances y conflictos, pero nunca desmintiéndose a sí misma. Criticable pero irrefutable. Con asuntos por arreglar; pero desde el estatus de lo inamovible.

Si consideramos el debate abierto por Beuchot respecto a si los límites de la racionalidad son los límites del sentido (aludiendo a la obra de Strawson, *Los límites del sentido,* escrita en 1966), es decir, si puede haber sentido más allá de las fronteras de la razón; la panorámica se complica aún más porque se extrema. Vayamos gradualmente a lo que decimos y mencionemos someramente la polémica. Por una parte, Beuchot propone que el símbolo y el ícono emergen como los límites del sentido y, a su vez, su apertura (más allá de la razón):

> Paradójicamente, el símbolo es el límite, pero también es lo que prolonga la fuerza de la que ya carece la razón para hacernos llegar a eso que deja desconocido. Es límite en el sentido doble de frontera y um-

> bral, de aduana y puerta. Lo que la razón alcanza a hacer, el símbolo y el ícono lo potencia más allá de ella. Es, por lo tanto, no un límite negativo, sino positivo, que llega a señalar e incluso a permitir el paso. (2004: p. 157)

Por otra, el análisis filosófico de corte kantiano sustenta que la razón (como condición de posibilidad del conocimiento) y el fenómeno –que no el nóumeno– (como la realidad asequible al ser humano), se implican necesariamente para marcar las fronteras entre lo que podemos conocer y lo que no. El símbolo para Beuchot no se ceñiría a ello. Estas discrepancias teóricas pueden ser pensadas a la luz del itinerario cotidiano.

Las ya mencionadas características de la vida social actual: tendientes a lo global, a lo productivo, a lo vertiginoso; son cuestionadas por la hermenéutica analógica al señalar la relevancia del símbolo (como límite y apertura que trasciende a la razón). Aquí, el debate con las teorías racionalistas –como interlocutoras principales–, sería procedente. Sin embargo, lo urgente estribaría en refutar las prácticas disonantes que ni piensan en las potencialidades de la razón ni en las del símbolo. Es decir, la complacencia resignada de que este mundo moderno es simple y llanamente "la realidad", se vuelve muchas veces impedimento del trabajo hermenéutico. Sin embargo, el movimiento inverso debe y puede darse porque, paradójicamente, esta misma negativa y enrarecimiento invitan a su refutación.

La hermenéutica analógica sostiene, entonces, que el símbolo es vía de comprensión, vivencia e intuición, que trasciende los límites de la razón. El símbolo, al ser un signo eminentemente analógico, hace que su límite –sin querer suprimir la racionalidad–, promueva ámbitos de la realidad de otra índole: intuitivos, contemplativos, sensibles (2004). Así, pues, el símbolo se anuncia como límite y apertura y, con ello, muestra a la razón no como definitiva llegada.

Restablecer la importancia del símbolo (como parte primordial de lo humano y de su realidad), es tarea hermenéutica. No sólo por la relevancia de que la razón no es el punto último de la

compresión, sino, especialmente, para contrarrestar una realidad social que enaltece la idolatría, que operativiza sus modos de vida hasta soterrar las preguntas e ideas que son nodales para la existencia humana. Automatización cotidiana que parece olvidar que "Los símbolos forman parte esencial de las culturas, si no es que las constituyen." (p. 153). Pero además que, – y lo hemos referido reiteradamente –, actúa ignorando que [...] "El símbolo nos da contenidos metafísicos" (p. 150). En uno u otro caso ponderar la relevancia del símbolo es menester. Obviamente, el interés no sólo es epistemológico y ontológico, sino también ético.

2.2. Lo ético

La hermenéutica analógica implica una ética analógica (preocupada por el quehacer humano y, como ya dijimos, allegada al ser en general). La ética propuesta por Beuchot es precisamente analógica porque sabe que el ser humano es un ente que interpreta el mundo, su persona y, claro está, la relación y relevancia del prójimo. Asume que lo vivencial o las experiencias en general, son también destreza interpretativa. De hecho, la valoración o la apreciación del día a día, son tamiz hermenéutico. Ahora bien, lo importante está en hacerlo lo suficientemente consciente y, con ello, regular las acciones para no caer en extremos. Y si es el caso, debatir las posturas que intentan afirmar el relativismo o defender un hipotético determinismo. Criterios opuestos a una ética hermenéutica.

La mediación interpretativa no es ajena a lo prescriptivo. Talante que –como sostiene Beuchot–, tiende a la universalidad (2015). Al tratarse de una ética no podría no ser regulativa y general para todo individuo. Empero, esta universalidad dista de ser univocista o de enfatizar las leyes o las reglas por encima, incluso, de las circunstancias que padecen los seres humanos. Pero también dista de los equivocismos que –como bien señala el filósofo que aquí nos convoca–, terminan en la "fragmentación particularizante que lleva a la disolución no sólo de la ética y de los valores, sino también del pensamiento (2015: p. 132). Por lo tanto, "Se trata de una ética hermenéutica, pero que acompaña a una hermenéutica analógica, lo cual le hace buscar universalización, pero sin perder la adverten-

cia y la conciencia de la complejidad de lo particular, de lo individual, lo múltiple, lo distinto" (2015: p. 136). Ni la abstracción desatenta o distraída de lo circunstancial, ni lo meramente episódico como posible fundamento regulativo de las conductas. Así, pues, para Beuchot, la universalidad analógica y prescripción prudencial, son puntos centrales para su planteamiento ético.

A diferencia de los dictámenes o decretos propios de la globalización (patentizados en lo político, lo económico y lo ideológico), la ética analógica no es estatuto moral al que se adhieren las personas. No es una imposición que, desde el exterior, señale lo permisible o lo improcedente; por el contrario, es intrínseca a la persona y extensiva a las y los demás. La ética es analógica porque la interpretación que emana de ella también lo es. "En efecto, la hermenéutica analógica nos abre al otro, nos proyecta hacia el prójimo" (p. 133). Por tanto, cada persona es ontológicamente a partir de las y los demás. Nos correspondemos existencialmente y, no podríamos no hacerlo éticamente. La interpretación resulta nuclear para que la coexistencia sea convivencia cierta para cada uno. En ese sentido, esgrimir las dificultades entre personas, comunidades o sociedades, debe tener como elementos básicos que, en primera, somos entes conscientes, razonables, sensibles, porque de principio estamos vinculados. Allí, la ontología es ética porque no se podría proceder negando este fundamento. Empero, las circunstancias, adversidades, dificultades morales, políticas, culturales, etc., tendrían que frenarse bajo la capacidad hermenéutica que es esencialmente humana. Capacidad que no podría menoscabarse sino potenciarse para disipar los conflictos o las dificultades. Obviamente no se trata de una corrección candorosa. No es el paso amable de un mal comportamiento a uno bueno. Por el contrario, se trata de admitir que la proximidad entre cada uno es intrínseca y, además, que interpretar –en este caso analógicamente–, ayuda a evitar equivocismos y univocismos. No es sólo la coexistencia sino la convivencia la que nos constituye como entes capaces; ciertos de honrar la existencia individual y colectiva. De allí que Beuchot nos plantee: "la ética hermenéutica acepta que el hombre alcanza mayor plenitud mientras más se halle intencionalizado o

proyectado hacia el otro, incluso en función del otro, del prójimo" (2015: p. 133).

Esgrimir y erradicar la injusticia, la intolerancia, la violencia, etc., requiere trazos de fondo que dibujen una realidad distinta. La condición ontológica y ética deben ser irrenunciables. Considerarlo y reflexionarlo desde sí y, a partir de las y los demás, es tarea impostergable. Esto puede ser plausible desde la distinción interpretativa que tenemos como seres pensantes, actuantes y realizadores de nuestra vida, es decir, entendernos como entes originariamente mutuos. Con ello, la vocación interpretativa y crítica que nos distingue, tendrían que ser cultivadas y señaladas como móviles prioritarios para dirimir o suprimir injusticias. Si bien hay quienes ven con sospecha la mención a estos elementos porque no impactan inmediatamente en lo que sucede, no podemos dejar de enfatizarlos. Quizás los escépticos creen que la hermenéutica si no soluciona inmediatamente, entonces, no es garante. Quedaría como mero recurso especulativo y, por ende, ubicada en la inconsistencia procedimental. Empero, si explicar fuera inmanente a resolver, seguro la complejidad humana estaría saldada. Es obvio que esto no es así. Sustentar, proponer o exigir, desde la dimensión ético-ontológica o analógico-interpretativa, es dar cimientos para que las discusiones y propuestas (respecto a las dificultades concretas o específicas que vivimos), no deambulen a la deriva o en el vaivén los relativismos o absolutismos. El reto sustancial no es elegir herramientas o paliativos de ocasión, sino puntualizar qué corresponde esencialmente al ser humano para, gradualmente, abocarse a revertir las causas y los daños sociales. Teorizar no es un producto que remedie *ipso facto*. No es la logística de la promesa mercantilista la que distingue al saber filosófico, sino la obligación intelectiva de comprender el qué de nuestra existencia y vida social. Si bien estamos deseosos o urgidos de que las teorías corrijan las prácticas, requerimos de fundamentos claros, inequívocos e integrales. La hermenéutica analógica los pondera y, además, enfatiza que éstos son mediadores y, por ello, exigentes de la capacidad interpretativa de quienes los ejercitan. La aseveración no es gratuita. Las sociedades actuales,

centradas en demasía en la productividad y consumo, nos conducen a despreciar, no pocas veces, los análisis filosóficos y humanísticos. Incluso, desatender la preeminencia que tiene la interioridad como núcleo originario de las decisiones, acciones y disposiciones, frente a sí mismo y el prójimo.

La ética analógica, hemos dicho, no consiste en reglamentaciones o enunciaciones venidas de fuera. Por el contrario, emanan de la condición ético-ontológica del ser humano. Luego, implican actitudes específicas que les dan consistencia o relevancia en contextos cotidianos. De allí que sea importante –como señalamos–, que la interioridad humana sea bastión para reorientar las complejidades ético-morales. Si bien es cierto que no hay ética que deje de señalar la introspección de sí, el distingo de la ética analógica es, específicamente, enfatizar una ética de la *phrónesis* (2015). La prudencia se distingue por ser una actitud analógica o eminentemente interpretativa. Su naturaleza es no caer en los excesos o demasías que contravienen el vivir y el convivir. Se distingue por ser una racionalidad práctica que equilibra los medios para conseguir sus fines, esto es, no destempla las formas de alcanzar sus metas. Su proceder es crítico y sensible, pese a las dificultades cambiantes del entorno:

> Además, la *phrónesis* es la sensibilidad para el término medio, para el equilibrio de las acciones, esto requiere del sentido de la proporción. Y si la *phrónesis* es la sabiduría de lo concreto, contingente y mudable, es la conciencia del contexto, para lo cual se requiere proporción. (Beuchot, 2017: p. 55)

Así, pues, la prudencia o sabiduría práctica poseerá el equilibrio interno de esgrimir los conflictos, a saber, conducirse adecuadamente en la resolución de estos. Incluso, asumir con un tajante rechazo o un agudo cuestionamiento, las circunstancias contradictorias o deleznables que puedan padecer las personas. Aunque también tendrá el talento de adherirse o fomentar lo que dignifique al ser humano. Por eso la *phrónesis* está ligada a la reflexión propia y, por ende, a lo encomiable que es el diálogo con las y los demás. Afirma Beuchot:

> La actitud hermenéutica incluye el diálogo. Así, tiene que propiciar una constitución dialógica de la ética. No una ética que se diluya en el solo consenso de los dialogantes, sino que quiera construir trabajosamente un corpus ético, un cierto sistema, a veces mínimo; pero siempre se hará dialogando. (2015: p. 133)

Constitución dialógica de la ética sobrepasa el consenso o el mero acuerdo de las partes. Implica que la naturaleza dialogante debe llevar consigo la afirmación del propio ser humano. Si somos seres dialógicos o definidos ontológicamente –entre otros elementos–, por el lenguaje; entonces, no podríamos rehuir a esta característica. Cualidad que de suyo pondera la ética, pues refrenda el habla y la escucha como constitutivas de las personas. Por eso la ética no se reduce a la horizontalidad de los hablantes. Ésta no nace del acuerdo, ni se inaugura en el pacto de los que discurren. La ética analógica es ontológica. Su raíz no es la promulgación desde lo opcional o lo puramente circunstancial.

Así, pues, el diálogo genuino es acompañado de la ética analógica. Armonizan porque se presuponen. Pero esto es posible porque la virtud o la prudencia corresponden a la persona que descubre su analogicidad precisamente interpretando. Concebir que la interioridad requiere de prudencia para conducirse éticamente implica, para Beuchot, que el énfasis en el debate ético no está restringido a las leyes, sino que se necesita pensar en las virtudes. Tenemos entonces que la ética analógica inicia en las virtudes y prosigue en la configuración de leyes o normas morales. Esto resulta inconcebible –afirma el autor–, sin una actitud hermenéutica cierta de su tiempo, de su historicidad, de su contexto y de su discursividad; pero también alentada en hallar los sentidos profundos de la realidad (2015). Uno de los objetivos será hallarnos como proclives al bienestar general y, así, ponderar prácticas sociales edificantes. Renunciar a ello sería menoscabar y obnubilar nuestro ser interpretativo, dialógico, vinculante y mediador.

Conclusiones

Hemos dicho que la modernidad es globalización, aceleración y simplificación de preocupaciones filosóficas. Por su parte, la teoría de Beuchot ofrece una teoría donde la interpretación busca el equilibrio reflexivo y templado. Luego, interpretar analógicamente es un desafío respecto a los excesos que van en detrimento de lo humano. Pero también dijimos que la hermenéutica analógica no puede negar a ultranza el mundo actual, sino señalar y conminar a sus correcciones. No es una negativa total a las prácticas sociales lo que puede prevalecer. Se requiere de una interpretación analógica que medie. Esto permite explicar que hay ciertos imaginarios sociales que se han acentuado en la modernidad. Modos de concebir el mundo y de conducirse; sin miramiento de los daños que se provocan.

El denominado *imaginario social* no es sinónimo de ideología o, por lo menos, no es sinónimo de distorsión de la realidad. "Ahora se usa la noción de imaginario para indicar el conjunto de imágenes que dan vida a un individuo o una sociedad" (Beuchot, 2011). Enfatizar esto es importante porque, sin duda, la interpretación crítica lo es de las consecuencias, pero también de las causas que nos llevan a vivir como lo hacemos. Las maneras en que se estructuran las relaciones humanas producen o reproducen formas de actuar y convivir que, como ocurre hoy en día, contrarrestan el aprecio por lo humano. Lo importante estriba en reconocer, primeramente, que no puede no haber imaginario social que oriente el pensar y el hacer. La dificultad central está en que las configuraciones imaginarias tergiversen lo genuino por lo artificial. Que la comprensión de lo que nos permite ser: sensibilidad, razonamiento, intuición, diálogo con el prójimo, prudencia, cultivo de nuestro talante simbólico, certeza en lo trascendental, es decir, distintivos interpretativo-analógicos, cedan a la ignorancia, al dominio, a la idolatría, a la explotación, a la acumulación exacerbada, a la violencia, al consumo y sobreproducción que colapsa el hábitat y el vínculo entre las personas. El meollo está en que el enajenamiento y el daño se recrudezcan o sean común denominador del proceder cotidiano.

La hermenéutica analógica es teórico-práctica. Precisa que es necesario una reconstrucción y recuperación simbólica que hemos afectado u olvidado, tanto cultural como socialmente. Sabemos que en la prisa no hay contemplación, en la violencia no existe reflexión, en la exclusión no hay diálogo, en el desequilibrio no hay prudencia. El llamado de Beuchot es alertarnos de los equivocismos y los univocismos que, potenciados y avalados por los propios sujetos, pueden llevar a escenarios cruentos irreversibles. Ámbitos de lo afectivo, de la inteligencia, del razonamiento (que ha propuesto el ser humano en lo cultural, lo intelectual y lo institucional), pueden verse disminuidos. La ética analógica es fundamental para contravenir lo que nos afecta. La manera de hacerlo es mediante una interpretación que identifique los relativismos y las unilateralidades. La primera forma de hacerles frentes es explicar y argumentar –mediante una interpretación analógica–, que su inconsistencia estriba en que entrañan enormes contradicciones. Identificar y explicar hermenéuticamente es punto de partida, pues, sólo se puede modificar o acentuar lo que es aclarado con antelación.

Para esto se debe subrayar que el resguardo ontológico-metafísico y la realización ético-interpretativa, atañen a lo simbólico. El distingo de todo individuo es ser interpretable y capaz de interpretar. Manifiesta, oculta, singular, plural, personal y cultural, toda ella es la prestancia simbólica del ser humano. En la referencia y en la posibilidad de referir, la naturaleza simbólica adquiere esta "circularidad virtuosa" que, a diferencia del binomio ídolo-idólatra (que se reitera en un vaivén opaco y no abierto a la interpretación prudencial o crítica), ennoblece la vida en general.

Beuchot afirma que se requieren vías interpretativas respecto a la realidad, que exijan un análisis o una interpretación sintagmática, paradigmática y, diríamos –siendo consecuentes con el autor–, con miras a lo trascendental. Otear el horizonte de lo que se vive y, a la par, desentrañar lo oculto separándolo de sus capas o planos tergiversados es, claro está, impostergable. El desafío para la hermenéutica analógica es paradigmático y sintagmático, es decir, vertical y horizontal:

> Sobre todo, hay en la interpretación una innovación sintagmática y otra paradigmática; la primera es en la línea horizontal, ensancha, y da mucha cabida a la innovación, pero suele ser superficial; en cambio la paradigmática es vertical, va hacia abajo, profundiza en lo mismo, añade novedad al volver reflexivamente sobre un texto. (Beuchot, 2015: p. 71)

Entiéndase texto también por realidad susceptible de decodificar e interpretar. A ras de suelo, en el subsuelo y, por ende, en lo que rebasa y posibilita lo terrenal, a saber, lo trascendental o metafísico, hay cruces proclives a lo interpretativo. Ejercicio hermenéutico que puede imprimir un sello distinto a las concepciones y prácticas actuales. Por consiguiente, la hermenéutica analógica es un viraje a los hábitos e ideologías propias de la modernidad y la globalización, porque analiza lo que nos hace y rebasa como seres humanos.

Cuando la hermenéutica analógica se aboca al examen de la realidad y, particularmente, señala ciertas contradicciones de la época moderna, de la globalización y de las prácticas idolátricas que enturbian la riqueza simbólica de lo humano está, sin duda, mostrado la necesidad de una teoría que atienda elementos ontológicos. Elementos que, lejos de producirse aleatoriamente, constituyen al ser humano como un ente dialógico, ético- prudencial, simbólico, es decir, de sutileza interpretativa. Un ser hermenéutico y analógico *per se*. Capaz de interpretar porque ha puesto un mundo abierto a lo interpretable.

En ese sentido, la hermenéutica analógica se ofrece como un referente teórico-vital que, al valerse de la mediación o analogicidad, puede contrarrestar equivocismos y univocismos generados por los extravíos en que incurrimos. Y al abrir vínculos ontológicos y metafísicos, desdecirse de la hipotética hegemonía del sujeto en el cosmos. En suma, la interpretación analógica pondera un replanteamiento de la naturaleza humana. Quizás tendríamos que regresar al simple y sencillo sentido común y, con ello, mitigar las turbulencias y señalar las injusticias y perjuicios que producimos unos contra otros y otras. Si aceptamos con Beuchot que: "El sentido común implica una diversidad interpretativa" (2011, p. 38);

podríamos iniciar el camino de regreso a lo que nos posibilita ser en el ser.

Referencias bibliográficas

Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder: México.

Beuchot, M. (2006). *Filosofía política*, Editorial Torres y Asociados: México.

Beuchot, M. (2011). *El hombre y el símbolo. Desde una antropología analógica*, Démeter Ediciones: México.

Beuchot, M. (2013). *Ontología y poética en el entrecruce de la hermenéutica y la analogía*, Universidad Iberoamericana: México.

Beuchot, M. (2014). *Filosofía y derechos humanos*, Siglo Veintiuno Editores: México.

Beuchot, M. (2015). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia otro modelo de interpretación*, IIF/UNAM: México.

Beuchot, M. (2017). *Elementos de filosofía*, UNAM/Academia Mexicana de la Lengua: México.

Beuchot, M., Nadal, J., (edit). (2018). *Entornos de la hermenéutica. Por los caminos de Jean Grondin*, iif/unam: México.

Gadamer. H. G. (1999). *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca.

Grondin, J. (2017). *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Herder: Barcelona.

Platón, (2000). *Apología,* en *Diálogos I*, Gredos: Madrid.

CAPÍTULO 8

APROXIMACIÓN EXEGÉTICA, DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA, A FRAGMENTOS DEL *GÉNESIS, MATEO, LUCAS Y TOMÁS*

Fernando Aurelio López Hernández[1]

1 Fernando Aurelio López Hernández: Es licenciado y maestro en Filosofía egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Es profesor de carrera en la Escuela Nacional Preparatoria, y de asignatura en el Colegio de Letras Modernas de la Facultad de Filosofía y Letras de la unam. Coautor del libro *Contemplación y hermenéutica,* publicado en el 2015 por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Más recientemente ha publicado "La hermenéutica como lectura y traducción en George Steiner" en el *Anuario de Letras Modernas* (2019); "El yoga: de la espiritualidad al *fitness*" en *La fascinación del deporte*, (2019); "Inevitabilidad, imaginación y otras categorías estéticas comentadas desde la hermenéutica analógica" en *Estancias de la hermenéutica analógica* (2020); "Disertaciones sobre textualidad e interpretación a partir de la tradición judeocristiana y la hermenéutica medieval" en *Hermenéutica y pensamiento medieval* (2021); "Disertaciones de filosofía del arte desde la hermenéutica analógica (2022) y "Arte y realidad: aproximación hermenéutica a las posiciones de Lonergan, Gadamer y Gabriel" en *Entre realismos* (2023).

Resumen

En este texto elaboro tres trabajos de hermenéutica bíblica y extrabíblica. El primero corresponde al libro del Génesis, el segundo se ocupa de la oración del Padrenuestro incluida en los evangelios de Mateo y Lucas, y el tercero versa sobre el evangelio de Tomás. Para ello, parto de la siguiente premisa: es posible señalar que los dos polos desde los que oscila la interpretación bíblica son la literalidad y la alegoría. Ante tal disyuntiva es menester una interpretación que permita el empleo de metáforas, la alusión de símbolos y la búsqueda de sentido, pero que, al mismo tiempo, sea capaz de no desviarse excesivamente del autor y de la referencialidad del texto. Por ello, se precisan algunos límites que suponen la contextualización, el ejercicio de la prudencia, la consideración del valor de la tradición y la adecuada práctica de la proporcionalidad y la jerarquización. De este modo, en este trabajo no es mi intención bordar sobre rigurosas controversias filológicas ni tampoco proponer desmesuradas glosas arbitrarias. En cada una de mis lecturas privan tres directrices: primera, un respeto por el contenido de los textos en tanto que son manifestación de una experiencia religiosa; segunda, la confianza de que al leer una traducción no estoy frente una traición, puesto que las lenguas no son mundos inconmensurables; tercera, la convicción de que mi interpretación-comprensión final es discutible, pero, también, razonable, plausible.

Palabras clave: Exégesis bíblica, hermenéutica analógica, Pentateuco, Evangelios sinópticos, Evangelios apócrifos.

Abstract

In this text, I make a hermeneutical exercise about three biblical and extrabiblical works. The first corresponds to the book of Genesis, the second deals with the Lord's Prayer included in the Gospels of Matthew and Luke, and the third concerns the Gospel of Thomas. To do this, I start from the following premise: it is possible to point out that the two poles from which biblical interpretation swings are literalness and allegory. Faced with this dilemma, it's

necessary an interpretation that allows for the use of metaphors, the allusion to symbols, and the search for meaning, but at the same time, is capable of not deviating excessively from the author and the referentiality of the text. Therefore, some limits are necessary that involve contextualization, the exercise of prudence, consideration of the value of tradition, and the appropriate practice of proportionality and hierarchy. Thus, in this work, it is not my intention to delve into rigorous philological controversies, nor to propose excessive arbitrary glosses. In each of my readings, three guidelines prevail: first, a respect for the content of the texts as manifestations of a religious experience; second, the confidence that when reading a translation, I am not facing a betrayal, since languages are not incomparable worlds; third, the conviction that my final interpretation-comprehension is debatable, but also reasonable, plausible.

Keywords: Biblical exegesis, analogical hermeneutics, Pentateuch, Synoptic Gospels, Apocryphal Gospels.

Introducción

En este texto elaboro tres trabajos de hermenéutica bíblica y extrabíblica. El primero corresponde al libro del *Génesis*, el segundo se ocupa de la oración del Padrenuestro incluida en los evangelios de Mateo y Lucas, y el tercero versa sobre el evangelio de Tomás descubierto en Nag Hammadi y publicado por vez primera en 1959.

Desde su propia configuración, la Biblia ha sido interprete de sí misma. A ello hay que añadir la enorme riqueza que le ha aportado a su entendimiento la tradición talmúdica y la diversidad de sentidos que le otorgaban los monjes y los escolásticos medievales. Sin embargo, es posible señalar que los dos polos desde los que oscila la interpretación bíblica son la literalidad y la alegoría. Al respeto señala Mauricio Beuchot:

> Y esta lucha entre el literalismo y el alegorismo llega hasta la actualidad. Algunos autores descendientes del ala cientificista y objetivista como Umberto Eco, creen que se puede recuperar perfectamente la intención del hablante o el autor, y defienden el sentido literal. Otros,

> que se ubican en el ala posmoderna y subjetivista, como Richard Rorty, dicen que no es posible de ninguna manera recuperar el sentido del autor, o literal, y que sólo queda leer todo con un sentido alegórico, cual es el que cada uno quiera concederle. Esto nos hace ver que presenciamos la lucha de dos modelos extremos: el de una hermenéutica demasiado cerrada o rígida y el de una hermenéutica demasiado abierta o blanda. (Beuchot, 2018, p. 52)

Ante tal disyuntiva, enfatiza Beuchot, es menester una interpretación que permita el empleo de metáforas, la alusión de símbolos y la búsqueda de sentido, pero que, al mismo tiempo, sea capaz de no desviarse excesivamente del autor y de la referencialidad del texto. Por ello, se precisan algunos límites que suponen la contextualización, el ejercicio de la prudencia, la consideración del valor de la tradición y la adecuada práctica de la proporcionalidad y la jerarquización. De este modo, en este trabajo no es mi intención bordar sobre rigurosas controversias filológicas ni tampoco proponer desmesuradas glosas arbitrarias. En cada una de mis lecturas privan tres directrices: primera, un respeto por el contenido de los textos en tanto que son manifestación de una experiencia religiosa; segunda, la confianza de que al leer una traducción no estoy frente una traición, puesto que las lenguas no son mundos inconmensurables; tercera, la convicción de que mi interpretación-comprensión final es discutible, pero, también, razonable, plausible.[2]

1. Primera parte: La creación según el documento yahvista

La narración yahvista de la creación en el libro del Génesis ha sido comentada desde los más diversos ámbitos: de la literalidad al simbolismo, de la inequívoca erudición filológica a multívoca imaginación alegórica. Mi acercamiento al texto ha tenido en cuenta principalmente el contexto histórico-teológico que lo ha producido y a partir de él propongo una posible interpretación prudencial.

2 Para un análisis exhaustivo de la propuesta de Mauricio Beuchot y la interpretación bíblica, sugiero especialmente el libro de Reyes, (2021).

El relato de la creación del cual me ocupo se inicia en el capítulo 2 del Génesis, desde el versículo 4b hasta el final del capítulo 3, es decir, Gn 2, 4b-3, 24; este relato corresponde al documento **J** (yahvista), por lo cual es indispensable establecer las características teológicas y antropológicas de la misma. De modo que es necesario, antes que nada, señalar las fechas probables de redacción definitiva de la fuente y, asimismo, bosquejar su contexto histórico. Para ello, sigo a Max-Hoseit (1982). En cuanto a lo primero es de suponer —debido a las características estilísticas, teológicas y antropológicas del documento **J**—, que su redacción se remonta a una época de prosperidad social y vida sedentaria. Por lo tanto, suele situarse su composición durante los reinados de David y Salomón. Después de innumerables vicisitudes históricas, los hebreos pudieron por fin consolidar un Estado, de manera que un reino instituido requería de escribas que lograran reunir en un *corpus* único las diferentes tradiciones acerca de la fe en Yahvé. Así, se consideran como las fechas más probables en las que debió componerse el documento las siguientes: el reino de Salomón (961-922 a. C.), como la época más remota, y la caída del reino de Samaría (722-721 a.C.), como el término límite más reciente. Además, si el lugar de redacción ha sido la corte, entonces sería necesario situar a **J** en el sur de Palestina, es decir, en el reino de Judá, en Jerusalén. La ubicación histórica y geográfica que se acaban de mencionar indican una vida sedentaria del pueblo hebreo en la que la agricultura era su principal sustento y, por tanto, sus fiestas y celebraciones tenían que ver con ciclos agrícolas. Es por ello que para el yahvista es central el tema de las promesas patriarcales de posesión de la tierra y bendición de la descendencia. El yahvista ve en David, en su reino y en su descendencia, el cumplimiento de la promesa hecha por Yahvé a Abraham y sus hijos, promesas reiteradas también a Moisés. El tema de la tierra prometida, del gozo y su dominio es primordial para **J**.

Pero el trasfondo antropológico del yahvista es pesimista: el hombre, desde los orígenes, ha vivido y quiere vivir como el que no es, como alguien que desea ser Dios. Su empeño lo ha vuelto soberbio. La condición humana en la que se sufre y se padece, es

producto de la forma de aquel que "no obedece a Yahvé, se sustrae de sus dominios, y a sus mandatos, y así se sustrae de la relación Dios-hombre dada con la creación misma" (Max-Hoseit, 1982, p. 37). Sin embargo, en este marco, el yahvista confía en la voluntad salvífica de Yahvé, pues aun después del castigo Dios no abandona a los hombres; el escritor yahvista está seguro de la presencia siempre viva de Dios en la Historia. Al pesimismo antropológico, opone el optimismo teológico, es por ello, que ve la Historia como "dominada, guiada, garantizada por Yahvé, que actúa en ella junto con los hombres, manifestando y ejecutando su voluntad salvífica inseparablemente unida a su voluntad de justicia y de derecho" (Max-Hoseit, 1982, p. 34). El escritor yahvista experimenta la historia (es decir, la relación de Dios con el pueblo) a partir de una tensión de opuestos: mandamiento-obediencia-recompensa, o bien mandamiento-desobediencia-castigo-restauración.

En conclusión, de acuerdo con Max-Hoseit (1982), la antropología y teología del yahvista se resumirían en estas características: 1º Predomina en su concepción la experiencia de un camino histórico-salvífico de Yahvé con su pueblo desde los orígenes del universo hasta el cumplimiento de las promesas patriarcales. 2º No enfatiza lo cultual o ritual (en contraposición, por ejemplo, con la fuente **P**, Sacerdotal). 3º Tiende a crear antropomorfismos que enfatizan la convicción de una cercanía de Dios con los hombres. 4º Le preocupa el "pecado" del hombre no porque lo haya cometido, sino porque siempre lo puede cometer. 5º Destaca la permanente voluntad divina de restaurar la condición humana.

Procedo, ahora, a elaborar un ejercicio interpretativo del texto[3]. Es importante señalar, en primer término, algunas referencias respecto de los apelativos que de Dios se usan en el pasaje: Yahvé Elohim[4]. yhwh es el tetragrama sagrado para los hebreos. Proviene del verbo "ser", pero conlleva el sentido de devenir, de estar en actividad, muestra que la existencia se manifiesta activamente. En el pasaje del libro del Éxodo (Ex 3, 14 y *ss.*) Dios dice de sí mismo:

3 Sugiero una lectura paralela del texto bíblico.

4 Las traducciones españolas anotan "Señor Dios" o bien "Yahvé Dios".

"yo seré el que seré", entonces, se podría entender al nombre de Dios como aquel que muestra eficazmente su existencia; es decir, en la historia, Dios se manifiesta, se revela en la historia. *Elohim* se usa en la Biblia de diferentes maneras. En todo caso "se trata de un plural abstracto que expresa un conjunto genérico, un plural de intensidad por el cual el individuo designado habrá de entenderse como poseedor de todas las características de su especie" (Van Imschoot, 1969, p. 44).

Ahora bien, para el escritor sedentario y agricultor, el caos era representado por la esterilidad; el desierto en contraposición con lo sembrado. La palabra "manantial" alude al agua en sentido primordial:

> Para un escritor sirio o palestino, la idea de que la tierra estaba en un principio regada por un manantial subterráneo más bien que por la lluvia, podía incluso haber tenido una atracción especial ya que en aquella condición primordial podía él ver el prototipo de lo que de hecho ocurría cada año cuando el orden del mundo se renovaba, como así era, al principio del ciclo agrícola, en el otoño. En muchas partes del campo, antes de la acometida de las primeras lluvias en esa estación, el suelo quedaba humedecido solamente por los manantiales que brotan al pie de las colinas. (Gaster y Frazer, 1973: p. 9)

Etimológicamente, Adán querría decir "el que proviene o pertenece a la tierra". El verbo que el escritor usa para describir la acción creadora se refiere, en concreto, a "modelar", "conformar". En efecto:

> Para los hebreos, así como para la mayoría de los pueblos antiguos, la creación no era un concepto filosófico o metafísico; no implicaba problema alguno acerca de la naturaleza de la existencia o de la aparición del ser desde el no-ser. Crear significaba simplemente dar figura y forma, y todas las palabras hebreas que se traducen así se derivan de la terminología usada para designar obras hechas con las manos y guardan referencia sobre todo con el curtido de pieles, con el modelado de la arcilla y cosas por el estilo. (Gaster y Frazer, 1973: p. 9)

Es importante señalar que para el escritor del relato sólo el aliento de Dios puede producir un ser viviente, el cual es tal porque posee aliento de vida.

El jardín, símbolo de la majestad real en oriente, es aquí, el "jardín de Dios para el hombre". La mención de dos árboles en esta parte del relato sugiere la presencia de distintas tradiciones. En los versículos siguientes el árbol del conocimiento ocupa el lugar central del jardín, no se volverá a hablar del árbol de la vida sino más adelante, en el final del capítulo 3.

Es relevante señalar que el autor del texto enfatiza desde el principio la actividad primordial del hombre: el trabajo. "Lo descrito sobriamente como destino del hombre en su estado prístino es el trabajo" (Von Rad, 1977, p. 96). El jardín, que es el deleite del hombre, requiere cuidado. El estado óptimo de la condición humana no implica, para el escritor hebreo, una actitud de inacción y desasosiego, la vida plena no radica en "no hacer nada". Y luego, el autor yahvista enfatiza que la obediencia es la condición indispensable para vivir en comunidad con Dios. Poner en duda su mandato es rebelión y la desobediencia trae castigo. Para **J**, "el hombre en su prístino estado se hallaba también enteramente sujeto al mandato de Dios" (Von Rad, 1977: p. 96). Estar en el paraíso significa ser obediente, incondicionalmente a Dios. No se trata del disfrute sensorial o de la llana ausencia de todo sufrimiento.

El mandato es claro: no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. Conocer tiene un sentido amplio: Se refiere a un saber por familiaridad. En el texto, el escritor yahvista se ha esforzado en subrayar que se trataba del conocimiento de la totalidad a través de la mención de los opuestos, sin embargo, enfatiza también que dicho conocimiento es privilegio de Dios y no de la creatura. "Se trataba de una interdicción beneficiosa y dictada también directamente por la solicitud con que Dios cuida del hombre, pues lo que se prohibía no era un bien, sino algo que tendría efectos destructores sobre el hombre si éste se empeñaba en apropiárselo con desobediencia" (Von Rad, 1977: p. 97).

Posteriormente, Dios procura la compañía humana mediante la creación de los animales. Además, en estos versículos se destaca otro aspecto fundamental: la apertura a totalidad de lo real implica al lenguaje: el ser es "cosmos" por el lenguaje.

Sin embargo, la plenitud ontológica sólo se da a través de la comunión con otro semejante: la mujer. Ahora bien, a pesar de que para la concepción yahvista hay una estrecha cercanía entre Dios y su creatura, el autor no olvida la infinita trascendencia de Yahvé, por ello en la narración el Adán duerme, pues no le es posible "ver" el acto creador de Dios. El hecho de formar a la mujer de la costilla del varón indica la íntima relación entre ellos. Además, se expresa la pertenencia mutua entre uno y otra, no existe diferencia cualitativa, ni jerárquica. Finalmente, el capítulo cierra mostrando el modo de estar del hombre y la mujer en el paraíso: pureza manifestada en una integridad plena, en una estima, confianza y armonía total de uno para la otra.

El capítulo 3 comienza señalando que la serpiente era uno de los animales que Dios había hecho. ¿Cómo entender entonces su decisivo papel en el relato de la caída del hombre? Según Gaster y Frazer (1973: p. 57-67), la serpiente ha representado en diversas mitologías al conocimiento, a la inteligencia y a la inmortalidad. El vivir cerca del agua le proveía saber; al arrastrarse por los cementerios encarnaba espíritus sabios, de ahí su astucia e inteligencia, y su capacidad de mudanza de piel la hacía inmortal. Por estos atributos es hostil al hombre. En el relato yahvista su mención parece obedecer a razones históricas, literarias y teológicas.

En la época durante la cual se escribió la narración yahvista del Génesis, la serpiente simbolizaba funciones de fecundidad para los cananeos; tenía por ello rasgos divinos. El escritor (absolutamente monoteísta y cuidando la posibilidad que tenía Israel de caer en un sincretismo religioso), se valió de este símbolo cananeo para desprestigiarlo ante su pueblo, destacando que había sido precisamente por una serpiente, la razón por la que el hombre desobedeció a Dios, haciéndose merecedor del castigo. El estilo literario del yahvista, figurativo y metafórico, explicaría la mención de la serpien-

te como un recurso para dar movimiento al relato, para presentar de una manera plástica y a través del diálogo las fases iniciales de la transgresión: el falseamiento del mandato divino y la duda del poder de Dios. Desde el punto de vista teológico y ético, sólo el hombre es responsable de su "pecado"; si el yahvista "ha situado fuera del hombre la ocasión de la tentación, fue más por necesidades de visualización descriptiva" (Von Rad, 1977: p. 105), pues la transgresión a la voluntad de Dios comienza con una distorsión de la verdad: la mujer "tergiversa" el mandato cuando añade "ni lo toquéis". Con ello parece querer imponerse sobre la ley y aparece además la soberbia humana, en su afán de no someterse a la disposición de Dios. Si como se ha anotado, la expresión "conocer el bien y el mal" implica una experiencia de la totalidad, entonces la insinuación de la serpiente sugiere "la posibilidad de dilatar la naturaleza humana rebasando los límites impuestos por Dios en la creación, la posibilidad de intensificar la vida no sólo en sentido de un enriquecimiento meramente intelectual, sino también el familiarizarse en el adquirir dominio sobre los misterios que están más allá del hombre" (Von Rad, 1977: p. 108). En todo caso, después de la desobediencia, el hombre ha podido experimentar verdaderamente las miserias de la existencia y ha perdido el goce que otorga la comunidad con Dios. Sin embargo, el narrador pone énfasis en describir la condición humana al completarse la desobediencia: la vergüenza representa, para el escritor, una ruptura con la integridad individual y comunitaria plenas.

El antropomorfismo (característico del estilo de J) "Dios se paseaba por la brisa", sugiere que Dios no se hallaba lejos del lugar habitado por el hombre en el jardín, había familiaridad entre ambos. En este momento la narración añade, además de la vergüenza, el miedo a Dios: la intimidad con él ha desaparecido. La vergüenza y el miedo, son rasgos que el hagiógrafo yahvista considera esenciales para describir la naturaleza caída del hombre. En Israel se relacionaban con la frustración, la decepción y el sufrimiento: "Para el hombre bíblico todo sufrimiento se vive bajo las miradas ajenas, acarrea por parte de los otros un juicio y, por tanto, se relaciona

con la vergüenza" (Léon-Dufour, 1980: p. 935). Pero si la cercanía con Dios se ha roto, la segunda respuesta al interrogatorio de Yahvé "¿Haz acaso comido del árbol que te prohibí comer?" evidencia la pérdida de la solidaridad humana cuando el hombre acusa a la mujer (y a Dios, pues afirma "me la diste"), para que finalmente, esta última también por miedo y vergüenza, acuse a la serpiente.

A partir de este momento las relaciones entre el hombre y la mujer cambian radicalmente. El vínculo, la unidad antes existente, se ha roto. Para el autor bíblico, en este relato se halla la explicación de la dependencia de la mujer respecto del hombre, de su apetencia insatisfactoria por el esposo, y del dolor de parir a sus hijos. Al confirmarse la transgresión humana del mandato divino, las condiciones de esposa y madre se suponen miserables. Más aún, la íntima relación entre el hombre y la tierra también se ha roto: la tierra es también fuente de dolor. Esta sentencia funda etiológicamente la estrechez propia de las dos formas principales de la vida en Palestina. La maldición no es el trabajo, sino la desproporción entre lo hecho y lo obtenido. La vida se vuelve miserable cuando el hombre es consciente de su condición terrena (proviene del polvo) y toda su existencia queda "ensombrecida" por tal aseveración. La teología hebrea y, por supuesto también la cristiana, afirmarán que la restauración de la condición caída del hombre se logrará durante la realización y consumación de la historia de Salvación, la cual justamente aquí ha comenzado.

Para el yahvista las promesas divinas se veían cumplidas en el reinado de David y su descendencia. No obstante, el relato adquiere otros sentidos y alcances en el contexto general del Antiguo Testamento a la luz de la experiencia de la historia de Israel: pues para el pueblo hebreo, el devenir humano es historia de salvación en la cual se experimenta de manera constante y firme la presencia viva de Dios, quien ha estado con los hombres desde el principio del tiempo; para el cristianismo, la restauración plena del hombre se alcanza en el Jesús.

2. Segunda parte: La oración de Jesús

"**2b** [Cuando] oréis [decid]: Padre, que tu nombre sea santificado; que venga tu reino.
3 Danos hoy el pan necesario
4 y perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a los que los que nos deben; y no nos pongas en tentación."
Documento Q (Robinson, Hoffmann, y Kloppenborg, 2002: p. 139)

Jesús es un hombre de oración: lo hace no sólo en los momentos más difíciles de su vida, sino siempre, y aunque participa de la oración institucional, prefiere hacerlo alejado. Sin embargo, no sólo tiene conciencia clara de que ora a alguien, sino que éste a quien se dirige es cercano. La oración de Jesús muestra una empatía y una familiaridad con Dios desconocidas o inaceptables para el judaísmo de su tiempo. Jesús critica a la oración cuando es usada como mecanismo de autocomplacencia; como signo de aparente superioridad frente a los demás; cuestiona la oración de palabrería y los actos "piadosos" huecos; repudia el rezo que justifica actos de injusticia y el que quiere ajustar a Dios a la imagen y voluntad humanas.

El Padrenuestro es el rezo por excelencia para la tradición cristiana desde la más remota antigüedad. Se le ha dado un lugar preponderante en la liturgia, se convirtió en eje central de la espiritualidad dominicana, pero es, a la vez, la fórmula más directa, sencilla y eficaz de hacer oración individualmente.

Lo que sigue es un ejercicio de análisis e interpretación de dos pasajes contenidos en los evangelios de Mateo (6, 9-13) y Lucas (11, 2-4) que recogen la llamada "oración del Padrenuestro". Para llevarlo a cabo, presento una contextualización que atiende elementos de diferentes formas de crítica: textual, de la redacción, de la transmisión y de las formas y finalmente apunto someramente algunas implicaciones teológicas derivadas de los textos.

Mateo ha sido, desde la antigüedad, el evangelio referencial de la Iglesia. Sus orígenes se remontan a los años 80-90 del siglo I y la comunidad en la que fue redactado fue, seguramente, Antioquía, la tercera metrópoli en importancia en el Imperio durante aquellos

tiempos, sólo precedida por Alejandría y por Roma, la capital. La comunidad cristiana antioquena estaba formada principalmente por dos grupos: el de los judeocristianos helenizados y el de los gentiles convertidos. La atribución del evangelio a uno de los Doce —Mateo el cobrador de impuestos— parece poco convincente en la actualidad; en todo caso, se reconoce que representa a una tradición que se remonta a Pedro. Se sabe que en su composición ha tenido como referente fundamental al texto anterior de Marcos y al documento de los "dichos del Señor", denominado "Q", a los cuales ha incorporado otras fuentes propias. Suele decirse que es un evangelio con un acentuado énfasis eclesiológico, sobre todo por lo que puede suponer la mención de 16, 18 y por los discursos del capítulo 18. El autor presenta a Jesús como el "nuevo Moisés", en quien se han cumplido todas las promesas de la Ley y los profetas. Esta teología encontró, naturalmente, un frente de oposición en el naciente judaísmo sinagogal y rabínico que provenía del grupo sobreviviente a la destrucción del Templo y la Diáspora: los fariseos; pero también discrepancias con algunas comunidades cristianas de orientación paulina convencidas de la caducidad de la Torah desde Cristo.

Sin pretender hacer una descripción detallada de la estructura del evangelio, es posible dividirlo en 3 partes, tal y como sugiere Piñero (2011: p. 347): primera o introducción, que presenta la genealogía y el nacimiento de Jesús; segunda o cuerpo, dividido en cinco secciones (como los "cinco libros de Moisés"), que contienen partes narrativas y contenidos doctrinales apoyados en un sermón o discurso; tercera o conclusión, que incluye, pasión, muerte y resurrección, así como una breve mención de la misión evangelizadora y escatológica de la Iglesia.

El texto que nos ocupa se encuentra en el primer gran sermón incluido en los capítulos 5-7. En específico, se enmarca en el contexto de una propuesta de Jesús para renovar tres prácticas de piedad judía: la limosna, la oración y el ayuno.

En relación con el tema de la oración, es posible dividir las palabras de Jesús en el capítulo 6 de Mateo en dos partes: en la primera, que abarca los versículos 5-8, hace referencia a la acti-

tud fundamental que debe asumir el orante; en la segunda, hace las siete peticiones a Dios que la espiritualidad cristiana y la tradición han nombrado como "Padrenuestro" (Mt 6, 9-13).

En los versículos 5-8 es importante destacar que para Jesús uno de los aspectos más determinantes de la oración es que permite el recogimiento y la reunificación de la persona consigo misma y se convierte en un momento crucial para redefinir cuáles son las mejores opciones para llevar a cabo acciones concretas.

Ahora bien, vale la pena mencionar, antes de analizar con más detalle los versos 6-13 que, en el judaísmo del siglo I, era muy común hacer oración a Yahvé en estos términos:

> Ensalzado y santificado sea su gran nombre en el mundo, que Él por su voluntad creó. Haga prevalecer su reino en vuestras vidas y en los días vuestros y en la vida de toda la casa de Israel, presurosamente y en breve. Y a esto decid: Amen. (Jeremías, 1970: p. 145-146)

Las similitudes entre la oración judía, y el Padrenuestro saltan a la vista, sobre todo si se compara con el texto que se recoge en Q. Sin embargo, tal y como afirma Benedict Vivano en Brown (2004, p. 88), también es evidente que tanto Jesús como la comunidad cristiana, le imprimen un talante nuevo, pues el "Dios de Israel" que se invoca en el Qadish es ahora, un Padre cercano; a la oración, Jesús agrega también la nota del perdón.

Tomando en cuenta que el ejercicio exegético se hará con base en traducciones españolas, es menester señalar que sigo la versión de la Biblia de Jerusalén (1975), pero teniendo a la vista la versión de Alonso Schökel (1976):

> **9** Vosotros, pues, orad así: Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre;
> **10** venga tu Reino; hágase tu Voluntad así en la tierra como en el cielo.
> **11** Nuestro pan cotidiano dánosle hoy;
> **12** y perdona nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores;
> **13** y no nos dejes caer en tentación, mas líbranos del mal. (Biblia de Jerusalén, 1975)

9 Ustedes recen así: Padre nuestro del cielo proclámese que tú eres santo;
10 llegue tu reinado, realícese tu designio en la tierra como en el cielo;
11 Nuestro pan del mañana dánoslo hoy;
12 y perdónanos nuestras deudas, que también nosotros perdonamos a nuestros deudores;
13 y no nos dejes ceder en la prueba, sino líbranos del Malo. (Nueva Biblia Española, 1976)

Como puede verse, en el Padrenuestro es una oración breve, pues en la concisión se halla expresada la autenticidad del orante (sobre todo cuando éste hace una petición), en la que hay siete peticiones, número del que gusta Mateo, tal y como señala la Biblia de Jerusalén (1975) en sus notas al evangelio: son siete las bienaventuranzas, las parábolas, las maldiciones o setenta veces siete las ocasiones que hay que perdonar a aquel que nos hiere.

En el verso 9 Jesús destaca, en primer lugar, que el orante debe dirigirse a su interlocutor asumiendo que Éste se halla "cerca", como un Padre (aunque para Mateo, con una notable impronta judía, incluye "en los cielos" para no escatimar su trascendencia y eternidad); luego, Jesús señala que Dios —aun cuando es cercano— debe reconocerse que es, sobre todo, Santo y, por lo tanto, radical y absolutamente otro.

En el versículo 10 se introduce la petición por excelencia: que llegue el Reino, es decir, la implantación de la paz y la justicia para los pobres de espíritu; se pide también que prevalezca el designio de Dios en todas partes y en todo momento; que aquello que predomine no sea el egoísmo, el dolor, el sufrimiento y la injusticia. La petición, por tanto, no debe leerse como una afrenta a la libertad humana.

El versículo siguiente, el 11, cuando Jesús menciona al "pan" se le puede entender en dos sentidos: como alimento espiritual, y entonces darle una implicación eucarística; pero bien puede entenderse literalmente como el sustento diario para subsistir y, por lo tanto, Jesús pide que el Padre provea lo mínimo para vivir; luego, se inserta una palabra griega que, como enfatiza Benedict Viviano en Brown (2014), es de difícil traducción: *epiousion*, "del mañana",

"de cada día", "necesario" o "futuro". El sentido, entonces, puede variar dependiendo de cuál de las acepciones se adopte, pues en efecto, la primera y la última tienen connotaciones escatológicas y cifran la esperanza en el porvenir de la comunidad; mientras que la segunda y tercera parecen aludir a la manutención cotidiana y, por ello, más concreta de los fieles.

En 12, Jesús añade, como se ha dicho, la solicitud de perdón no manifiesta en el Qadish. Se apela a la misericordia del Padre frente a la falta y ante la soberbia, pues para Jesús la vigencia del Reino implica una constante re-conversión del hombre, la cual se muestra en el modo en cómo somos misericordiosos con los semejantes; no es congruente pedir la paz de Dios, mientras se está enemistado con el prójimo. Recordemos, en este sentido, el pasaje de Mt, 5, 24.

Finalmente, el último versículo, el 13, Jesús pide que no seamos puestos a prueba (como las estancias en el desierto) y que, si acaso estuviésemos en esa condición, solicita que seamos capaces de sobrellevarla. Por último, tenemos otra adición mateana al texto que consigna Q: el apartamiento "del mal" o, francamente "del Malo". Aquí las traducciones son decisivas. Si optamos por la primera, reconocemos la existencia de aquello que va contra el designio de Dios y su reino: la pobreza, el dolor, la injusticia, la opresión, pero no necesariamente la existencia de un ser maligno, de un instigador cuyo papel sea la perversión de la creación y la creatura, que es lo ocurre con la segunda manera de traducir. Es este caso, se deja sentir una influencia dualista (¿persa?) que Mateo asumiría como contraria al mensaje de Jesús.

Menciono, para terminar que, algunas versiones en lenguas modernas del texto de Mateo, agregan a estos versículos una doxología final: "porque tuyo es el Reino, tuyo el poder y la gloria por siempre. Amén", porque se halla en algunos manuscritos griegos. Se reconoce por testimonios antiguos, verbi gratia, en la Didajé, que dicha alabanza se usaba, en efecto, luego de la recitación comunitaria del Padrenuestro. Sin embargo, la mayoría de las traducciones la omiten porque en los manuscritos testimoniales más

fieles ésta no se encuentra. La liturgia católica romana, como se sabe, ha incorporado la doxología en un momento posterior a la recitación de la oración.

Trato ahora la versión de Lucas. Para empezar, recordemos que los comentaristas neotestamentarios contemporáneos destacan la importancia de no olvidar que este evangelio es la primera parte de una obra más amplia que culmina con el libro de los Hechos. En ambos textos, escritos alrededor del año 85, hay una aspiración de unidad temática que pretende "leer" a Jesús desde una perspectiva amplia de reflexión sobre la historia de salvación. Antonio Piñero, afirma (2011: pp. 359 y ss) que para Lucas ésta se divide en tres momentos: el tiempo de la Ley y los profetas de Israel que se inicia en el Antiguo Testamento y culmina con Juan Bautista; el tiempo de Jesús, centro de la historia, que se inicia con su bautismo y culmina con su muerte; y, el tiempo del Espíritu y la Iglesia, que se inicia con la resurrección y se abre escatológicamente hacia el futuro. A partir de estas consideraciones, es posible plantear la estructura del evangelio de la siguiente forma: Prólogo o introducción, preparación del mensaje (bautismo), enseñanza en Galilea, viaje a Jerusalén, ministerio en Jerusalén, pasión y muerte, resurrección (apariciones y ascensión).

Se reconoce desde antiguo la pretensión lucana de veracidad histórica, de orden; por ello, los especialistas consideran que su tratamiento de Q es más fiel al original que el que lleva a cabo Mateo. Tiene, también, como referente a Marcos, aunque recoge una serie de testimonios únicos, pero muy significativos de Jesús, tales como la parábola del "buen samaritano" y la del "hijo pródigo", o bien incluye himnos que serán de un valor supremo en la historia de la Iglesia como el Magnificat o el Benedictus.

Lucas proviene, seguramente, de un entorno paulino, aunque parece desconocer las cartas del Apóstol, pues no hace referencia a las mismas en el libro de los Hechos. Es probable que el autor sea un gentil convertido primero al judaísmo y luego al cristianismo que contaba con una apreciable formación helenística (aunque muestra su falta de conocimiento de la geografía palestina) y cuyos

destinarios últimos hayan sido, justamente, comunidades helenizadas, por dos razones: primera, en sus textos se esmera por eliminar los arcaísmos o alusiones arameas y, segunda, en la visión que tiene de la pasión de Jesús quizás se le escapan algunos rasgos provenientes del estoicismo: "La resistencia de dibujar a Jesús como sufriente durante la pasión, cuadra con la renuencia del helenismo a pintar emociones" (Brown, 2002: p. 366).

Es muy probable que los destinatarios de la obra de Lucas sean comunidades en las que, a diferencia de la comunidad antioquena de Mateo, hubiese una importante presencia de gente pobre.

> El hincapié de este evangelio en los pobres, la crítica a los ricos y la idealización en los Hechos de la tenencia común de los bienes puede significar que la comunidad lucana tenía una gran proporción de gentes de clase social baja. (Brown, 2002: p. 366)

Ello explicaría, hasta cierto punto, la siguiente diferencia: Lc 6, 20, "Bienaventurados los pobres porque, vuestro es el Reino de Dios"; frente a Mt 5, 3, "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos". Para Lucas no hay matiz en relación con la pobreza y la adjudicación del Reino: les es atribuida de manera directa e incontrovertible a los pobres.

Para la presentación del Padrenuestro Lucas hace también una pequeña introducción, como en Mateo, me refiero a Lc 11, 1-2, pero en ella, destaca dos asuntos importantes: Jesús era un hombre de oración y la practicaba apartado; es en este contexto en el que alguno de sus discípulos le pide expresamente que les muestre cómo orar tal y como lo hacía el Bautista con los suyos. Aquí es conveniente recordar que Jesús no sólo se bautizó con Juan, sino que, seguramente, fue su discípulo durante algún tiempo. Jesús asume el compromiso de conversión predicado por Juan; se da cuenta de que es un paso indispensable, propedéutico, pues prepara a una nueva realidad: el Reino. Pero, la predicación de Juan que afirma la necesidad de conversión moral y religiosa frente a la implacable justicia de Dios, asume un nuevo carácter y una nueva orientación con Jesús quien anuncia el perdón, la misericordia,

la cura, la acogida bondadosa para todos aquellos que libremente acepten ser partícipes del Reino de Dios.

Las traducciones del texto de Lucas son las siguientes:

> **2** Él les dijo: "Cuando oréis, decid: Padre, santificado sea tu Nombre, venga tu Reino,
>
> **3** danos cada día nuestro pan cotidiano,
> **4** y perdónanos nuestros pecados porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe y no nos dejes caer en tentación". (Biblia de Jerusalén, Lc 11, 2-4)

> **2** Él les dijo: —Cuando recen digan: "Padre, proclámese que tú eres santo, llegue tu reinado,
> **3** nuestro pan del mañana dánoslo cada día
> **4** y perdónanos nuestros pecados, que también nosotros perdonamos a todo deudor nuestro; y no nos dejes ceder en la prueba". (Nueva Biblia española, Lc 11, 2-4)

Tomando en cuenta que el contenido doctrinal general es el mismo que el de Mateo, lo que vale la pena destacar en la exégesis de Lucas es lo siguiente:

En el versículo 2 Jesús responde a una petición de la comunidad para que su oración los identifique plenamente, para que los diferencie de otros, los judíos o los discípulos de Juan. Lucas elimina el mateano "[…] nuestro que estás en los cielos", enfatizando más la familiaridad del orante con Abbá.

La traducción del verso 3 de Alonso Schökel hace un mejor sentido en castellano puesto que en la otra versión ocurre una cierta redundancia semántica, ya que "cotidiano" quiere decir, en efecto, "cada día" o "todos los días". En la Biblia de Jerusalén (1975) a propósito de este versículo —se consiga en las notas correspondientes al versículo 3— que ha existido un texto paralelo: "que tu Espíritu Santo venga sobre nosotros y nos purifique". Ello encajaría con la preponderancia lucana por el Espíritu y, seguramente, con la liturgia bautismal, sin embargo, la nota no señala si esta versión está en alguno de los manuscritos en griego.

Lucas afirma en el verso 4 que la petición de misericordia es por los "pecados" y no por las "deudas", como queriendo enfatizar que las faltas ante Dios tienen un sentido más amplio que el meramente jurídico (como podría deducirse del término "deuda"). Por otro lado, es relevante mencionar que la oración termina con una súplica de dispensa y/o fortaleza frente a la prueba (tentación), pero no menciona ni al mal ni a ninguna entidad maligna. Vale resaltar sobre este asunto dos aspectos: el texto coincide con Q y omite rasgos dualistas.

Para terminar: Jesús es un hombre de oración, lo hace no sólo en los momentos más difíciles de su vida, sino siempre, y aunque participa de la oración institucional, prefiere hacerlo alejado. Sin embargo, Jesús no sólo tiene conciencia clara de que ora a alguien, sino que éste a quien se dirige es cercano. La oración de Jesús muestra una empatía y una familiaridad con Dios desconocidas o inaceptables para el judaísmo de su tiempo. Jesús critica a la oración cuando es usada como mecanismo de autocomplacencia; como signo de aparente superioridad frente a los demás; cuestiona la oración de palabrería y los actos "piadosos" huecos; repudia el rezo que justifica actos de injusticia y el que quiere ajustar a Dios a la imagen y voluntad humanas. (Tamayo, 2000, pp. 82-107).

El Padrenuestro es el rezo por excelencia para la tradición cristiana desde la más remota antigüedad. Se le ha dado un lugar preponderante en la liturgia, se convirtió en eje central de la espiritualidad dominicana, pero es, a la vez, la fórmula más directa, sencilla y eficaz de hacer oración individualmente.

Termino haciendo mención, por su importancia y vigencia, de lo que dice Tomás de Aquino sobre al Padrenuestro. En su Exposición de la oración dominical o Padrenuestro, señala que ésta es la oración principal de todas puesto que proviene directamente de Jesús. Destaca que en ella se contienen las cinco cualidades con las que debe contar toda oración: confianza, rectitud, orden, devoción y humildad, es decir: el que la recita debe tener certeza de hallarse en cercanía con el Padre, debe tener claridad para pedir aquello que le conviene, según los designios de Dios, asumiendo que el

referente último es la caridad y, finalmente, debe ser todo menos soberbio. (Martínez, 2020)

Una condición absolutamente necesaria para el cristiano es, sin duda, practicar la oración: la vida de Jesús es testimonio fehaciente de su carácter indispensable. Hoy, frente al ruido como forma de ser y existir, es menester tomar lección de la espiritualidad básica: orar es la mejor manera de ponerse frente a Dios.

3. Tercera parte: El evangelio de Tomás

Presento ahora un ejercicio de interpretación de algunos fragmentos del evangelio de Tomás. Para ello, presento una mínima contextualización del evangelio, y, luego, propongo una articulación de sentido del texto de Tomás a partir de algunos de los dichos de Jesús.

Comienzo con una cita de la poeta y filósofa mexicana, Elsa Cross, quien resume de manera muy clara la relevancia religiosa de este texto fundamental:

> *Gnosis* quiere decir "conocimiento", en griego. Muy en general, la visión gnóstica da prioridad a ese conocimiento sobre la fe, o cualquier otra cosa, para alcanzar la salvación (o equivalentes). Por poner un ejemplo simple: los males del ser humano que para la teología oficial son consecuencia del pecado, para la *gnosis* no es el pecado sino la ignorancia lo que los provoca, y la ignorancia tiene un remedio más inteligente que la culpa, el arrepentimiento, la penitencia, los castigos y demás; ese remedio es el conocimiento. Un conocimiento directo, una experiencia de Dios o de la Verdad, o como desee plantearse. Esto, desde luego, tiene muchas consecuencias teológicas y de otros órdenes. ¿Cómo alcanzar ese conocimiento? (Cross, 2013: p. 31)

El evangelio de Tomás, descubierto en Nag Hammadi en 1948, es un texto en copto que data del siglo IV, pero contiene material más antiguo probablemente escrito en griego o en siriaco. Era conocido por algunos padres de la Iglesia y fue utilizado en círculos gnósticos y maniqueos. Se trata de una colección de dichos o palabras (*logia*) de Jesús (114) —todos ellos de carácter sapiencial, profético y parabólico— a la que le falta una estructura narrativa y una ubicación

espacio-temporal. Al respecto, señala Ramón Trevijano en Piñero (2011) "es como si la revelación gnóstica esotérica se ocultase tras el género de un florilegio con una organización esquiva" (p. 59).

Una lectura atenta de las sentencias de Jesús en Tomás permite reconocer su filiación gnóstica, tal y como se mostrará más adelante. Ahora bien, resulta por demás revelador que el texto se describa a sí mismo como "evangelio", término que, como sabemos, significa "buena nueva o buena noticia". Aunque el vocablo sufrió con el paso del tiempo una transformación semántica —que va desde un anuncio oral de un acontecimiento propicio, hasta convertirse en un género literario de carácter religioso, en el que se rememora a alguien, tal y como sucede con los evangelios canónicos— hay que considerar, siguiendo a Roberto Sánchez Valencia (2012), que en la antigüedad "todo escrito que lleva por título evangelio debe ser considerado como tal si de alguna manera comunica una buena noticia, sin importar qué incluyente o excluyente pudiera ser ésta, e independientemente de si el texto en cuestión se parezca o no al género de las memorias" (p.16).

Por otro lado, la relación entre el texto de Tomás y los evangelios sinópticos es motivo de discusión. ¿Les precede, son contemporáneos, o es posterior a Marcos, Mateo y Lucas? En este sentido vale la pena recordar la llamada teoría de las dos fuentes, ya mencionada en la sección anterior, que sirve para explicar las concomitancias y divergencias entre los sinópticos. En efecto, esta teoría sostiene que tanto Mateo como Lucas han tomado como base para su composición el texto de Marcos y el de la ya mencionada colección de dichos de Jesús llamada Q (*Quelle*, o "fuente" en alemán). La cual es una reconstrucción filológica a partir de los propios evangelios cuya forma final es muy similar al texto de Tomás. Ello invitaría a pensar que los aspectos esenciales de nuestro evangelio se remontan a una tradición tan primitiva como la de los sinópticos; en todo caso, señala Ramón Trevijano:

> [el evangelio de Tomás] es producto de una comunidad esotérica; en tanto que los sinópticos quedan más conectados con la tradición misionera. Desde la perspectiva de la tradición literaria, podemos re-

> conocer que el periodo más temprano de los orígenes cristianos estaba mucho más diversificado de lo previamente sospechado y que la multiplicidad de dichos orales y listas de dichos circularon entre los varios grupos que se remitían a Jesús junto con los textos canónicos pre-emergentes. (Piñero, 2011: pp. 70-71)

Sin embargo, los gnósticos valoraban la literatura canónica, tanto la vetero como la neotestamentaria, aunque la consideraban como una revelación de carácter inferior, preparatoria: no es lo mismo la enseñanza que proviene del Demiurgo que aquella que proviene del Espíritu. Comenta al respecto José Monserrat Torrens:

> Así, pues, podría proponerse la siguiente definición de evangelio gnóstico: "Escrito que contiene la revelación terrestre del Jesús espiritual… acerca del Dios desconocido y de la esencia espiritual de los elegidos." En contraposición, la definición, en terminología gnóstica de un evangelio sinóptico sería: "revelación terrestre del Jesús psíquico acerca del Dios Demiurgo y de la esencia de los psíquicos." (Piñero, 2018: p. 456)

Llevada a cabo es breve contextualización, propongo, a continuación, una selección de dichos de Jesús a los cuales me permito añadir algunos comentarios interpretativos con la finalidad de mostrar una cierta coherencia temática y su enorme valor religioso.

El evangelio comienza con estas palabras: "Estas son las palabras secretas que pronunció Jesús el Viviente y que Dídimo Judas Tomás consignó por escrito" (De Santos, 2005)5. Es decir, se trata de un texto que contiene una revelación reservada, no es, como los evangelios canónicos, un anuncio abierto al mundo.

> **1.** Y dijo: "Quien encuentre el sentido de estas palabras no gustará la muerte". (De Santos, 2005, p. 372)

Aquí, parafraseando a Heráclito, diríamos que "la verdad ama ocultarse"; no es de suyo evidente, clara y distinta; por eso, para

5 Todas las referencias al texto de Tomás están tomadas de esta versión.

hallarla hay que hacer un esfuerzo de interpretación, de articulación de significados.

> **3.** Dijo Jesús: "Si aquellos que os guían os dijeren: *Ved, el Reino está en el cielo*, entonces las aves del cielo os tomarán la delantera. Y si os dicen: *Está en la mar*, entonces los peces os tomarán la delantera. Mas el Reino está dentro de vosotros y fuera de vosotros. Cuando lleguéis a conoceros a vosotros mismos, entonces seréis conocidos y caeréis en la cuenta de que sois hijos del Padre Viviente. Pero si no os conocéis a vosotros mismos, estáis sumidos en la pobreza y sois la pobreza misma". (De Santos, 2005, p. 372)

Queda de manifiesto, pues, que para Tomás el Reino es una vivencia interior, por ello, el autoconocimiento es el camino para llegar a él.

> **13.** Dijo Jesús a sus discípulos: "Haced una comparación y decidme a quién me parezco". Dijóle Simón Pedro: "Te pareces a un ángel justo". Díjole Mateo: "Te pareces a un filósofo, a un hombre sabio". Díjole Tomás: "Maestro, mi boca es absolutamente incapaz de decir a quién te pareces". Respondió Jesús: "Yo ya no soy tu maestro, puesto que has bebido y te has emborrachado del manantial que yo mismo he medido". Luego le tomó consigo, se retiró y le dijo tres palabras. Cuando Tomás se volvió al lado de sus compañeros, le preguntaron éstos: "¿Qué es lo que te ha dicho Jesús?" Tomás respondió: "Si yo os revelara una sola palabra de las que me ha dicho, cogeríais piedras y las arrojaríais sobre mí: entonces saldría fuego de ellas y os abrasaría". (De Santos, 2005, p. 373)

El versículo muestra que Jesús no es ni un filósofo como los de la tradición griega, ni un ángel del Señor como las figuras que aparecen en el Antiguo Testamento: se trata de la presencia viva de la sabiduría divina incomparable con cualquier saber humano o angelical.

> 18. Dijeron los discípulos a Jesús: "Dinos cómo va a ser nuestro fin". Respondió Jesús: "¿Es que habéis descubierto ya el principio para que preguntéis por el fin? Sabed que donde está el principio, allí estará también el fin. Dichoso aquel que se encuentra en el principio: él conocerá el fin y no gustará la muerte". (De Santos, 2005, p. 374)

El texto alude aquí y en otros dichos a la dialéctica de los opuestos en los que hay que encontrar la unidad: la divinidad última y primera es unidad.

> **22.** Jesús vio unas criaturas que estaban siendo amamantadas y dijo a sus discípulos: "Estas criaturas a las que están dando el pecho se parecen a quienes entran en el Reino". Ellos le dijeron: "¿Podremos nosotros — haciéndonos pequeños— entrar en el Reino?" Jesús les dijo: "Cuando seáis capaces de hacer de dos cosas una, y de configurar lo interior con lo exterior, y lo exterior con lo interior, y lo de arriba con lo de abajo, y de reducir a la unidad lo masculino y lo femenino, de manera que el macho deje de ser macho y la hembra hembra; cuando hagáis ojos de un solo ojo y una mano en lugar de una mano y un pie en lugar de un pie y una imagen en lugar de una imagen, entonces podréis entrar [en el Reino]". (De Santos, 2005, p. 375)

Aquí, nuevamente, se enfatiza que desde la dialéctica de opuestos es menester "trascender" hasta la unidad divina. Para los gnósticos, la ruptura del dualismo ontológico depende de una experiencia de la divinidad derivada del autoconocimiento.

> **24.** Dijeron sus discípulos: "Instrúyenos acerca del lugar donde moras, pues sentimos la necesidad de indagarlo". Díjoles: "El que tenga oídos, que escuche: en el interior de un hombre de luz hay siempre luz y él ilumina todo el universo; sin su luz reinan las tinieblas". (De Santos, 2005, p. 375)

Jesús enfatiza que aquello que podemos hallar en nuestro interior es luz, y la luz es el fundamento de todas las cosas.

> Dijo Jesús: "Ama a tu hermano como a tu alma; cuídalo como la pupila de tu ojo". (De Santos, 2005, p. 376)

En este texto es muy clara la cercanía del Jesús de Tomás con el Jesús de los evangelios canónicos.

> **42.** Dijo Jesús: "Haceos pasajeros". (De Santos, 2005, p. 377)

En este verso, se sostiene que el desprendimiento, el desapego es, también, una condición necesaria para alcanzar el Reino.

> **46.** Dijo Jesús: "Desde Adán hasta Juan el Bautista no hay entre los nacidos de mujer nadie que esté más alto que Juan el Bautista, de manera que sus ojos no se quiebren. Pero yo he dicho: Cualquiera *de entre vosotros que se haga pequeño, vendrá en conocimiento del Reino y llegará a ser encumbrado por encima de Juan*". (De Santos, 2005, pp. 377 - 378)

Jesús señala que la humilde inocencia es otra condición necesaria para vivir el Reino.

> **48.** Dijo Jesús: "Si dos personas hacen la paz entre sí en esta misma casa, dirán a la montaña: *¡Desaparece de aquí!* Y esta desaparecerá". (De Santos, 2005, p. 378)

Esta sentencia recuerda la sabiduría talmúdica en la que se destaca la presencia de lo divino en la vida cifrada en la búsqueda del bien cotidiano.

> **49.** Dijo Jesús: "Bienaventurados los solitarios y los elegidos: vosotros encontrareis el Reino, ya que de él procedéis (y) a él tornareis". (De Santos, 2005, p. 378)

La soledad, la vida alejada del bullicio mundano es, también una condición indispensable para disfrutar del Reino.

> **67.** Dijo Jesús: "Quien sea conocedor de todo, pero falle en (lo tocante a) sí mismo, falla en todo". (De Santos, 2005, p. 380)

El conocimiento de uno mismo es el principio y fundamento último de la auténtica sabiduría.

> Dijo Jesús: "Yo soy la luz que está sobre todos ellos. Yo soy el universo: el universo ha surgido de mí y ha llegado hasta mí. Partid un leño y allí estoy yo; levantad una piedra y allí me encontrareis" (De Santos, 2005, p. 381)

Jesús es fundamentalmente luz, sin embargo, el Ser también es luz: el encuentro con Jesús representa la oportunidad de capaz de revelar la esencia de la realidad.

> **113.** Le dijeron sus discípulos: "¿Cuándo va a llegar el Reino?" (Dijo Jesús): "No vendrá con expectación. No dirán: *¡Helo aquí!* o *¡Helo allá!*, sino que el Reino del Padre está extendido sobre la tierra y los hombres no lo ven". (De Santos, 2005, p. 384)

Acceder a la vivencia del Reino implica un esfuerzo de conversión, de apertura de la conciencia; la realidad del Reino no es la de la mundanidad, se esconde, exige un esfuerzo de develación.

Para concluir, recordemos que Elaine Pagels, señala (2002) que, para Tomás, como para otros gnósticos, "el autoconocimiento es conocimiento de Dios, el yo y lo divino son idénticos" (p.18). En este sentido, la predicación sustantiva de Jesús, la llegada del Reino, adquiere una dimensión distinta y apunta hacia una experiencia religiosa personal, y no tanto a su carácter eclesiológico o histórico- político. Vale la pena señalar que en Lucas 17, 21 Jesús dice que "el Reino de Dios está dentro de vosotros". Algunos cristianos gnósticos, ampliando este tipo de interpretación, daban por sentado que la liberación humana no ocurriría a través de hechos reales de la historia, sino a través de la transformación interna. (Pagels, 2002: p. 181)

El conocimiento para los gnósticos no es una actividad intelectual; apunta más a una experiencia intuitiva, a una experiencia de iluminación de la propia conciencia. Es imposible no traer a colación, en este sentido, los antecedentes heracliteanos y socráticos. Luego, esta lección será retomada ejemplarmente por Plotino y por el propio san Agustín, y se inserta en un ámbito más amplio que culmina en la rica tradición mística medieval.

Conclusiones

Hasta aquí me he propuesto hacer un ensayo interpretativo de dos textos fundamentales de la tradición judeocristiana: la narración de la creación expuesta en los capítulos 2 y 3 del libro del Génesis, mejor conocida como "la historia de Adán y Eva" y la oración del Padrenuestro tal y como la desarrollan los evangelios de Mateo y Lucas. Además, he intentado una articulación de sentido del evangelio gnóstico de Tomás a partir de la lectura de algunos de sus versículos. Para ello, he procurado seguir de cerca la ejemplar lección de Mauricio Beuchot: la hermenéutica analógica. Considerando lo anterior, me permito concluir lo siguiente:

Primero: la Biblia ha sido, sin duda alguna, el texto más comentado y discutido en la historia de la literatura y de las religiones. Es, por sí mismo, un texto polisémico, por lo que no es posible pretender una interpretación unívoca —sin importar la justificación teológica o religiosa que se alegue. Tampoco puede considerarse como una colección anárquica y contradictoria de dichos y hechos: testimonia una experiencia religiosa fincada en el devenir histórico de una comunidad.

Segundo: sin dejar de advertir la relevancia del desarrollo histórico de la tradición teológica y filológica sobre la Biblia, y considerando la tendencia a la equivocidad de diversas corrientes de la crítica literaria contemporánea, la hermenéutica analógica enfatiza de la enorme pertinencia del hábito de la prudencia como principio y fundamento de la lectura de las Escrituras más allá de los fundamentalismos y las desproporciones posmodernas.

Tercero: el texto de la creación atribuido al documento J, presente en el Pentateuco, muestra las preocupaciones religiosas del Israel unificado luego del Éxodo. Es un pasaje creado por literatos (escribas de la corte) y no por sacerdotes, lo cual explica su plasticidad literaria y metafórica; además, tiene un carácter etiológico relevante con importantes alusiones éticas y teológicas.

Cuarto: para Jesús, la oración personal es indispensable para experimentar la presencia de Dios y darle sentido a la vida cotidiana desde la fe. Se trata de un momento de intimidad y apertura

de la conciencia. Anclado en la tradición judía, Jesús le da, sin embargo, un nuevo sello a la relación entre el orante y "lo totalmente Otro", enfatizando la vivencia de cercanía entre ambos.

Quinto: es posible que el evangelio de Tomás sea representativo de una vertiente del cristianismo naciente que, cercana al gnosticismo, no prosperó con el paso del tiempo. El texto, muy cercano a la forma del documento Q, transmite una propuesta de relación con lo divino dada de manera directa, sin mediaciones. Propone un ethos religioso semejante al de las religiones orientales, pero un tanto extraño al contexto del judaísmo de la época.

Referencias bibliográficas

Beuchot, M. (2008). *Hermenéutica analógico-icónica y teología*. Universidad Javeriana.

Biblia de Jerusalén. (1975). Desclee de Brower.

Brown, R. (2002). *Introducción al Nuevo Testamento, Tomo I*. Trotta.

Brown, R. (2004) *Nuevo Comentario Bíblico san Jerónimo, Tomos I y II*. Verbo divino.

Cross, E. (2013). La verdad oculta en una vasija. *Revista de la Universidad de México*, (113), 29-32.

De Santos Otero, A. (2005). *Los evangelios apócrifos*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Gaster, T., y Frazer, J. (1973). *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*. Barral Editores.

Jeremías, J. (1970). *Palabras de Jesús. El Sermón de la Montaña. El Padrenuestro*. FAX.

Léon-Dufour, X. (1980). *Vocabulario de Teología bíblica*. Herder

Martínez, M. A. (20 de marzo de 2020). *Comentario del Padrenuestro de Santo Tomás de*

Aquino. https://www.dominicos.org/quienes-somos/grandes-figuras/santos/comentario-

padrenuestro-tomas-aquino/

Max–Hoseit, B. (1982). *Las características teológicas y antropológicas de las principales*

fuentes del Pentateuco. Cuadernos de reflexión teológica No 1. Universidad

Iberoamericana.
Nueva Biblia española. Edición latinoamericana. (1976). Ediciones Cristiandad.
Pagels. E. (2002). *Los evangelios gnósticos*. Crítica.
Piñero, A. (1999). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: evangelios, hechos, cartas*. Trotta.
Piñero, A. (2011). *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Trotta.
Piñero, A. (2018). *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*. Herder.
Reyes, G. (2021). *Hermenéutica bíblica analógica*. Publicaciones Kerigma.
Robinson, J., Hoffmann, P., y Kloppenborg, J. (2002) *El Documento Q*. Sígueme.
Sánchez Valencia, R. (2012). *Evangelios gnósticos de Nag Hammadi*. UNAM.
Tamayo J.J. (2000). *Hacia la comunidad. Dios y Jesús. El horizonte religioso de Jesús*
de Nazaret. Trotta.
Van Imschoot, F. (1969). *Teología del Antiguo Testamento*. Ediciones FAX. 1969.
Von Rad, G. (1977). *El libro del Génesis*. Ediciones Sígueme.

TERCERA SECCIÓN

ESTÉTICA, PRAXIS DE LA TRADUCCIÓN Y ENCUENTROS METODOLÓGICOS

CAPÍTULO 9

ESTÉTICA ANALÓGICA

Caleb Olvera Romero[1]

RESUMEN

En el siguiente trabajo se exponen algunas de las ideas estéticas del Dr. Mauricio Beuchot, enmarcadas en su denominada Hermenéutica Analógica. Además, se complementan con algunas otras que creemos podrían ser de utilidad, para seguir desarrollando la propuesta de la estética analógica, la cual consiste en llevar los lineamientos de la hermenéutica analógica al campo de la estética.

Palabras clave: estética, hermenéutica analógica.

---

1 Docente investigador de la UAZ – México. Doctorado en Humanidades y Arte en la (UAZ). Ha realizado una Investigación posdoctoral en la UNAM y estancia posdoctoral UVA, España. Recibió el Premio Nacional de Ensayo Abigail Bojórquez en (2007) y es miembro del (SNI) desde el 2010

Abstract

The following work presents some of the aesthetic ideas of Dr. M Beuchot, as outlined in his so-called Analogical Hermeneutics. Furthermore, they are complemented with some other ideas that could be useful to continue developing the proposal of analogical aesthetics, which consists of bringing the guidelines of analogical hermeneutics to aesthetics.

Keywords: aesthetics, analogical hermeneutics.

Introducción: muerte del arte y la belleza

En los últimos tiempos, algunos han declarado "la muerte de la filosofía". Esto se debe a que, en los últimos siglos, en apariencia se ha extendido su descrédito, y ha emprendido una serie de asesinatos en busca de volverse atractiva. Pero quizá eso no ha hecho sino acelerar su propio deceso. Plutarco, en el siglo primero, habla de "la muerte de Dios", del gran Dios Pan; Hegel hace lo mismo, y además agrega "la muerte de la estética y del arte"; Nietzsche vuelve a poner énfasis en, "la muerte de Dios". Se habla de "la muerte del hombre" según Foucault, de "la muerte del autor", R. Barthes, y hasta de "la muerte de Superman" etc. Podemos encontrar un sin fin de muertes más, que hacen que el siglo xx parezca un cementerio de ideologías. Sin embargo, para algunos la belleza fue el último gran metarrelato que los hombres pudieron abandonar a su suerte. Fue más fácil, para el imaginario social, aceptar la muerte de Dios que la de la estética. La belleza y la constante estetización del mundo constituían el último resquicio metafísico de los metarrelatos.

Pero en medio de este cementerio ideológico y apocalíptico resalta la propuesta de la hermenéutica analógica, que intenta volver al fundamento que hizo en algún momento tan importante a la filosofía. Esto es, intenta ser un pensamiento para la vida, basado en la *phronesis*, Φρόνησις, virtud griega que se traduce por "prudencia". La analogía busca esta prudencia al proponer un justo medio entre posturas antagónicas, dando a cada una de ellas el lugar que el contexto requiere.

Desde su inicio hasta la fecha, ha sido una de las propuestas filosóficas más fértiles, encontrando eco en áreas muy diversas, como son los derechos humanos, la epistemología, la pedagogía, el psicoanálisis y un largo, muy largo etcétera.

Así la propuesta estética de la hermenéutica analógica es volver al fundamento y hacer ver que la belleza como proporcionalidad es tan similar a la analogía, por ser ella proporcionalidad. Por lo que escribe que: la belleza es, de suyo, analógica, por ser proporción y, si, además, la estética involucra la hermenéutica, porque la obra de arte requiere interpretación, resulta que una hermenéutica analógica tiene buenas posibilidades para la estética (Beuchot, 2018, p.62). Así lo que el Dr. Mauricio Beuchot pretende es revitalizar la estética y rescatar la belleza de ese posible abandono al que se la ha relegado por algunos autores o movimientos.

Lo primero que hay que decir es que el concepto de belleza no es unívoco, sino contextual, como lo deja claro Umberto Eco, quien llevó a cabo una historia de la belleza, en la cual nos dice que entre los primeros griegos podemos encontrar varios tipos:

> la belleza ideal […] la belleza espiritual […] y la belleza útil o funcional. Más compleja es la postura de Platón, de la que nacerán las dos concepciones más importantes de la belleza que se han elaborado a lo largo de los siglos: la belleza como armonía y proporción de las partes (Derivada de Pitágoras) y la belleza como esplendor, expuesta en el Fedro […]. (Eco, 2010, p. 48)

Además, sugiere que hay una belleza que nombra, junto con Nietzsche, Dionisiaca y que es

> perturbadora, no se expresa en las formas aparentes, sino más allá de las apariencias. Se trata de una belleza alegre y peligrosa, totalmente contraria a la razón y representada a menudo como posesión y locura; es el lado nocturno del apacible cielo ático, que se puebla de los ritos dionisiacos. (Eco, 2010, p. 58)

Así que antes de dar por sentado la muerte del arte, de la estética o de la belleza, es necesario aclarar de que tipo de arte, estética, o belleza se está hablando. Pero esto genera su correlato inverso, ya que, si la idea es rescatar la belleza, también es necesario establecer el sentido o el tipo de belleza que hay que rescatar, y aclarar de que hay que rescatarla.

La hermenéutica es idónea para esta tarea, pues procede en un primer momento como filología que establece el contexto del significado, para aislar y aclarar a que tipo de significado de belleza uno se está refiriendo.

Por eso diremos, con Hegel, que el arte que sirvió al espíritu absoluto de espejo para su auto reconocimiento es el que, dentro del sistema de Hegel, ha fenecido. Pero el arte en general ha seguido con muy buena salud, recorriendo nuevos caminos que ni el mismo Hegel sospechaba. La belleza, quizás en alguno de sus usos, fue también relegada, pero en otros sigue muy vigente.

Ahora bien, la importancia de la hermenéutica en la estética no se limita a contextuar para establecer el significado de las palabras, sino que va más allá, precisamente porque logra su dimensión interpretativa al volver transparente a la obra y dejarse decir. Por ello enriquece la experiencia, pues no es simplemente el exponerse a la obra, sino dejarse decir, exponerse a un nivel más profundo donde los símbolos disparan la sensación.

Por ello en este trabajo expondré la parte de la hermenéutica analógica que se ha encargado de pensar la estética. Hay que decir que la hermenéutica analógica va muy bien con cualquier disciplina que tenga que ver con la interpretación, y que el arte y lo bello son áreas muy propicias para ser interpretadas.

Arthur Danto sigue muy de cerca esto y es muy consciente del alcance particular y regional del deceso proclamado por Hegel. "El arte ha muerto. Sus movimientos actuales no reflejan la menor vitalidad; ni siquiera muestran las agónicas convulsiones que preceden a la muerte; no son más que las mecánicas acciones reflejas de un cadáver sometido a una fuerza galvánica" (Danto, 1995, p. 1). Así que, si un tipo de arte ha muerto, si la estética del siglo xviii está agoni-

zando, también es cierto que, hoy más que nunca, el arte y la estética gozan de una popularidad avasalladora en los círculos intelectuales.

Cuando se declara la muerte de Dios, o de Superman, no se está diciendo que las ideas que representan ya no están más, simplemente se dice, de manera más profética que apocalíptica, que un nuevo paradigma está naciendo y que es la condición de superación del anterior; por ello, el antiguo paradigma convive con las nuevas manifestaciones e ideologías.

Así cuando se declara la muerte del arte y de la estética, no se está diciendo que no sea ya posible este tipo de pensamientos, sino que ha surgido algo nuevo que superará al paradigma anterior, en el caso del arte, los dispositivos metartísticos. En el de la estética, entendida como estudio sobre el arte y lo bello, lo que surge es un nuevo pensamiento filosófico que abarca las demás sensaciones y no sólo la belleza.

1. La hermenéutica analógica

Desde su nacimiento, "La hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado" (Beuchot, 1997, p. 17); se trata de textos polifrásticos, compuestos y complejo que, por ello, son ideales para la interpretación. Dada la polisemia de estos, la hermenéutica es una herramienta de intervención que permite frenar lo equívoco de las interpretaciones, sin llegar al univocismo que desacredite a los demás intérpretes. Así, su función es:

> Principalmente encontrar un sentido intermedio entre dos opuestos, a veces en conflicto; podríamos decir: superar la univocidad, evitar la equivocidad y lograr la analogía. Sobre todo, consiste en hallar el sentido auténtico, que está vinculado a la intención del autor, la cual está plasmada en el texto que él produjo. Se trata de captar lo que el autor quiso decir. (Beuchot, 1997, p. 18)

Pero además es idónea, pues mantiene una naturaleza mestiza que la hace ideal para esta tarea, ya que no es del todo una ciencia, a

pesar de que puede ser entendida como tal, y sucede lo mismo con el arte. Así, la hermenéutica analógica se mantiene como ciencia y arte, sobre todo:

> si entendemos - igualmente con Aristóteles- el arte o la técnica como el conjunto de reglas que rigen algo, podemos entender la interpretación como un conjunto de reglas que se va incrementando al paso que la experiencia interpretativa nos enseña y alecciona, y como una aplicación bien adaptada de los principios y leyes generales que la hermenéutica va agrupando en cuanto ciencias. Por ello podemos ver también a la hermenéutica como un arte. (Beuchot, 1997, p. 20)

Metodológicamente, la hermenéutica procede haciendo una interpretación que en principio es textual, (sintáctica), luego hace una referencia que puede ser extra-textual, esto es, en relación con los objetos que refiere (semántica), y finalmente recurre a la pragmática que es donde se toma en cuenta la intención del intérprete y del autor en su contexto. Así primero va al texto, luego al mundo que refiere y complementa con la intención del autor, y quizá de manera sutil pueda ver la intención del intérprete para generar una interpretación particular.

Podríamos decir en este tercer momento que la objetividad se relaciona con la cantidad de prejuicios que podemos advertir, tanto en el autor del texto como en el intérprete, que en este caso podríamos ser nosotros mismos. Explicitar lo que se mantiene implícito en el acto interpretativo es quizá la vía para alcanzar una mejor comprensión. En este último paso, los teóricos se han agrupado básicamente en dos direcciones: los que ponen énfasis en la intención del autor y los que ponen énfasis en la intención del intérprete.

> Hay quienes quieren dar prioridad al lector y entonces hay una lectura más bien subjetivista; hay quienes quieren dar prioridad al autor y entonces hay una lectura más bien objetivista. Pero exagerar en el lado del lector conduce a arbitrariedad y al caos, y exagerar en el lado del autor lleva a buscar una cosa inalcanzable, inconseguible. (Beuchot, 1995, p. 28)

Ahora bien, estos simples pasos son quizá la vértebra de toda hermenéutica, y lo que hace particular a la hermenéutica analógica es precisamente su carácter prudencial (*phrónesis*), que intenta mediar, conciliar entre estas dos posturas extremas, sin privilegiar a ninguna de ellas. No se cree que se pueda llegar exactamente a la verdad del texto, pero tampoco apoya la idea de que la subjetividad del intérprete es quien debe llevar la dirección de la interpretación. Así pues, se trata de mediar contextualmente entre estas posturas. Digo contextualmente pues no se trata de darles un lugar al 50 y 50, sino de ver que es lo que el contexto requiere para inclinarse un poco más hacia esa necesidad. Beuchot (1995) dice que "Más bien se trata de llegar a una mediación prudencial y analógica en la que la intención del autor se salvaguarde gracias a la mayor objetividad posible, pero con la advertencia de que nuestra intencionalidad subjetiva se hace presente" (p. 29).

Se ha llamado analógica a este tipo de interpretación, pues la analogía es básicamente la proporcionalidad que guarda con lo que refiere o con lo que dice. La forma analógica es básicamente una forma de establecer una relación de semejanza entre cosas distintas.

2. La situación contemporánea del arte

Con este preámbulo quizá podemos dimensionar el problema con el que se enfrenta la estética contemporánea, que no es otro que la casi infinita diáspora de caminos y sentidos que el arte ha seguido en el presente siglo. Por ello se hace acuciante un criterio para distinguir y validar, esto es, se necesita una hermenéutica que nos ayude a distinguir entre tantas propuestas, sin que por ello pensemos que hay solamente una válida.

Si algunos han proclamado el abandono de la belleza, o incluso de la figura del autor, es simplemente porque están viendo solo una parte del extenso y vasto fenómeno que hoy se genera. Pues el problema es que hoy se sigue haciendo arte con la más pura técnica e intención que lo caracterizó desde tiempos antiguos y además de algo raro y similar que queremos seguir llamando arte, y que se produce con diferentes medios a los específicos de la modernidad

(los medios virtuales). El arte, en su intento por buscar formas expresivas más allá de la belleza, ha revolucionado no sólo los medios, sino las dinámicas y los métodos. En pocas palabras, todo ha cambiado y lo nuevo convive con lo antiguo. Así conviven el arte y las nuevas manifestaciones humanas, volviendo tan complejo el horizonte que hacer sentencias se vuelve difícil, por la vastedad y diversidad del fenómeno. Tratar de decir sobre el arte en general que ha abandonado la belleza es tratar de decir algo que abarque a la pintura, la plástica, la música, la danza, la escultura, la arquitectura, el cine, la fotografía, el comic, la literatura, la tauromaquia, la orfebrería, el denominado arte culinario, y muchos más innecesarios enumerar, pues el punto ha quedado expuesto.

A esta lista hay que agregar el cambio propio que supone el tiempo, pues cada una de estas distintas manifestaciones artísticas han tenido una historia y evolución, o cuando menos trasformación, que las ha cambiado al grado de volverlas otras: la fotografía y la técnica generó el cine, el teatro con el tiempo engendró el performance, etc. Por ello esto no se reduce a un conjunto particular de piezas y momentos artísticos, que cambien y evolucionen por complejización o mutación, o porque se mezclan de formas caprichosas, sino que además las maneras de exponerse a ello cambian. El contexto de recepción cambia. Los prejuicios e ideas cambian, incluso los formatos o foros donde se presentan cambian.

No es lo mismo ver una película en 1920 a blanco y negro, con tomas y encuadres fijos, proyectada sobre una la pared de un café, que en el 2024 en un cine 4D, donde las bancas se mueven al ritmo de la trama e incluso puedes ser salpicado de agua. Así que tratar de hacer teoría del cine con las categorías del siglo pasado y pensando en rescatar un pasado glorioso, parece que ya no es adecuado, o cuando menos no debería de serlo.

Ahora conviven formas artísticas de las más diversas, que van desde los clasicistas puritanos que aun extraen y producen ellos mismos sus pigmentos con sustancias naturales, hasta los que, con un simple comando de voz o de texto, le dicen a una computadora como generar su nueva obra, plástica, o narrativa. Los artistas hoy

en día van desde los escultores figurativistas que nada tienen que envidiar de Prexísteles, hasta los que generan autos monstruosos bajo el título de arte. Pasando por los artistas de la carne, del performance, fotógrafos y cineastas, sin olvidar al arte más difundido de todos, la música. Así que, si la hermenéutica quiere dar una definición ontológica de la esencia del arte, tiene un serio problema, y si pretende rescatar la belleza, pues tiene que explicitar de qué habría que rescatarla, pues en muchos ámbitos aún se mantiene con tan buena salud, que el resto de los siglos pasados envidiarían la sombras que hoy se producen.

3. Definición analógica del arte

Muchos teóricos optan por declarar la irresolubilidad de semejante problema. E incluso antes de abordar la complejidad del fenómeno artístico prefieren declarar su imposibilidad. El arte no es definible, escuchamos constantemente y leemos en un sin fin de textos, de los herederos del antiesencialismo, algunos autores como NorrisWetz, Wiliam Keninick, Margaret McDonal etc., son sólo algunos de estos autores. Pero decir que el arte no es definible, es decir, de alguna manera, que no saben de lo que están hablando, además de ser implícitamente contradictorio. Pues si realmente no es definible, no se sabe qué es, entonces cómo saben que lo que se dice es correcto, cómo saben que el arte es indefinible. ¿A qué se refieren cuando dicen arte, si han declarado que es indefinible? Si fuera indefinible, ¿cómo lo sabrían? ¿cómo sabrían a que se refieren para decir que es indefinible? "Sólo podemos reconocer una obra de arte si sabemos lo que el arte es, y sólo podemos saber qué es el arte si captamos su origen" (Beuchot, 2012, p. 54).

Beuchot añade que el arte tiene además de un aspecto material un aspecto formal, que es la belleza, la cual sí es indefinible. Esa belleza, su simbolicidad, no se puede definir, sólo se puede captar partiendo de lo sensible (p. 55). Beuchot, para no incurrir en esto, arriesga su propia idea y parte de la pregunta:

> ¿Cómo distinguimos una obra de arte de lo que no lo es? La respuesta se va por la línea de encontrar su simbolicidad, que comienza con la captación de la belleza, la cual es proporción (entre otras cosas), y aquello que nos una entre nosotros y el mundo. Curiosamente nos vincula con el mundo, porque como decían los románticos, la analogía nos hace habitable el mundo [...] el verdadero artista interpreta bien el mundo, humaniza la naturaleza y naturaliza el hombre [...] Pero, además, el artista nos comunica entre nosotros, porque el juicio del gusto, con su interpretación se hace universal, como uno que atina a lo objetivo desde lo subjetivo. (Beuchot, 2018, p. 66)

Y agrega a continuación:

> La misma formación estética es entrar en un *sensus communis,* sólo que ingresamos a él de manera analógica, con cierta analogicidad. No de manera univoca, pero tampoco equívoca, interpretamos la obra de arte, la comprendemos y la reconocemos, es decir la diferenciamos de lo que no lo es.Y así podemos distinguir una obra de arte de lo que no lo es, sino que es un engaño. (Beuchot, 2018, p. 66)

Un poco más abajo, Beuchot añade:

> Frente a un buen cuadro de un objeto, por más distorsionado que dicho objeto esté en él, uno se da cuenta, por su fuerza simbólica, que así es como tendría que ser ese objeto. Es decir, tiene una capacidad ontológica, una fuerza de ser, nos dice algo de cómo debe de ser para el hombre. (Beuchot, 2018, p. 67)

Y termina esa idea diciendo:

> De modo que la obra de arte es, como decía Kant, algo particular que se hace universal (un juicio subjetivo que atina a lo objetivo) [...] Por eso la obra de arte es símbolo, porque conecta lo físico con lo metafísico, lo óntico con lo ontológico, lo fenoménico con lo nouménico. (Beuchot, 2018, p.67)

Así que no partimos de la oscuridad de quien declara irresoluble el problema, y quizá no se haya concluido, pues falta que con es-

tas aportaciones podamos diferenciar otros objetos que tienen esa cualidad simbólica como lo son los gestos, libros, oraciones etc. Pero cuando menos, no se parte de la nada y es un buen comienzo para seguir adelante. Beuchot dice entonces: "Así cuando un ente se vuelve símbolo del ser, con ello accede al nivel estético, a obra de arte, nivel privilegiado para mostrar la extraña ontología de lo óntico" (Beuchot, 2012, p. 56).

Ahí podemos ver cierta transformación del objeto, como la que menciona Arthur Danto en su obra, *La trasfiguración del lugar común*, debido a que esta trasformación es lo que hace que un ente común sea ahora una obra de arte. La estética analógica es una manera muy particular de volcar los principios de la hermenéutica analógica a los problemas de la belleza y del arte. No es necesario hacer un recorrido por las ideas de Platón, Aristóteles, Plotino etc., para dejar en claro que el estudio de la belleza es tan antiguo como la filosofía misma, a pesar de que los estudios de estética enfocada en el arte aparecerán hasta el siglo xviii, con Francis Hutcheson y posteriormente con Alexander Gottlieb Baumgarten, quien introduce la nueva semántica del concepto de estética para referirse a los estudios sobre la belleza y el arte. Apenas había sido planteado el nuevo paradigma filosófico de lo que llamaremos la estética moderna, cuando el arte y la misma estética toman caminos muy distintos.

Ya que los artistas comenzaron a explorar la variedad de sensaciones que los objetos generan, y no se limitaron a la belleza, sino que prontamente buscaron en el terror, el asco, el dolor etc., y aquello se convirtió rápidamente en una búsqueda frenética por hacer algo distinto. Pero la hermenéutica analógica pretende rescatar esta vena tan importante que fue la belleza para la estética, aunque hoy en día se encuentre muy devaluada.

En la actualidad el gran problema del arte es precisamente la diáspora tan desenfrenada en la que se halla inmerso. Cualquier teórico del arte enfrenta esta dificultad, pues hoy en día convive al Arte tradicional, en el más puro sentido clásico, con la Artesanía y

los denominados Dispositivos metartísticos[2]. El problema que enfrenta la teoría estética hoy en día no es ya si el arte se convirtió en mercancía, sino la gran diversidad de formas artísticas, que aún mantienen un apego a la belleza, aunque por otro lado se encuentran aquellos que la desprecian. Así, sin el ánimo de llegar a ser normativa ni de legislar lo que la estética o incluso el arte debe ser, la hermenéutica analógica trata de mantener un equilibrio entre las distintas fuerzas en tensión que llevan las riendas del arte actual.

Para entender la estética es fundamental estudiar todas las categorías estéticas, tanto la belleza como la fealdad, en este sentido, Beuchot considera que la belleza es importante en el arte, debido a que en ella se trasluce el uno, el bien. Por ello, es necesario rescatarla de ese lugar aparentemente secundario o de ese olvido al que se le ha relegado en algunas épocas de la historia humana. Como dice Beuchot citando a Buteyne: "la belleza es, pues, la irradiación del uno en la idea y la reverberación del bien en la idea" (Beuchot, 2012, p. 33).

Pero aquí la tarea se complica, pues el arte ya no es una dualidad (bello/feo) en la que sea fácil mediar, sino una pluralidad, y no se trata ya de dos extremos, sino de una multiplicidad de categorías, fuerzas y tendencias. Intentar reducir estas múltiples fuerzas y tendencias a dos, sería no entender el carácter multi-fenoménico del arte.

Diremos que la belleza en el arte clásico sirvió como un motivo para potencializar el nivel simbólico del mismo, y la obra nos remitía no solamente al mundo, sino a algo mejor que el mundo, a la inspiración ideal de las cosas mismas. Recordemos que mucho se acusa a Platón de haber despreciado a los poetas en el diálogo de *La República*, pero pocos atienden a que, en el diálogo de Ion, los ensalza y los pone como los mensajeros de los dioses. Son los encargados de hacer que "la belleza" baje de ese mundo ideal, y se encarne en las creaciones reales. Por ello el arte es un símbolo, pues es un guiño para acceder a algo más. La belleza es, desde

2 Para ampliar este tema ver: *Olvera, El tercer arte*, Editorial Académica Español, 2011.

los griegos, proporción, justo arreglo entre las partes; la analogía es proporción, por ello una hermenéutica analógica es una hermenéutica propicia para esta tarea.

> Porque esa simbolicidad de la obra de arte consiste precisamente en que, aun cuando el artista, por ejemplo, el poeta (El buen poeta) habla de su propia alegría o de su propia tristeza personal o individual, la universaliza, porque todos nos encontramos reflejados allí. Es una manera distinta de universalizar, que podemos llamar simbólica, porque, además, es sumamente analógica, icónica. (Beuchot, 2018, p. 65)

4. El arte simbólico

Para Beuchot, "la hermenéutica analógica tiene relación con la estética porque hay que reinterpretar la obra de arte" (Beuchot, 2018, p. 62). Es así como "la obra de arte es siempre una interpretación, un acto hermenéutico" (Beuchot, 2012, p. 73). Siempre hay en la obra el riesgo de infinitas interpretaciones -muchas de ellas abandonando incluso la obra misma-, tantas como sujetos se exponen a ella, pero sabemos que no todas son adecuadas y sobre todo aquellas que olvidan al objeto artístico y ponen su subjetividad como horizonte de comprensión, sin tomar en cuenta la intención del autor o la obra misma.

Por otro lado, tenemos el riesgo de la interpretación única, que de alguna manera mutila las posibilidades dialógicas de la obra misma, y parte del supuesto de que capta claramente la intención del autor. Pero esto no es sino más de lo mismo, debido a que cancela la subjetividad del autor de la obra, dejando solamente la creencia de quien, con su interpretación, pretende establecer *el* sentido. En este caso, el intérprete cree ser el único que ha captado el verdadero sentido. Por ello es necesaria una hermenéutica que no pretenda validar cualquier interpretación por ridícula o descabellada que sea, y mantenga siempre a la vista el objeto, pero que tampoco pretenda descalificar la subjetividad del intérprete al proponer una única interpretación objetiva, la suya.

Cassirer parte de la doble dimensión del símbolo para configurar su filosofía simbólica, esta doble dimensión permite abrir la puerta a la significación, a la representación de los objetos materiales, a ese mundo uránico que nos mencionaba Platón. Tanto F. Brentano como M. Merleau-Ponty, pasando por Husserl y Gadamer etc., parten en sus estudios sobre arte de la dimensión simbólica del mismo. Pero esta misma puerta que nos permite acceder a la representación de lo concreto, a lo abstracto, al *eidos*, corre el riesgo del subjetivismo. Esta es la crítica de Nietzsche al sistema socio-cultural de su momento, ya que, para él, no existe la verdad, pues de la cosa real, al símbolo de esta, se ha efectuado un cambio de naturaleza que la desvirtúa.

Pero para evitar eso, se encuentra precisamente el concepto de analogía, el cual es proporción; la analogía es saber que el concepto no es la cosa, y sin embargo mantiene algo de la cosa, de alguna manera es proporción de la misma, la refiere. Pero esa proporción que mantiene también dice que tiene otra que no le es propia del objeto, otra que es parte de esta naturaleza distinta de lo real, por ello la analogía nos sirve para acercarnos a esta dimensión simbólica del arte.

El arte es simbólico porque nos habla de algo más. Nos remite a algo, no sólo es la experiencia frente al objeto artístico, sino que éste abre en nosotros un nivel sensitivo, ya sea por los colores o las formas. Es simbólico debido a que nos une con el ser. Schopenhauer decía de la música que tenía la facultad de disolver la personalidad y hacer aparecer *la voluntad,* a ese Uno original al que se ha llamado *ser*.

Con la aparición de la fotografía, la pintura en específico y tras de ella otras manifestaciones plásticas del arte, los artistas comenzaron una frenética búsqueda por encontrar una forma de sobrevivir a la supuesta amenaza que representaba la máquina, y su forma de captar la realidad de una manera unívoca, rápida, y económica, en comparación con las demás artes. Fueron necesarias algunas décadas para comprender que el arte fotográfico también es una interpretación y mantiene igualmente un carácter simbólico y ana-

lógico con el mundo que pretende representar. No remite exactamente a las cosas tal cual son, sino a una visión, a un encuadre. Esto rápidamente se fue al extremo opuesto con el *Photoshop*, y generó la semilla de lo que hoy se considera como época de la postverdad. Debido a que ahora cualquiera puede generar imágenes que demuestren lo que quiere sostener.

Ahora nadie cree que se pueda tener una interpretación adecuada de nada. Todo mundo cree que los medios y sobre todo las imágenes mienten. Sin advertir que la verdad y la mentira son cualidades de los juicios, no de las imágenes en sí mismas. Por ello es necesario regresar a una interpretación analógica, que de alguna manera parta ya del hecho de que la representación es distinta de lo real, pero no por ello deseche lo real.

Los múltiples cuadros de Van Gogh sobre los girasoles son una representación de las flores tradicionales, no son ni las flores en sí, ni pretenden agotar las posibilidades de estas. Mas aún, son la representación ideal de las mismas, como si el artista nos pudiera mostrar el mundo como él lo imagina. Por ello, cuando vemos las amapolas de Van Gogh, pensamos que no son así, pero que así deberían de ser: "son más bellas en la pintura que en la realidad, su belleza se ve exaltada y hasta distorsionada creativamente". (Beuchot, 2018, p. 61).

5. Giro al subjetivismo

La revolución epistémica efectuada por la "Crítica de la razón pura", en la década de 1780, afecta los paradigmas de ese momento y el naciente arte y la estética no quedan indiferentes ante esto. A partir de ella es necesario voltear radicalmente hacia las cualidades sensitivas del sujeto antes que a las del objeto. Es tan radical esta afectación, que algunos sostendrán que es gracias a estos y otros muchos cambios, finalmente pudo nacer nuestro concepto moderno de arte. Esto es, el arte como se ha entendido desde la modernidad, como creación humana, hecha para afectar la sensibilidad. Esa nueva forma de entender el mundo, que se impone ideológicamente en la modernidad, es la causante de que dichos fenómenos se consoliden en la forma en que

lo hicieron, dejando finalmente atrás la artesanía y las bellas artes. Así surgieron los objetos de valor que confieren un plus, no sólo a quien los realiza, sino a quien los posee. Son objetos que nacieron a la par de su comercialización y trajeron aparejada la creación de los centros para su contemplación. Así, dentro de ese ámbito mercantil que deja atrás la fe religiosa para abrazar la creencia en el progreso y la razón, aparecen las bellas artes y no mucho después la estética moderna. Estos nuevos objetos comenzaron su frenética carrera por lo novedoso, casi al mismo tiempo que su decadencia.

Ya en 1892 Hermann Bahr escribía en la revista Hojas para el arte: "El nuevo movimiento rechaza El arte por el arte, no queremos un nuevo arte, sino una nueva vida [...] (Grunter, 1992, p. 18). En ese siglo había nacido la estética, y nació porque los objetos y la belleza artificial lo estaban inundando todo. Así los modernos se vieron inmersos en una nueva forma de ser, artificial en todo lo que podía ser artificial; el adorno excesivo dejó de ser de uso exclusivo de las iglesias o los palacetes, para apoderarse de los objetos cotidianos. Esta nueva demanda generó artesanos que se sobreponían en facultades a los otros, por lo que empezaron a ser buscados y seleccionados. Así surgió la necesidad de entender estos nuevos objetos inútiles que de alguna manera habían sido útiles, pero que ahora dejaban detrás esta utilidad para resaltar sus cualidades estéticas, sus cualidades que hacían vibrar a quien se exponía a ellas. "El nuevo movimiento se extiende a todos los campos. Nada pasa por alto, ni el automóvil de correo ni los maravillosos vagones del tren de lujo. La modernidad influyó de modo reformador directamente en la disposición de los escaparates y la disposición de las tiendas" (Grunter, 1992, p.20).

La pintura es un buen ejemplo de aquello, pues de los acartonados retratos que de alguna manera mejoraban la apariencia de los personajes, y de las obras que contaban historias gloriosas de los héroes mitológicos, se intentó pasar a capturar y representar únicamente la belleza. La belleza de las flores, de los paisajes, las simples frutas en un estante constituyeron el motivo de lo que hoy conocemos como bodegones y es muestra de esa belleza simple de

las cosas. En fin, ya no importaba quien era el pintado sino simplemente la intensidad que podrían generar las nuevas pinturas.

Algunos pintores verán en esto el principio del fin, pues en este intento de liberarse de la figura, de la historia etc., se terminó en el abstraccionismo puro de Ad Reinhart o Newman, que pintan cuadrados simétricos monocromáticos en negro. Para algunos ese fue el fin de la pintura. Para otros se trataba más bien del principio de la libertad de la misma. Por eso: "Ahora que parece que se han perdido los criterios para distinguir lo bello de lo que no lo es, y todo se quiere sujetar al contexto de producción o de consumo del objeto artístico (el arte sin belleza) es cuando más necesitamos de una hermenéutica que nos haga alcanzar cierta objetividad" (Beuchot, 2018, p. 60).Necesitamos una teoría que no trate de reducir los nuevos fenómenos a las antiguas categorías, sino que nos permita mantener la analogía, la proporcionalidad entre lo anterior y lo nuevo.

6. Unidad y multiplicidad, el *Holon*

El concepto de artificio refiere a lo contrario a lo natural. Para los griegos lo natural es lo que posee sus cuatro causas de ser en sí mismo: (material, formal, eficiente, final), mientras que lo artificial es lo que posee su causa eficiente en otro. Así la técnica que genera lo artificial, va a desembocar en el arte3 muchos siglos después. El arte es aquello que tiene su origen en el hombre, no en lo natural. Por ello la belleza artificial es la que ahora nos ocupa. El arte es "un añadido, un complemento. Es una sobreabundancia, incluso supererogatoria, que adviene a una obra por medio del hombre, ese hombre extraño y distinto es el artista. Es lo que hace bella a la obra. Es lo que la hace ser obra de arte" (Beuchot, 2012, p. 69).

Esto ha sido llamado por la tradición símbolo, según escribe el mismo M. Beuchot. Lo simbólico es lo representativo, lo que vuelve a presentar lo ya conocido, lo que conecta o tiende puentes. En la antigüedad griega, cuando dos personas se querían volver a

3 El arte es una invención del siglo XVIII, REVISAR L. SHINER, *LA INVENCIÓN DEL ARTE.*

encontrar y reconocer, rompían una moneda y cada mitad se nombraba de manera distinta, uno era el émbolo, y el otro el símbolo. Así cuando dos extraños se reunían podían saber quiénes eran, completando el *Holon*. Este término acuñado por el francés Arthur Koestetler en el año 1967, para designar la unidad que se genera al reunir las partes. La palabra *Holon* es una combinación de la griega *Holos*, que significa el todo, la unidad, y el sufijo on, que significa parte o fragmento.

Así el arte sirve como símbolo que nos conecta y nos hace reconocer la unidad que subsiste en la fragmentación. Nos hace reconocer a este viejo conocido que es el ser, al Uno del que, sin disolver la parte, surge todo. "El símbolo es algo que nos evoca otra cosa, a veces difícil de encontrar, de percibir de captar" (Beuchot, 2012, p. 71).

El carácter simbólico del arte es el dispositivo que conecta dos partes, nos rencuentra con ese ser original con el que se completa el *Holos*, y recordemos que esa es la misma idea que late detrás de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, pues el arte tiene la intención de diluir al sujeto y hacer emerger el Uno Originario. Así, la belleza resplandece en el arte como una forma de recordarnos nuestra dimensión de parte dentro de la totalidad, es ese sesgo o guiño, que el Uno hace y que los que lo captan no pueden sino recibir fascinados.

De alguna manera Heidegger ve en la obra de arte este mismo carácter simbólico, que seguirá Gadamer, pero que también había señalado en un sentido algo distinto Cassirer, cuando menciona la doble dimensión del símbolo, que sirve a Ricœur para perfilar la ruta de la hermenéutica.

Por eso, este carácter simbólico de la obra de arte nos conecta con algo que está más allá de la obra misma, por eso la obra es diferente, pues es algo más allá que la simple materia y su carácter sígnico: es un símbolo. La belleza para Beuchot es el símbolo del ser que late en la obra por manifestación del artista. La belleza es ese puente entre los hombres y lo que está más allá de la materialidad del arte. "Tratemos de encontrar y poner de relieve este

aspecto simbólico del arte, que es también, como lo veremos, analógico, porque el símbolo sólo alcanza a interpretarse y comprenderse por analogía" (Beuchot, 2012, p. 70).

Así una hermenéutica análogo-simbólica o estética-analógica es una disciplina que nos ayuda a entender cómo es que el símbolo artístico nos habla de algo más, nos dispone a dejarnos decir, a abrirnos al diálogo con lo que el artista ha puesto ahí en el material pero que no es del todo material, sino que va más allá. En la obra de arte, el artista se enfrenta con la resistencia de los materiales para imprimirles su forma, su ley. Esta dupla que separa al artista de sus obras, al sujeto y al objeto, a los hombres de las mujeres, al cuerpo y la mente etc., fue muy criticada por Derrida bajo la idea del logocentrismo europeo, con el argumento de que no es necesario pensar el mundo en dos y finalmente terminar privilegiando una de las partes y marginando la otra. Sin embargo, así se generó la tradición que parte de Aristóteles y el hilemorfismo forma y materia constituyen la dupla inicial que desbocó en la dupla cuerpo y espíritu, que margina y desprecia el cuerpo para ensalzar el espíritu. Pero llevemos esto al terreno del arte, donde la dupla no es sólo obra y artista, sino belleza y fealdad, ante la cual la tradición decidió diluir un poco los límites y la fealdad dejó de ser marginal para convertirse en central, como demuestra el caso de las pinturas *Saturno devorando a su hijo*, de Francisco de Goya, *La cara de la guerra*, de Salvador Dalí, o *Tres estudios para figuras en la base de una crucifixión*, de F. Bacon. Y la lista podría fácilmente extenderse, hasta el punto de llegar a hacer una *Historia de la fealdad*, como la que propone Umberto Eco.

Ahí el arte no sirve como detonante simbólico de la unidad al resaltar la belleza, sino que es la fealdad la que desbarata la unidad y nos hace sentirnos algo distinto de la totalidad. Y eso presenta claros problemas para la anterior conceptualización del arte, como obra simbólica que a través de la belleza nos une con la totalidad. El arte parece ser en esos casos justo lo contrario.

Vemos con horror *Los caprichos de la guerra* de F. Goya, o la mayoría de las obras del polaco Zdzisław Beksínski, y cuando nos ex-

ponemos a este tipo de obras, pasa lo contrario, ya que tratamos de diferenciarnos de eso, esas obras pretenden generar ese sentimiento de disgusto. Sin embargo, mantienen un carácter simbólico, pero no es la belleza, ni la unidad la que se mantiene, ni el reconocimiento del ser, y, sin embargo, nadie negaría la categoría de arte a estas piezas.

Esta idea divisoria y sesgada del arte es la que se quiere superar, cuando en vez de proponer materia y forma, se propone la dupla tierra y mundo, como una nueva forma de comenzar el análisis. Pero no se logra del todo superar, si mantenemos las duplas. Lo que interesa en ese intento es que se quiere significar o referir a la obra de arte que va más allá de sí misma. Y sólo el abordaje de la obra de arte por su aspecto material puede condicionar a esta dimensión simbólica que no se agota en la primera. Actualmente quizá el emergentismo podría decir algo, pues el valor simbólico no puede ser reducido a lo material, sino que emerge de este para convertirse en un guiño, una señal, lo que la tradición llama símbolo y que nos invita a ir más allá de lo material. Podemos decir un poco más, pues lo simbólico no sólo nos dice que hay un más allá de lo material en el objeto que tenemos presente, sino que incluso nos sugiere una dirección en la cual la interpretación debe orientarse. El arte habla de algo y por más equívoco que nos parezca mantiene a grandes rasgos algo en común con los intérpretes. Por ello la obra de arte es un dispositivo que señala una dirección que abre un mundo y los ejemplos son fáciles de exponer, cada obra literaria nos invita a una vida tan rica y profunda como la combinación de la vida del escritor y del lector. Así, en esta cópula se engendra algo nuevo, cada vez que alguien se enfrenta a la obra de arte, se actualiza ese mundo latente en la materialidad y gracias al nivel simbólico podemos revivir la aventura del arte, gracias a que la obra de arte posee carácter simbólico, "al modo como el símbolo da qué vivir" (Beuchot, 2018, p. 65).

Una vez desaparecida la pretensión fundamentalista que contrae la metafísica, quizá simple abandono, quizá desconocimiento, lo que surgió fue el pensamiento débil. Y el arte no se hizo esperar,

parece que pasó de ser un arte trascendental a ser un arte de lo banal. Su carácter de exclusividad se pierde con su masificación, el aura propia de la pieza se ve afectada al decir de W. Benjamín, al grado de que hoy en día, mucho después de la época de la reproductividad técnica, inmersos como estamos en la reproductividad digital, la estetización del mundo se ha vuelto no sólo abrumadora, sino banal, e incluso podríamos decir que vulgar en ciertos aspectos de la masificación, en el diseño impuesto a cada producto, botellas, autos etc., todo tiene un diseño estético.

7. La estética ante su vida y su muerte actuales

La estética fue inventada en 1725 por "Francis Hutcheson, quien lanza el primer tratado de estética propiamente dicho de la modernidad, *Inquiry Concerning Beauty, Order Harmony and Desing*. Y es también cuando A. G. Baumgarten introduce el término mismo de "estética"" (en *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, 1735) (Beuchot, 2012, p. 44).

Sin embargo, desde su misma concepción, como un fenómeno emergente y que inundaba su contexto, parece que estaba condenada a ser superada y hoy en día asiste a su funeral. Vaya contradicción, pues asiste en condición de deudo, de doliente, no precisamente de cadáver, aunque algo hay de eso. Si algunos teóricos hablaban, ya desde su nacimiento, de su muerte, como, por ejemplo, Hegel. También hay quien dice que el presente siglo es el siglo de la estética. Asistimos hoy a su apoteosis, y la cantidad de pensadores que se reúnen en su funeral es alarmante, nunca se habían publicado tantos libros, ni dado tantas conferencias, seminarios o escrito artículos en torno a la estética que en estos tiempos. Parecería estar más viva que nunca. Pero lo verdaderamente interesante es que, (salvo en contadas ocasiones) los artistas han pasado sin interesarse por la estética. Así se crea una de las paradojas más interesantes del presente siglo, pues la estética nunca había sido más socorrida y gozado de mejor salud a la par de que nunca había sido tan ignorada por los artistas.

Parece no importarles lo que se diga de lo que ellos hacen, o de lo que es el arte. Como el siglo xviii fue su cuna, y su expansión fue tan explosiva como la de todos los productos colonizadores que en ese momento transformaron una faz del mundo en una sucursal de Europa. No es por nada que la religión, el arte y la forma política del antiguo continente se hayan reproducido de tal forma que se extinguió rápidamente la mayoría del antiguo mundo. La manera de ver y entender el mundo de los prehispánicos casi fue extinta y el choque produjo lo que hoy conocemos como mestizaje. Algunas de las formas y dinámicas artesanales son muy anteriores a lo que existía en Europa en el siglo xviii, pero como sostiene Larry Shiner, es en este siglo y en el corazón de Europa donde los objetos adquirieron el carácter distintivo con el que ahora se presentan. No es que la alfarería o la música no hayan existido antes, es que su carácter de prótesis de la subjetividad, de artefacto creador de sensaciones, no se le imprime hasta ese siglo, y su éxito fue radical, tan radical como lo fue la expansión de la fotografía o el cine. En esta época moderna es donde la belleza tiene, por momentos, su apoteosis.

Estos nuevos objetos contrastan con los objetos de otras épocas, a pesar de que guardan un carácter simbólico, no dejan de ser precisamente ornamentales o sacros. Son objetos que nos dicen algo, pero que están hechos para una función. Ciertamente generan ese entendimiento, pero no importar que sea la belleza la cualidad primordial, como lo podemos ver en la Coatlicue, o un sarcófago egipcio, que son objetos funcionales.

8. Proliferación de las estéticas

Estos nuevos productos, se consolidaron y tuvieron su época gloriosa en el siglo XIX. Después sobrevino un momento de autoreflexión o crítica, quizá de rebeldía, donde los artistas pusieron un poco de atención a la teoría, pero precisamente para demostrar que estaban haciendo algo distinto y, finalmente, sobrevino su decadencia, hasta convertirse poco a poco en otra cosa. Pero enfaticemos en nuestra tesis: ni el arte ni la belleza han muerto, sino que conviven siendo poco distinguibles, de los nuevos dispositivos que se separan poco a poco

de aquellos, como en su momento se separó el arte de la artesanía, y hoy por hoy, asistimos a fenómenos y dinámicas diferentes que falta distinguir y teorizar. Estos nuevos objetos no se dejan reducir a las antiguas categorías, por ser ellos mismos algo distinto.

Destino muy similar han tenido tanto la estética como el arte, pues su apoteosis no garantiza su comprensión; ahora hay más teorías particulares sobre el arte que en ningún otro momento. Todos opinan, incluso legislan sobre lo que el arte es o debe ser. De cara a esto, los artistas han multiplicado sus direcciones y experimentado nuevos caminos. Buscan consolidar nuevas formas y estilos que los diferencien unos de otros, sin advertir que ser nuevo es lo que los uniforma. La vanguardia artística se ha tragado a la creatividad, todos quieren ser diferentes y en esto están homogenizados. Ese es solamente uno de los problemas que enfrenta la estética o más propiamente dicho, las estéticas. Como lo mencionamos anteriormente, estas también son afectadas por la diáspora que la complejización del mundo genera en todos sus ámbitos, y la teoría no es la excepción. Así, y únicamente para visualizar lo complejo del panorama de la estética actual, hagamos una breve enumeración de algunas teorías del amplio panorama de las estéticas actuales. Ahora bien, como eso se antoja casi imposible, limitémonos a citar la que propone Ignasi Roviró Alemany, quien se limita a este nuevo siglo, e incluso a una región tan pequeña como lo es un país, y para él Francia es buen ejemplo. Así, algunas de estas propuestas son:

> *Estética de la emergencia* (2003), de Reinaldo Laddaga; *Estética del aparecer* (2010), de Martin Seel; *Estética de lo efímero* (2003), de Christine Buci-Glucksmann; *Bioestética* (2007), de Pietro Montani; *Estética relacional* (1998) de Nicolás Bourriaud; *Hiperestética* (2010) de Elisabetta Di Stefano; *Estética de la habitabilidad* (2003), de Iliana Hernández; *Estetismo*, de Paolo D'Angelo (2003); *Estética de la desesperación* (2014), de Guadi Calvo; *La estetización del mundo* (2013) de Lipovetsky; *Artificación* (2012) de Nathalie Heinich; *El complot del arte* (2000), de Baudrillard o *El arte en estado gaseoso* (2003) de Yves Michaud; entre otros muchos autores que hacen propuestas teóricas para aproximarse al complejo mundo del arte actual (Roviró, 2014: p. 298)

Y la lista podría multiplicarse si se toma en cuenta una visión más abarcadora del fenómeno, que no se limite al continente europeo, ni al país franco y menos, al siglo presente.Y a esto hay que sumarle la estética analógica. Sirva la anterior lista solamente para darnos una muestra de lo complejo de la actualidad, de cómo la vorágine de ideas y opiniones respecto a la estética desbordan la poca o mucha comprensión de quien se expone a un fenómeno que sobrepasa con mucho su teoría, y que muchas veces la ignora, pues el arte y los artistas varias veces están al margen de lo que los teóricos piensan de ellos.

9. Los tres modelos del arte

Para entender el arte es necesario entender tres grandes momentos que se caracterizan porque las dinámicas socioculturales en ellos son distintas. En el primero de ellos, los humanos hacían objetos representacionales, sacros o, útiles, el concepto de arte no existía aun, por lo que básicamente eran artesanías, que no conceden ningún valor extra a la personalidad de quien los realiza, ni a quien los posee. Por ello, ni siquiera se firmaban y no se pensaba en la posesión intelectual de las mismas. No era importante quien las hiciera, ni quien las tuviera. Eran comunicativas o útiles, decían algo o maravillaban por su destreza. Son obras con un propósito determinado, ya sea funcional, ornamental, sacro, o didáctico. Esto sin duda no corresponde a lo que siglos más tarde (xviii) en Europa se denominará arte, se denominará arte, y que tiene que ver con la distinción en el gusto y la generación de élite. Pues una de las condiciones propias del arte es dividir a los que a él se exponen, y así establecer jerarquías.

Posteriormente devendrá el segundo momento que es propiamente lo que conocemos como arte. En torno a la creación del arte en el siglo xviii, según sostiene Larry Shiner en su libro *La invención del arte,* nos dice que lo propio del arte es el resalte que confiere a los artistas, por ello las obras comenzaron a firmarse y a coleccionarse. Contrasta el antiguo sistema utilitario que duró más o menos veinte siglos, contra la invención del nuevo sistema que

apenas tiene unos dos siglos y que puede ser sustituido por algo nuevo, en un lapso quizá menor. Así surgirá un tercer sistema.

> Por ello, lo que muchos críticos llaman "muerte" del arte, de la literatura o la música no será sino el final de una determinada institución social que se remonta al siglo xviii (período entre 1680 y 1830), época en que los distintos elementos que componen el moderno sistema del arte se combinan y se consolidan. (Nieto, 2009, p. 15)

Como ya lo mencionamos, las condiciones socioculturales en los siglos anteriores al Renacimiento, son muy distintas, al grado de que las personas no tenían la sensibilidad para apreciar o distinguir esto que ahora se llama arte.

Entre los griegos el concepto de belleza está íntimamente relacionado a la funcionalidad, el bien, la armonía, valentía, nobleza, bondad y hermosura interior y exterior. Es un término algo difícil. Recuérdese el diálogo de platónico del *Hipias Mayor*, donde una cuchara de madera es más buena o bella que una de oro, pues es más útil, o buena, más funcional o buena, ya que la otra puede romper la vasija que la contiene. Todos estos significados posibles de una palabra son análogos porque mantienen algo en común y algo diferente, por ello el juego de las interpretaciones es necesario. Así, una hermenéutica analógica es necesaria para distinguir y especificar el mejor sentido de cada término.

No por nada en algún momento tuvo que surgir la idea que pronto se convirtió en *eslogan* de la modernidad estética, "el arte por el arte", para separar la belleza de la funcionalidad, la bondad, etc. Cuando se dice que el arte debe regirse por sus reglas y gestarse y agotarse por sí mismos, "el arte por el arte", lo que se dice es que debe distinguirse de lo útil, lo bueno etc. Es una manera rudimentaria de un primer acto hermenéutico en su afán de distinguir sentidos.

Aún hoy en día, algunos creen que el arte debe remitir a otra cosa (el ser), pues tradicionalmente así lo hacía, pero esto no es más que desandar el camino de las distinciones y quererlo atar a la ambigüedad de los usos lingüísticos que antaño tenía. Es como proponer

desandar el camino propio de los conceptos y términos que naturalmente van distinguiéndose, y que ante los problemas de significación que se van presentando ponen nuevos límites, o de plano generan nuevos conceptos y términos. Es como la filosofía, que poco a poco tuvo que engendrar a la biología, a la estética etc., y su evolución consiste en esa precisión de su significado. Así cada concepto es histórico y pertenece a un paradigma que determina no solamente su significado, sino las condiciones de experiencia de los que se encuentran inmersos en dicho paradigma. No por nada las condiciones socioculturales determinan la construcción de un objeto histórico. Como lo expresa Kuhn con su concepto de paradigma.

Los sujetos anteriores al Renacimiento no podían ver lo que hoy entendemos por arte, pues esos objetos eran para ellos otra cosa. Por ejemplo, hoy sabemos que cuando Newton pasó un haz de luz por un prisma observó seis colores, pero como el número seis tenía connotaciones negativas, decide dividir lo que él considera el azul en dos, así tenemos el índigo y el azul. Pero si lo pensamos con detenimiento, podríamos establecer muchos más matices. Esto sólo como ejemplo de que la realidad de la percepción está íntimamente relacionada con las ideas del contexto, con las dinámicas socioculturales. Aún hoy en día hay pueblos cuyo lenguaje les impide distinguir entre el verde y el azul. Hay otros cuyo contexto les impide de plano ver ese matiz que se encuentra entre el rojo y el amarillo que nosotros denominamos naranja. Así estos pueblos, como el maya, no ven el naranja, porque no existe entre ellos este concepto ni el término. Pasa igual con nosotros, que no vemos algunos matices del blanco que para un esquimal representan colores en sí mismos. Para nosotros existe un único color blanco, pero para los esquimales que necesario el poder distinguirlo; para ellos, es tan obvia esa distinción como lo es para nosotros los estudiosos de este siglo la distinción entre el amarillo y rojo que llamamos naranja.

Así las antiguas culturas no distinguían el arte, pues no tenían esa idea de lo que el arte es. Asistían y veían otras cosas igualmente fabulosas, incluso más impresionantes, pues no había punto de relativización, pero no podrían ver esa dinámica sociocultural que

pone a un objeto dentro de un museo con un precio estrafalario y una firma de un autor que con su fama legitima la dinámica y entonces se dispara la sensación. No podrían ver el arte, pues el arte no existía. Uno puede ir a un museo o galería, y no percatarse de algún cuadro en particular, hasta que alguien te llama la atención sobre el autor de este, y entonces regresas y lo ves, vibras con el cuadro, pues el autor mismo es parte de ese objeto, le confiere una supremacía que antes no tenía, y eso es propio del arte y no de la artesanía: son objetos distintos, porque tienen cualidades distintas.

Así lo que nos interesa establecer, no es solamente una definición de arte (debido a que la hermenéutica muchas veces procede distinguiendo los significados de un mismo término), sino dejar en claro, que, en este caso, ya se está hablando de algo distinto que no puede reducirse al antiguo paradigma significativo. Por esto pensamos que ha habido tres grandes momentos que ahora se mimetizan, creando confusión sobre el significado de la palabra arte y, por ello, aunque el término sea el mismo, se vuelve el concepto menos claro. Pero todo puede quedar claro si los distinguimos.

El primer momento es el de la artesanía, donde los objetos estaban ligados a su funcionalidad y no representaban mayor prestigio para el poseedor. Incluso ni siquiera para el autor, ya que en su mayoría estos objetos provenían de talleres donde varios de los artesanos intervenían en la pieza encargada. Eran objetos realizados por encargo, por lo cual ni siquiera estaba en juego la creatividad u originalidad del autor, quien se limitaba a hacer lo que le pedían y tenía un precio establecido para cada pedido. Muy similar a lo que ocurre hoy con un carpintero o herrero que hace lo que se le pide. Incluso hace las lápidas o estatuas de una manera similar, y no pretende que ese trabajo le potencialice como alguien distinto al resto de los humanos, no se legitiman como aquellos elegidos de la naturaleza para trasmitir ningún mensaje, ni para hacer surgir o traer la belleza a este mundo. Todo esto queda más explícitamente aclarado en el texto de Larry Shiner, *La invención del arte,* quien sostiene que el arte es una invención reciente.

En un segundo momento aparece el arte, como una forma de tajar los gustos; el arte nace como una forma de establecer distinciones sociales, según explica Pirre Bourdieu en su libro *La distinción, Criterio y bases sociales del gusto*, donde evidencia estas dinámicas de consumo que generan estos objetos, y queda claro que el arte es una forma de acceder a cierto prestigio social. Así la invención del arte sucedió por la necesidad de separar las bellas artes de la artesanía, los objetos cuyo valor en sí mismo conferían un estatus, de los objetos cuya funcionalidad estaba aún por encima de su forma. Así el arte nació como aquellos objetos hechos exclusivamente para el gusto, para exacerbar la sensibilidad y separarse de aquellos objetos cuya finalidad era su funcionalidad. La cuchara de los ricos dejaba de ser utilizada como cuchara, por estar hecha de oro con incrustaciones de diamantes y piedras preciosas, cuya filigrana era tan elaborada que impedía su uso, y se prefería poner en un exhibidor para su admiración. Así fue el origen de estos nuevos objetos que poco apoco abandonaron su funcionalidad, para ser únicamente objetos que provoquen intensidad sensible a quien a ellos se expone. Mientras que la artesanía, por más complicada que fuera, seguía siendo un útil.

Así fueron apareciendo las condiciones para estos nuevos objetos infuncionales, cuya existencia dependía solamente de la intensidad estética que propiciaban. Eran objetos para impresionar la sensibilidad. Su carencia de funcionalidad les permitía más la exacerbación de la sensación, pues no estaban limitados a ser útiles. El arte confiere estatus no sólo al que lo consume, sino a quien lo realiza. Así nacieron los artistas, personas con un estatus de celebridad que proviene de la realización de sus obras y cuyo valor es superior al del cambio, la utilidad o la producción. El arte, al dejar atrás su carácter repetitivo y ensalzar su exclusividad, se convierte en un objeto cuyo valor está sujeto a la especulación que se pueda generar entorno a él. Es un valor simbólico que está condenado a actualizarse conforme la persona que lo realiza va adquiriendo notoriedad. Así, el arte es un producto generado en la sociedad moderna y consolidado en la sociedad del espectáculo.

Pero como todo concepto histórico, el concepto de arte también tiene un nacimiento, y se enfrenta a una superación o mal entendido fin. Así esta dinámica, que en su momento generó al arte, también tuvo una superación, y por ello ahora se habla de la muerte del arte. no porque haya desaparecido, sino porque ahora hay algo nuevo y distinto. De la misma manera que la muerte de Dios fue enunciada mucho tiempo antes de Nietzsche, con significados quizá distintos y con consecuencias diferentes. La muerte del arte y de la estética también ha sido enunciada antes de A. Danto.

Pero lo cierto es que con dichos decesos no se clausura una época, sino que más bien deberían ser gritos proféticos antes que apocalípticos, pues lo que anuncian es el aura de un nuevo día. Lo que anuncia la muerte del arte no es que ya no se haga arte, sino que las dinámicas socioculturales han cambiado y ahora han aparecido objetos distintos. Bien podría haberse hablado de la muerte de la artesanía cuando apareció el arte, pero no fue así: la artesanía sigue tan viva como antes y nadie está haciendo negocio con su entierro. De la misma manera, la muerte del arte y de la belleza han sido declaradas, pero esto no significa que ya no se haga arte o que la belleza ya no sea moneda vigente. Lo único que se declara es que han nacido las condiciones para un nuevo paradigma, para una nueva dinámica que ahora llamaremos "dispositivos metartísticos". Parafraseando la frase de "el rey ha muerto, que viva el rey", Danto declara: "el arte ha muerto, que viva el arte", cosa que complementaremos con la frase "el arte ha muerto, que vivan los dispositivos metartísticos".

Cuando Danto asiste a la exposición de Andy Warhol, en 1964, y advierte que lo que se expone son réplicas de las famosas cajas de estropajos de la marca *Brillo*, quizá no entiende qué está pasando, pero puede advertir que algo nuevo ha aparecido. Ya no se trata del arte como un objeto que exacerba la sensibilidad, sino algo que la dispara porque pasa por el conocimiento de la historia del arte. Para poder vibrar con las cajas de brillo de Warhol, es necesario saber que el arte estaba haciendo todo por liberarse de las ataduras del academicismo que se esforzaba por encerrarlo en una defini-

ción. Ya lo había hecho tiempo antes M. Duchamp con La *Fontain*, o el ready-made en general. De alguna manera intentaban superar la idea de que el arte es lo que los galeristas o museógrafos exponen. P. Manzoni había hecho otro tanto con sus latas de "Mierda de artista" y su anterior obra de "Aliento de artista", pues estaba en contra de la idea de que el arte es lo que los artistas hacen. Así el arte poco a poco va generando nuevas dinámicas que ya no pueden ser entendidas con las viejas categorías.

El problema actual es que el arte alcanzó un grado de legitimación tal, que todo el mundo quiere mantenerse dentro de su envergadura, algo similar a lo ocurrido con el concepto de ciencia. Pero esta vez fue más hondo y el concepto está anclado en los seres humanos con una fuerza que hace muy difícil que la gente renuncie a este metarrelato, y que acepte que no todo es arte, y que mucho del llamado arte contemporáneo no es tal, sino que más bien es un dispositivo metartístico. Un objeto hecho para disparar la sensación, pero que necesita de la historia del arte para lograrlo, por ello es un dispositivo no reducible a la artesanía ni al arte.

La hermenéutica analógica nos sirve para señalar que nuestro problema no son los nombres distintos de la misma cosa, debido a que el ser se dice de muchas maneras, sino que ahora lo que tenemos son significados distintos de tres grandes cosas, momentos o dinámicas socioculturales diferentes. La artesanía, el arte y los dispositivos metartísticos. Y que ambos conviven tan profundamente relacionados que casi no se distinguen.

La estética, aunque es un concepto griego ya antiguo, que significaba sensación, es puesto por Baumgarten en circulación con una nueva semántica, que ahora refiere al estudio que hace la filosofía del nuevo fenómeno denominado arte y de su relación inicial con la belleza. Estos últimos se caracterizan, en primer lugar, porque no necesitan ser objetos, pueden ser dinámicas, luz, registro de lo hecho, chismes etc., además llegan a la sensibilidad a través del conocimiento previo de la historia del arte, de ahí que se denominen metartísticos, pues es necesario tener conocimiento de la historia del arte para poder vibrar cuando te expones a ellos.

Muchos de ellos disparan la sensación más por su precio que por su valor, lo que nos atrae es la suma ridícula que alguien ha pagado por ellos. En fin, esas son solamente algunas de las características de este fenómeno; la teoría aún está en ciernes y los dispositivos aún son muy nuevos.

10. La inteligencia artificial

Si el arte es algo generado por los humanos que tiene una cualidad simbólica que nos remite al ser, habría que preguntarnos qué está pasando en nuestra época con el denominado arte ia. En el 2022 se presentó una obra de arte generada por inteligencia artificial, y ganó un concurso. Era un concurso sobre *art net*, esto es, arte generado con herramientas electrónicas que llevan el software más allá de su diseño de fábrica, pero esto era otra cosa, pues ahora la obra no era hecha por humanos modificando las posibilidades naturales de la máquina, sino hecha por la máquina misma. Así la obra titulada Ópera espacial ganó el primer lugar en un concurso para humanos. Habrá que preguntarnos si estamos frente algo nuevo que pueda ser otra vez subsumido bajo la antigua categoría de arte, ensanchando su ya ambiguo significado y complejizando cada vez más la dinámica por el oscurecimiento constante de su significado, o es tiempo de aceptar que estamos ante algo distinto que debe ser no solamente entendido y procesado con categorías distintas, sino que además es tan nuevo y distinto que debería ser nombrado con otra categoría.

Para dimensionar el problema, la inteligencia artificial en este caso es uno, o varios programas para hacer obras, que funcionan con comandos gramaticales, ya sea escritos o vía voz, donde el usuario solamente le pide a la máquina que genere obras con ciertas características y la máquina arroja varios bocetos de esa imagen. Entre más específico sea el comando, más específica es la obra que tenemos como resultado, pero no menos predecible. Quizá no debamos preguntarnos si lo qué hace la IA es o no arte, sino qué es lo que hace la ia realmente. Quizá plantear de esa manera la pregunta pueda abrir el horizonte hacia nuevas posibilidades, debido a que de la primera pregunta sólo admite, un sí, o, un no., pero si la

pregunta está abierta, quizá la respuesta nos sorprenda y podamos entender que estamos frente a algo nuevo y distinto, como en su momento lo estuvieron los hombres del Renacimiento o de la modernidad, cuando el naciente arte aparecía, cosa que nunca significó la muerte de la artesanía, sino la era de la convivencia entre lo anterior y lo nuevo. Por ello el arte no ha muerto, y sigue más vivo que nunca, pero convive con nuevas manifestaciones que, por falta de sutileza, no se han llegado todavía a distinguir.

Conclusiones

La hermenéutica analógica ha servido para elucidar algunos planteamientos sobre el arte y la estética. Esta nueva estética analógica debe convivir con la gran cantidad de estéticas actuales y no dejar de ver lo complejo del fenómeno artístico, que no se reduce a una sola manifestación. Creo que conviene advertir que hoy en día ni el arte ni la belleza han muerto, sino que simplemente han aparecido nuevas formas, que aún se siguen manteniendo bajo los antiguos modelos explicativos.

Tal vez la definición del arte deba intentar nuevos caminos y no irse simplemente por la cualidad de ser simbólico, que remite al ser, pues esto sólo lo distingue de algunos objetos, pero no de todos. Quizá la ruta sea investigar más su finalidad, para lo que fue creado, y convendría que, en vez de seguir metiéndolo en viejas categorías, lo pensemos desde las nuevas, y si esto no es posible, entonces hay que crear estas nuevas categorías para pensar los fenómenos actuales. Pues la hermenéutica analógica sirve para distinguir, es un método de sutileza, que nos permitiría poder distinguir lo anterior de lo nuevo.

Referencias bibliográficas

Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. Ítaca.
Beuchot, M. (2012). *Belleza y analogía*. San Pablo.
Beuchot, M. (2018). *Teoría estética*. Orfila.
Caleb, O. (2009). *Los límites del arte*. ICA.

Carmen, N. (2009). *La invención del arte: Una historia cultural de Larry Shiner*. Joomla.
Danto, A. (1995). El final del arte. *Revista El Paseante*.
Eco, U. (2011). *Historia de la fealdad*. Debolsillo.
Grunter, R. (1992). *Sobre la miseria de lo bello*. Gedisa.
Shiner, L. (2004). *La invención del arte*. Paidós.

CAPÍTULO 10

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO MÉTODO Y COMO ACTITUD MORAL PARA LA LABOR DE LA TRADUCCIÓN

Aldo Alejandro Camacho González[1]

RESUMEN

Este trabajo está enfocado en el análisis de la hermenéutica analógica como una posible metodología para ayudar a la tarea de la traducción, relacionándola con los métodos de la interpretación, desde una perspectiva enunciativa que la coloca en la practicidad misma, que es la labor de la traducción.

Palabras clave: Hermenéutica Analógica, traducción, interpretación

1 Profesor en la Universidad Intercontinental/Universidad Pontificia de México, Doctorante en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Abstract

This work is focused on the analysis of analogical hermeneutics as a possible methodology to help the task of translation, relating it to the methods of interpretation, from an enunciative perspective placing it in the very practicality that is the work of translation.

Keywords: Analogical Hermeneutics, translation, interpretation

Introducción

En estas páginas haremos un breve análisis en torno a la hermenéutica analógica, para su posible uso en la labor de la traducción. En primer lugar, definiremos qué es la hermenéutica, y para ello veremos a modo de historia a algunos conceptos fundamentales que la estructuraron como método de interpretación; así, anclaremos la concepción de la hermenéutica analógica, por lo cual será adecuado tratar el concepto de analogía desde la perspectiva enunciativa para desarrollarlo desde un punto de vista práctico, esto es, desde una concepción moral afincada en la propia labor de la traducción. Esto sentará las bases para desarrollar una idea de ética, misma que trataremos de aplicar a la traducción, con el fin de proponer un fundamento para tal actividad. Dado que el autor de este escrito no es traductor, su idea no es imponerse ni subyugarse a lo que los traductores y las traductoras realizan cotidianamente; sólo es un ejercicio que se rige bajo la óptica de la filosofía moral y bajo el método de la hermenéutica filosófica, particularmente, la analógica, que podría servir parcialmente para comprender el carácter y la aptitud de quien se dedica a la traducción. Así, huelga decir que este ensayo es sólo un intento de comprender una posible aplicación de la hermenéutica analógica a la acción interpretativa de la traducción, por lo que se tratará de manera muy introductoria, a la vez que de manera muy escueta. Es decir, trataremos de descifrar las condiciones de posibilidad tanto metodológicas como éticas por las que la hermenéutica analógica se aplicaría a la traducción.

1. La hermenéutica: sus temas y sus problemas

Antes de ocuparnos en nuestro objetivo particular, es necesario ir a las partes, o sea, a la hermenéutica, para después ir a la hermenéutica analógica, y desde ella será posible dirigirnos hacia cierta propuesta ética, misma que podría expandirse o no a la traducción. Es, pues, necesario definir qué es la hermenéutica, porque quien se dedica a la traducción se ocupa, a su vez, de la interpretación, y la interpretación es algo común que tiene con quienes se empecinan no sólo en traducir, sino en leer textos, como quien se ocupa de la filosofía, la literatura, la historia, en fin, de las humanidades y las ciencias sociales, que son áreas que concretan o buscan hilvanarse con cuestiones relativas a la traducción.

Pues bien, la hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos. Algunos aluden, para explicar su etimología, al semidiós griego Hermes (en Roma fue Mercurio), quien era mensajero del Olimpo y cuya velocidad era importante para dar aviso a Zeus de cómo es que los hombres y las mujeres de la *polis* se comportaban, pues Hermes era mitad dios y mitad humano. Más allá de la mitología, en la antigüedad se pensó en la hermenéutica como el acto de comunicar. Si bien Platón menciona que es parte de la expresión poética (Platón, Ión, 391d-421c.), Aristóteles menciona que la hermenéutica es parte de la expresión del modo y forma del verbo, que es lo que nos permite argumentar y trazar el sentido de la verdad. (Aristóteles, Organón, 16a-18a).

En la Edad Media, Agustín de Hipona se basó en la retórica, la pedagogía, el conocimiento de la lengua original y sobre todo en la semejanza para dar cuenta de la importancia que tiene la comprensión de los textos, específicamente, de la Sagrada Escritura (Agustín de Hipona, Doc. Christ., I-II). En la modernidad también se pensó en la hermenéutica como el instrumento primordial de la enseñanza de la Sagrada Escritura, particularmente con J. Chladenius, G. Meier y J. Dannhauer; hasta que en la transición del siglo XVIII AL SIGLO XIX, F. D. E. Schleiermacher buscó dar fundamento a la hermenéutica como instrumento tanto de la traducción de textos clásicos –él fue un gran traductor de la obra de Platón, cuyas

ediciones al alemán siguen vigentes–, como de textos humanísticos y hasta sacros, lo cual le trajo serios problemas, pues además de ser filólogo y filósofo, era clérigo. Este autor pensaba que la hermenéutica servía para dar con el sentido que el autor de un texto había pensado. Si bien no es posible comprender el texto, sí es posible comprender mejor el sentido, incluso mejor que el propio autor original; esto, hasta cierto punto, es una exageración, pero se comienza de ese modo a vislumbrar el camino que la hermenéutica tomó hasta el presente. (Schleiermacher, Discursos de hermenéutica, 1810-19, 1999).

Así, la hermenéutica tuvo un gran ascenso en el siglo xix, con W. Dilthey, quien junto a H. Rickert y W. Windelband, buscaba establecer lo propio de las llamadas ciencias de la cultura –o del espíritu– y de las ciencias naturales. La hermenéutica es un instrumento metódico para las primeras, pues ellas se encargan de comprender fenómenos culturales a través de la interpretación de textos humanísticos y sociales, por lo cual el conocimiento que se genera no es exacto, sino meramente interpretativo. De esta manera, es posible dar cuenta de que la interpretación no consiste en seguir un método de inferencia o deductivo que dé con la verdad tal cual se piensa, sino que la hermenéutica es dar con un conocimiento dentro de los límites del contexto por el cual se interpreta un texto (Dilthey, 2000, p. 165).

Con esta idea, la hermenéutica tuvo un gran paso entre el primer tercio y la segunda mitad del siglo xx, pues M. Heidegger y H.G. Gadamer trazaron bases ontológicas que permitían el desglose de la mera comprensión humana. El primero, por una parte, la entendió como el cúmulo de vivencias dadas en cuanto el sujeto es arrojado en el mundo; esto es, una vez en el mundo, el ser humano interpreta qué hay en él, y de acuerdo con esa interpretación, busca solidificar el carácter de su existencia y de su vivencia. Heidegger llamó a esta solidificación hermenéutica de la facticidad (Heidegger, 2008, pp. 25-50).

Por otro lado, Gadamer intentó expandir el sentido heideggeriano de la hermenéutica. De acuerdo con este autor, si bien

la hermenéutica es interpretación de textos, es necesario advertir que no toda interpretación será válida, por lo cual es importante centrarse en ciertos preceptos, a saber, por un lado, que la interpretación depende del contexto del texto, es decir, llamar la atención sobre el concepto o los conceptos clave que nos puedan llevar a la comprensión del sentido que buscamos descifrar; y por otro lado, es necesario advertir que la comprensión del texto nos redirige en tanto intérpretes del mismo, es decir, comprender es comprenderse, dice Gadamer (Gadamer, 2003, pp. 331-413).

Evidentemente, la comprensión en este punto tiene un rol importante, pues la interpretación busca vislumbrar el sentido de un texto. Esto nos lleva a dos cosas: en primer lugar, de acuerdo con Gadamer, es necesario mediar nuestra interpretación sobre cualquier tipo de texto (humanístico o social), y para ello el autor supone una ética, particularmente, la ética de las virtudes de Aristóteles. La virtud a la que el autor alude es la prudencia –a la cual nosotros, con Beuchot, aludiremos constantemente–: nos dice que hay que tener prudencia a la hora de interpretar un texto, porque no es posible dar con el sentido exacto del mismo, pero tampoco es posible dejar que nuestra interpretación se encuentre a la deriva con cualquier idea que suponga nuestra mente. Es, pues, una cuestión de limitarse y limitar nuestro conocimiento. Para ello, este autor propone que se deben seguir ciertos preceptos universales o que la conciencia tenga en común, tales como serían uno axiológico, uno epistémico y uno enmarcado en la propia historia. Todo esto marcaría el carácter del contexto del texto.

En segundo lugar, se encuentra la cuestión de qué es posible pensar como texto. Para Gadamer el texto va más allá del libro o del llamado texto escrito: se expande o se extiende, pues, al texto hablado o el texto como diálogo, al texto como acción y al texto como símbolo, cuya mejor representación es el arte, porque el arte supone una experiencia triple, esto es, una experiencia de juego, una experiencia de fiesta y una experiencia simbólica, triada mejor conocida como los "elementos antropológicos de la obra de

arte", encarnados en la experiencia estética (Gadamer, 2010, pp. 66 y ss.).

Así, el texto pretende abrirse más allá de las lindes de la comprensión de un libro o un texto escrito, un artículo o un papel con palabras; busca, pues, expandirse a cualquier situación que se corresponda o se adecue a la actividad humana, pues el fin es comprendernos en tanto que tracemos los lazos y las circunstancias suficientes para mediar entre nosotros. Es ahí donde surgen los conceptos de fusión de horizontes y de la urbanización de la hermenéutica (Gadamer, 2003, pp. 481-564). De ahí algunos filósofos posmodernos, como G. Vattimo, sostengan que la hermenéutica es la koiné (lo común) de la filosofía (Vattimo, 1991, pp. 55 y ss); y tal vez de ahí algunos otros, como los miembros de la Escuela de Fráncfort –J. Habermas, K.-O. Apel (Apel, 1991, pp. 63-110) o su seguidora, A. Cortina (Cortina, 2015, pp. 197-206)–, sostengan que la hermenéutica puede trazar los límites y objetivos para un consenso moral, en forma de ética del discurso, o bien, en forma de ética dialógica.

Después de Gadamer, P. Ricœur trazó su noción de hermenéutica. Él se aleja un poco de lo que Heidegger y Gadamer emprendieron, pero no se desprende de su formación o fundamento meramente fenomenológico, aunque se queda con el problema del texto. Un texto, para este autor, acontece y, en tanto que acontece, surge la necesidad de interpretarlo. La cuestión es cómo acontece el texto y cómo se interpreta. (Ricœur, 2011, pp. 16-30) Para ello, Ricœur dimensiona lo que llama círculo hermenéutico, que, en pocas palabras, consiste en tener una serie de vivencias bajo ciertas circunstancias que den paso al sentido del texto y, de paso, a estructurar la claridad con la que se evoca la identidad ontológica, discursiva y práctica del sujeto, a través del sí mismo y de su conciencia histórica, ética y política. Es decir, dejar que acontezca el texto, ya sea hablado, dialógico, como acción o como algo narrado, de manera que haya una adecuación a la interpretación como algo que también acontece; la interpretación, por tanto, se vería como la vivencia dada hacia el texto acontecido (pp. 60-66).

En efecto, si es un texto, por tanto, se leerá y se aprehenderá su sentido lo más posible; en cambio, si es una acción, habrá cierta repercusión moral, política o histórica, en forma de culpa, justicia, amor, maldad o bondad, y es lo que nos hará ver el carácter de la persona, en el sentido de un ethos, pero ligado a la mera experiencia o vivencia hermenéutica, misma que se desglosa en la llamada vía corta de la hermenéutica, que es la que Heidegger y Gadamer emprendieron ontológicamente; por otra parte se encuentra lo que Ricœur llama vía larga de la hermenéutica, que es la vía por la que el lenguaje, el discurso y la palabra acontecen desde la fenomenología, pero en sintonía con la pragmática y la filosofía analítica, y que busca anclarse en una suerte de vivencia simbólica del acontecer del lenguaje bajo ciertas condiciones que posibilitan una comprensión mucho más abierta del mismo.

Por lo tanto, la hermenéutica para este autor se expande hasta el sentido de la llamada metáfora viva, que surge desde el símbolo hasta su vivencia y casi apropiación; es, pues, una forma de experienciar lo acontecido desde nuestro propio contexto, de forma tal que se vislumbre metafóricamente el sentido de este (Ricœur 2008, pp. 40-65). Parece más extenso y complejo el sentido que Ricœur da a la hermenéutica, pero puede servir como opción para configurar metódica y moralmente la labor que sugerimos, si atendemos al problema del acontecer lingüístico del discurso en concordancia con la acción interpretativa de la traducción, ya sea en forma de narratividad, de discurso o de mera experiencia de lenguaje, en este caso, de un lenguaje ajeno o una lengua no materna.

2. Los problemas éticos de la traducción inherentes a la hermenéutica

Antes de adentrarnos a la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, es necesario señalar algunos rasgos que definen la labor de la traducción, con el fin de esclarecer ciertos rasgos metodológicos que la definen y con el fin de apuntar algunas nociones que sitúan su labor moral. Esto nos permitirá desglosar una posible aplicación de la hermenéutica analógica con base en los rasgos que definen la

labor de la traducción desde el punto de vista del sujeto, o sea, del intérprete traductor.

La traducción, como toda labor humana, requiere de ciertas aptitudes y actitudes que definen el *carácter* de quien la realiza, esto es, del intérprete traductor. Evidentemente, entre las que más resaltan se encuentra la del conocimiento de una lengua que no es la natural o nativa, en nuestro caso, otra lengua que no sea el español; de ello se sigue una serie de acciones y conductas que pueden o no definir la labor de la traducción, tales como la especialización en uno o más saberes, para dar una mayor comprensión dialógico-textual en la acción de la interpretación (desde el punto de vista de la traducción), así como la traducción directa de textos, cuyo fin es dar a comprender el contenido de los mismos, siempre y cuando tenga un conocimiento profundo de la lengua que traduce, así como un dominio técnico de conceptos, tópicos y problemas que figuran su acción interpretativa.

A este respecto, es posible considerar que hay pensadores y traductores que parten de distintos rasgos metodológicos y que buscan definir una ética que sugiera las limitantes en torno a su labor. Entre las cuales hay cierta afinidad con la deontología, con una ética normativa, con una ética teleológica fundada en una ética aristotélica de las virtudes, hasta con éticas aplicadas, pues, dado que la traducción busca su valía dentro de un orden social, tiende a fundamentarse desde ciertos aspectos que definen un código de ética inherente a ella.

Es, por tanto, innegable la labor social del traductor, y, hasta cierto punto, es necesario replantearla como base fundamental de la acción *humana*. Así, Augusto Hortal, filósofo e intérprete traductor español, clama por un deber inherente al traductor, si es que se quiere comprender como agente funcional de una sociedad. Según este autor, si el traductor busca *interpretar textos* de manera estable, debe apelar tanto a su función discursiva, como a su función laboral y, así, tratar de dar con un sentido que apele al bien al que se aspira intencionalmente. Es decir, Hortal, en primera instancia, apela a los límites de la propia labor del traductor y busca enmarcarlos

en una ética teleológica. Esto es lo que dará paso a una aplicación más profunda de la propia labor del traductor en tanto *intérprete*, pues procurará una dimensión discursiva que estructure la comprensión adecuada de un texto traducido.

> La ética profesional del traductor no se acaba con proponer que los profesionales hagan una contribución competente y responsable al bien interno de la profesión. [...] Para ser un profesional ético (bueno) es necesario ser un profesional; pero no basta con ser un profesional técnicamente bueno para ser un profesional ético. (Hortal, 2007, pp. 119-120)

Sin embargo, es menester recalcar que la ética que pudiese fundamentar la labor del traductor siempre estará bajo los estándares de la ética aplicada, en este caso, una ética aplicada a la traducción. Entre los problemas que podemos encontrar se encuentran, por ejemplo, el de si es necesario traducir al pie de la letra un texto, o bien, si es posible que quien traduce aporte con su pensamiento o idea algo que el texto no explicite bien o que no se entienda (Hortal, 2007, pp. 119-120).

Otro tema que resalta es el de la necesidad de especializarse en algo concreto para poder llevar a cabo una buena labor de intérprete: si alguien que se dedica a la traducción se especializa en filosofía, entonces debe traducir textos filosóficos, por lo cual se tendría un dominio técnico del área mencionada, y sería extraño o imprudente pretender traducir textos en torno a la medicina o cualquier área no afín a la filosofía. Así, estos temas traen consigo cierto compromiso con la labor que se ejerce, mismos que podrían fundamentarse desde los albores teóricos de la moral, que van desde el cuestionamiento sobre las capacidades y limitantes que se imponen a quien ejerce su labor, que es lo que llamaríamos *teleion*, así como el acto por el que los valores, allende las virtudes que definen las capacidades de quien traduce, son definitivos para tal quehacer. Es decir, como margen del orden que procura *ser profesional*, el intérprete traductor tiene un compromiso consigo mismo, y depende de tal compromiso para dar con un juicio respecto a su

función social, es decir, para dar cuenta de cuán profesional ha sido su interpretación, bajo qué fines se ha llevado a cabo y cómo define su propia labor dentro de un marco moralmente establecido. Por tanto, es posible comprender que la labor de la traducción pende de muchas actitudes que se ven definidas o determinadas por ciertos fines, convenciones y relaciones con *otros*.

> La responsabilidad ética del traductor profesional comienza, pero no termina, en el texto fielmente traducido. El traductor tiene también que plantearse si debe o no traducir ese texto, si puede asumir la responsabilidad de contribuir con su traducción a actividades buenas, ambiguas o claramente perniciosas. (p. 127)

Teorías en torno a la metodología de la traducción que desglosan una estructura moral del intérprete traductor, como la de Antony Pym, son de suma importancia a este respecto. Este autor aboga por un retorno a la ética en la labor de la interpretación de la traducción. En primera instancia, Pym sugiere que la necesidad por un retorno a la ética desde los albores de la traducción definen el perfil profesional de quien se dedica a esta labor, de modo intencionado hacia su importancia social, pues tópicos como el de la tecnología –que en nuestros días se presenta acuciante, con temas como el de la inteligencia artificial, que ciertamente ha alarmado a quienes se dedican a la traducción–, o bien, el de los avances en torno a la ciencia, han despertado el interés de la ética profesional de la traducción, particularmente, por la actitud que los intérpretes traductores son susceptibles de adoptar (Pym, 2001, p. 130). Por otro lado, este autor da cuenta de que la fundamentación moral que la traducción puede adoptar se comprende de cuatro formas, a saber, *la representación*, *el servicio*, *la alteridad el deber* y *el nombre*.

Según Pym, la representación indica el principio fundamental bajo el que se rige la labor de la traducción. En primera instancia, podríamos comprender aquí una labor fundamentalmente *hermenéutica*, pues el autor busca dar con una traducción *adecuada* del texto. La adecuación depende tanto del contexto del texto como del modo en que se traduce. Ya en Hortal se comprende bien esta

cuestión; sin embargo, Pym sugiere que se tiene que representar, o, en términos de Hortal, *reproducir* el mero sentido del texto traducido. Evidentemente se comenzaría por la comprensión de las palabras y por el dominio de la lengua, pero el *telos* al que se debería llegar es al sentido del texto. El sentido es lo que importa en este primer principio auspiciado por Pym, por lo cual sugiere tener cuidado con el contexto por el que se da a *comprender* un término, pues el traductor, como intérprete que es de cierta realidad –que es el texto que se traducirá–, no está exento de caer en las trampas que el univocismo y el equivocismo le tienden; es por ello por lo que aboga por la prudencia, el marco contextual del texto y el sentido del que este pende. Asimismo, esto lleva a algo antes ya dicho, a saber, la prudencia de traducir textos que son propios según la especialidad de quien traduce, pues la representación supone no sólo un dominio de la lengua y de las palabras traducidas, sino un dominio del tema o tópico sobre el que está escrito el texto; esto profundiza, pues, el sentido por el que un texto ha sido escrito y por el cual se traduce (pp. 130-131).

Ahora bien, el servicio es básicamente a quién se dirige la traducción. Muchos teóricos apelan a la llamada *Skopostheorie* o teoría finalista, que es, digamos, el modelo estándar por el que los intérpretes traductores llevan a cabo sus servicios para darse a conocer, o bien, para garantizar su labor a quien ofrecen su servicio. Sin embargo, Pym advierte que el servicio es consecuencia de la representación, pues compete al intérprete traductor definir sus alcances, sus límites y lo propio de su trabajo, para emprender una traducción. Es decir, el servicio, a través de la *Skopostheorie*, supone un compromiso moral por parte del intérprete, mismo por el que se rige para llevar a cabo su tarea, pues depende de quien traduce el dar un sentido coherente y, de acuerdo con Pym, fiel del texto; esto es lo que significaría además darle un sentido *prudente* (pp. 131-132).

Por otro lado, la alteridad y el deber, según Pym, marcan una doble vía moral de comprensión, a saber, el carácter comunicativo por el que se rige la traducción realizada y la dirección a quien está

llevada a cabo. Según el autor, toda traducción tiene un fin comunicativo; la traducción comunica algo: un fin, un objeto, un sentido, y en esta comunicación se halla la perspectiva tanto del autor original a la vez que se encuentra la interpretación del lector. Hablamos, pues, de un marco meramente hermenéutico, mismo que recuerda las teorías que comenzaron a surgir desde el siglo xix, con Schleiermacher, hasta las teorías hermenéuticas que definieron el transcurso actual de la hermenéutica, tales como la teoría de Gadamer y la teoría de Ricœur., Esta perspectiva mantiene en sí una función dual.

En primer lugar, se encuentra el autor original, es decir, quien escribió el texto; y con él se encuentra el sentido de lo que escribió, así como su mensaje *oculto*. Por otro lado, se encuentra la *interpretación* del lector, es decir, el sentido que *descubre* al leer el texto, lo cual es, *per se*, una labor con un peso hermenéutico de gran importancia (pp. 133-134). Sin embargo, cuando el lector lee un texto que no está originalmente escrito en su lengua materna, se halla el intérprete traductor, y de él depende totalmente el sentido que el lector busca. Entonces, la alteridad se encuentra entre el autor y el lector, y el traductor funge como un puente entre los dos.

> El traductor es un mediador que busca la comprensión transcultural a través de la comprensión de textos, mensajes, signos, intenciones, significados, etc. Comprender una traducción significa lograr una interpretación que sea compatible con la intención comunicativa del autor o del traductor (y en algunos casos hasta del cliente) hasta un nivel que sea suficiente para un fin determinado. (Hortal, 2007, p. 137)

Por último, Pym busca definir bajo qué nombre está realizada una traducción. Este principio está ligado al anterior, pues el autor detecta problemas de identidad cultural en la traducción, por lo cual es necesario que el intérprete traductor sea cuidadoso con el sentido y el modo en el que está llevada a cabo su labor, pues ésta está ligada a problemas de comprensión, mismos que se definen desde una perspectiva meramente epistemológica en la que hay que partir por las condiciones de posibilidad que permean tal comprensión,

así como las condiciones por las que se da con el sentido del texto. Es por ello por lo que Pym resalta la idea del buen actuar para emprender una buena traducción; es decir, el intérprete traductor *debe* dar cuenta de la posición o teoría ética por la que parte con el fin de evitar *malentendidos*.

Esto, por fin, nos permite cuestionar cuál es la ética que mejor se adecua a la labor del intérprete traductor, o bien, podríamos preguntar si hay alguna ética que pudiera fundamentar la labor del mismo. Dado que el autor del presente no es traductor, no es su fin *imponer* algo que se encuentra fuera de sus propios límites, pero tampoco es su fin *dejar* que todos se rijan bajo cierta óptica de incomprensión, o bien, de malinterpretación de textos. Menciono esto bajo el supuesto de que existe la posibilidad de que me vea como un cliente que quiere leer una obra, particularmente, filosófica, de un autor que no habla ni escribe en español, pero es necesario comprender dicho texto, y para ello necesita una buena traducción.

Con todo esto dicho, se han mencionado ciertos principios que podrían definir el marco de actitudes y aptitudes de quien ejerce la labor del intérprete traductor. A su vez, aunado a esto, se encuentra la pregunta de si es posible desglosar todas esas aptitudes y actitudes desde la hermenéutica analógica.

3. Hermenéutica analógica: contexto, sentido y virtud para la interpretación de la traducción

Esto nos lleva, por fin, a la hermenéutica analógica propuesta de Mauricio Beuchot. Este autor sigue la línea trazada por algunos filósofos antes mencionados y, al igual que Ricœur, traza un diálogo con diversas corrientes (posmoderna y analítica principalmente) para dar sentido a su propuesta. Asimismo, como Gadamer, Beuchot retoma el carácter prudencial de la interpretación para dar con la comprensión de un texto.

Grosso modo, la hermenéutica de Beuchot está marcada por la analogía (Beuchot, 2015, pp. 37) La analogía tiene toda una historia que se remonta a la filosofía pitagórica, pasa por el platonis-

mo y se estructura en la filosofía de Aristóteles. Según el estagirita, la analogía, comprendida como *pros hen*, es mediación, y el mejor modo de emplearla es en lógica, ontología y ética, aunque puede verse en también en otras áreas. En lógica, de acuerdo con Aristóteles, la analogía se enuncia como mediación entre un juicio unívoco y uno equívoco. Del primero se entiende algo como idéntico a sí mismo, como puede ser el concepto de Dios o el de humanidad; por otra parte, el juicio equívoco es el que se entiende como algo igual, por ejemplo, el concepto de pluma, que puede referirse al bolígrafo o al plumaje de las aves, por lo cual es necesario comprender la circunstancia y el fin por el que este juicio se puede efectuar.

En cambio, la analogía se dice de algo tanto idéntico como distinto, es decir, algo entre lo unívoco y lo equívoco, de forma tal que el juicio se subordine a una jerarquía, a una atribución, o bien, a una proporción (por ello los latinos tradujeron *analogia* como *proportio*). Si es jerárquico, el significado se estructurará entre muchos, de modo que se acomode, desde el que más se acerque al concepto hasta el que menos; si es proporcional, se verá un significado en parte igual a otro, pero en parte idéntico a sí mismo. Así, la hermenéutica analógica busca una interpretación en parte igual al sentido del texto, pero, dado que no es posible dar con el sentido tal cual el autor lo pensó, porque sería unívoco, entonces, deberíamos apelar a la distinción respecto al mismo, esto es, a un razonamiento por nuestra parte que intente o pretenda dar, lo más que sea posible, con el sentido del texto, pero sin caer en el relativismo o en el debilitamiento del significado del texto, y sin salir del contexto de este. Beuchot ubica como modelo univocista de interpretación a la filosofía analítica, pues busca siempre un sentido único e idéntico a sí mismo; en el modelo equivocista de interpretación, ubica a la filosofía posmoderna, que suele ser muy relativista, hasta el extremo de aniquilar o debilitar preceptos universales y necesarios, de los cuales se tendría que partir si lo que se pretende es comprender lo real, como podrían ser los preceptos metafísicos o los éticos.

Ahora bien, desde el punto de vista ético, la analogía surge a través de las virtudes. Beuchot sigue el modelo aristotélico-tomista de la analogía y de la ética (pp. 132-135). De acuerdo con Aristóteles, las virtudes son mera moderación y se realizan según hábito. El hábito es la frecuencia o constancia con que se realiza una acción. Por ello, las virtudes se comprenden como perfección (virtud en griego se dice *areté*). Por ejemplo, el buen chef es virtuoso por la constancia que tiene en la labor de la cocina, el buen estudiante por el estudio, el buen traductor por la traducción, y así con cualquier actividad humana. Así, Aristóteles comprende dos tipos de virtudes, a saber, las éticas y las dianoéticas. Las primeras son las que se dan por enseñanza y aprendizaje (por costumbre), y son las que estructuran el carácter de la persona, es decir, las que definen moralmente si la persona actúa bien o mal[2]. En cambio, las virtudes dianoéticas (*diánoia* refiere a las facultades racionales del ser humano capaces de abstraer o aprehender el contenido de las cosas, en todo caso al intelecto) son las que refieren a la inteligencia, y son la sabiduría, el arte, la ciencia y la prudencia. (Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1303a-1145a).

Sin embargo, la prudencia, al constar de cierto juicio o raciocinio, tiene la peculiaridad de participar en el ámbito moral. De acuerdo con el estagirita, la prudencia es la virtud eje de todas las demás, y es lo que da pie al comportamiento mediano del ser humano, pues en es en sí analogía, es decir, mera medianía. Así, es posible delimitar de manera más clara la virtud. La virtud cargada de prudencia es, pues, un punto medio entre dos extremos, a saber, entre el exceso y entre el defecto, que pueden pensarse como términos equívoco y unívoco respectivamente. Esto no quiere decir que la virtud se encuentre en justo y exacto medio entre el ex-

2 Toda acción se lleva a cabo por decisión (*áiresis*), y cuando es una acción moral motivada por el juicio, o bien, que se da a mediano o largo plazo, es dada según deliberación (*proáiresis*). Esto se añade a la tendencia y la efectuación de la propia acción con el objeto, la circunstancia y el fin, que son los elementos que definen la ética teleológica de Aristóteles.

ceso y el defecto, pues Aristóteles considera que tanto uno como el otro son partes fundamentales de nuestra estructura humana.

Por ejemplo, el virtuoso entre el temario y el temeroso: el temerario suele hacer cosas que ponen en riesgo su vida, como salir a altas horas de la noche o madrugada con sus joyas, su teléfono y cosas materiales que pueden atraer a los rufianes; en cambio, el temeroso es quien se niega a salir a cualquier hora del día por pensar que le puede pasar algo, aún fueran las doce del mediodía. El virtuoso, por tanto, actúa con ecuanimidad y juicio, es decir, sabe que es peligroso salir a ciertas horas de la noche, pero tiene en cuenta que es poco probable que le pase algo si sale al mediodía; es más, sólo sale con lo suficiente para realizar sus cosas. Otro ejemplo: el irónico, quien es el virtuoso entre el que se ríe por cualquier cosa bajo cualquier circunstancia, y el aguafiestas, que no se ríe en absoluto de nada. El irónico es, por tanto, el que sabe en qué momento y por qué cosas reír; es quien tiene la acucia y el tino de contar chistes en lugares y circunstancias precisas.

Así pues, la virtud funge en la hermenéutica analógica por la prudencia. No obstante, la cuestión que surge es cómo es posible que la hermenéutica analógica sirva como método para quienes se dedican a traducir textos. Es más, esta cuestión tendría que retroceder y preguntar, si no por el mejor modelo hermenéutico que se adecue a la traducción de textos, al menos por cómo es posible que la hermenéutica analógica se sirva de otras teorías hermenéuticas para fundamentar una elaboración metodológica que se adecue a la labor de la interpretación. Si se opta por esta vía, podríamos tener algo más de claridad, pues, en principio, el ser humano *interpreta*, o bien, tanto traductores como humanistas somos intérpretes de textos.

La hermenéutica, por tanto, surge como un método para ambas aperturas, pues, básicamente, la traducción se sirve de la interpretación de textos para dar a comprender el sentido de los mismos, y esto es algo que comparte con la hermenéutica. Vimos con A. Hortal y con A. Pym que la traducción se confronta con retos que se desenvuelven desde la hermenéutica –en tanto su la-

bor de intérpretes se lleva a cabo– y desde la ética –en la medida en que se busca definir un conjunto de normas que auspician una postura meramente ética–. Estos retos pueden ser cómodamente afrontados bajo el cobijo de la hermenéutica analógica, pues, como mencionamos, la analogía se enuncia entre un juicio o raciocinio unívoco y uno equívoco. Esto profiere una actitud ética desde el principio, misma que la traducción podría adoptar si lo que busca es una fidelidad prudente en su labor interpretativa, pues tanto Gadamer como Beuchot y Ricœur comprenden que la hermenéutica porta consigo una actitud ética en el momento en que se interpreta algo; por lo tanto, la interpretación tiene que ser mediada por la prudencia, ya que no es posible dar con una verdad universal, pero tampoco es posible dejar a la deriva cualquier interpretación.

En efecto, podríamos plantear sin problema que la interpretación de la traducción podría tener este principio en cuenta, porque, al interpretar conceptos para hallar su sentido de una lengua a otra, el intérprete traductor ya toma una postura en la que se evidencia su compromiso y su responsabilidad respecto al texto y al lector. Esto abre la puerta al problema de la aprehensión y el valor epistemológico al que Pym aludía, y la solución hermenéutica estriba en que el conocimiento puede acercarse al sentido de la palabra sin dejar de lado tanto su sentido como la mera referencia de la que parte para comprenderse.

Asimismo, la hermenéutica analógica podría nutrir los cuatro principios propuestos por Pym en la medida en que la propia analogía lo propicie. Del primer principio, el de representación o reproducción, la analogía es más traslúcida. Pym aboga por cierta fidelidad en las palabras y conceptos que se traducen, según el buen dominio de la lengua que tenga. La representación busca transparencia, sin embargo, es necesario que la transparencia evite tanto los sentidos unívocos como los sentidos equívocos. A simple vista la transparencia abogaría por una fidelidad que auspicie el sentido tal cual el texto traducido lo indique; pero es imposible dar con total certeza con el sentido del texto. La cuestión, por tanto, estribaría en acercarse dialécticamente a un estrato equívoco, y es ahí

donde surge el carácter prudencial del intérprete traductor. Evidentemente, no sería correcto tomarse la libertad de dar cualquier sentido a cierto concepto o palabra de un texto que se traduce; eso sería extremadamente subjetivo y hasta pernicioso para el propio texto. El intérprete traductor, con su compromiso y con la responsabilidad que garantizan su función social, en la medida en que apela a su practicidad moral, *debe* tener una cierta familiaridad con la prudencia. La labor de la interpretación debe ser, pues, mediada *phronéticamente*, de modo que se eviten extremos y que se encuentre un sentido adecuado al texto que se traduce.

Así como para Ricœur y Beuchot hay una actitud ética de la hermenéutica, podríamos aludir al intérprete traductor una actitud ética propia de la labor de la traducción, más allá de las responsabilidades y compromisos que lo ocupan en tanto que traductor; es decir, en la medida en que lo propio de la labor del traductor es el lenguaje, en el mismo uso del lenguaje, en tanto que *acontece* – en términos de Ricœur – para dar con una eventual manifestación discursiva, no narrativa sino meramente idiómatica, es posible dar con una medianía del sentido que se busca esclarecer en la traducción en tanto que interpretación. Esto quiere decir que en la lengua hay elementos ontológicos que buscan mediarse con ciertos elementos fenomenológicos, a través de la traducción como *acción* interpretativa, de manera que, en la mera interpretación, se abran brechas que posibiliten una adecuada comprensión del texto. Estas brechas, a su vez, respaldarían analógicamente los subsiguientes tres elementos morales de la interpretación de la traducción que Pym propone.

De la comprensión ontológico-fenomenológica de la traducción como acción interpretativa, mediada por la prudencia, es posible desglosar el carácter práctico del segundo principio, a saber, el servicio. Se hace más que evidente, pues hablamos de una actitud fenomenológicamente comprometida con el lenguaje y la lengua que permite asentar una garantía responsable de la acción interpretativa de la traducción. De ahí que, por el carácter prudencial de tal acción, sería posible establecer una serie de valores que son materializados,

tales como la confianza, la seguridad y el respeto tanto a lo que se dice y escribe, como también al que lee. Por otra parte, esta fundamentación da con el carácter de la alteridad, pues se crean lazos estables, a través de los valores materiales mediados por la prudencia, entre el traductor, el texto, el autor y el lector; incluso podríamos dar con un enclave moral intersubjetivo que se manifiesta a través de la *simpatía*, particularmente, de una *simpatía analógica*. El traductor se siente atraído por cierto texto, y esta atracción reposa en su autor, por lo cual el autor de tal texto funge como *ícono* o paradigma de la labor de quien traduce; esto es lo que propiciará una garantía, dotada de valores prudenciales, para que lectores se sientan atraídos a la labor del intérprete traductor.

Lo anterior confiere los dos últimos principios. La garantía emanada de la simpatía analógica profiere una buena comunicación respecto al traductor, el texto y el lector, lo cual significa una comprensión más estable que reivindica las diferencias culturales que pudieran suscitarse a través de posibles malversaciones respecto al dominio lingüístico del idioma y de los conceptos que se tratan en la traducción de un texto. Asimismo, establecería de manera clara y adecuada la postura moral por la que aboga el intérprete traductor, la cual estaría fundada en principios teleológicos y de bienes, simplemente por el hecho de evitar posibles *malentendidos*. "[…] la hermenéutica completa la labor de análisis realizada por otros instrumentos semio-lingüísticos; es lo que, después de estos análisis sintácticos y semánticos, ubica o sitúa en un segmento de tiempo" (Beuchot, 2015, p. 126).

Así es, pues, como la hermenéutica analógica podría dimensionar la labor del intérprete traductor. El traductor requiere de medianía en su labor, para dar con un sentido adecuado que pudiera comprenderse de manera estable, pues recordemos que también trata con estructuras *discursivas* que definen el texto, estructuras que dimensionan tanto un marco de referencia como una aprehensión de sentido. Quien traduce se enfrenta a una estructura del discurso que guarda consigo un significado, cuya intención de sentido tiene que descifrarse tanto por él como por el lector. Quien se de-

dica a la labor de la traducción, cual hermeneuta que es, también se conduce a su labor a través de la *intentio auctoris*, para hacerla coincidir con la *intentio textus*. Justamente es ahí donde entra el carácter analógico del traductor, que tendría que fungir como mero mediador tanto consigo mismo como entre el texto que traduce (o sea, el autor) y el posible lector que buscaría descifrar el sentido del texto. Ignoramos cuán aventurado sería pensar que la intención del intérprete traductor es en sí una intención analógica, pues su labor pragmática tiende a comprender un lenguaje cargado de conceptos y sentidos que estructuran un texto que tiene la necesidad de ser comprendido. Asimismo, esta intención analógica, además de fungir como mediadora por parte del intérprete traductor, fungiría también como puente de comprensión de sentido, como puente de fusión de horizontes y como una puerta a la comprensión que une tanto al texto como al propio lector, todo esto guiado por la *phrónesis*.

> Se trata, pues, de una universalización prudencial analógica, no unívoca. Al otro lado de la univocidad está la equivocidad, una universalidad equívoca es una universalidad igualmente impositiva, es la universalización de la fragmentación particularizante, que lleva a la disolución no sólo de la ética y de los valores, sino también del pensamiento. (p. 132)

Así, esta intencionalidad analógica, fundada en principio por una racionalidad analógica inherente a la acción interpretativa del discurso y por una pragmática, fundaría, a su vez, cierta universalización analógica, pues el punto de referencia dotado de sentido y significado, susceptible a ser interpretado, experienciado y vivido, es el texto traducido, un texto que acontece discursivamente y que tiene la necesidad de ser traducido analógicamente (los cuatro principios de Pym dotados de analogía).

Por otro lado, se fundarían consecuencias culturales que darían lugar a la conexión histórica del texto, el intérprete traductor y el lector, o bien, al resguardo del texto traducido en pos de la formación del sujeto. Al fin y al cabo, la hermenéutica motiva al sujeto a comprenderse textual, discursiva o dialógicamente en su acción

interpretativa, ya sea como vivencia, experiencia o como acto de intersubjetividad. Por ello, tanto el texto como el intérprete traductor y el lector, a través de las tres intencionalidades, se complementarán entre sí.

Conclusiones

Como el autor del presente texto no es traductor, quisiera subrayar que, en principio, y sólo en principio, la hermenéutica, particularmente la analógica, podría ser un método adecuado para la interpretación, en la medida en que parte de un texto que se presenta como universal o como principio fundamental para la comprensión. Es responsabilidad de quien traduce moverse por las lindes de la prudencia para dar con el sentido del texto, de tal forma que se compare con otras versiones traducidas del mismo, para saber si se aleja o se acerca sobremanera a su sentido. Es ahí donde surge uno de los principales compromisos de quien traduce, y, a su vez, es uno de los puntos en que se presentan cuestiones de todo tipo: si la traducción realizada es buena, si las aptitudes de la traducción que se tienen son suficientes para comprender un texto, o bien, si es suficientemente bueno como para ser leído por otros.

Es posible que las personas que se dediquen a la traducción utilicen métodos hermenéuticos, pues la hermenéutica es interpretación de textos, y quien traduce es también intérprete de textos. Una vez que se adquiere esta conciencia, será preciso anclarse a una forma moral de traducción, y me parece que la hermenéutica analógica puede ser un método adecuado para dar cuenta de ello. Aquí nos hemos ocupado de presentar solamente algunas de las características que permiten argumentar aquello. Que sirvan, pues, estas palabras para dar cuenta de los principios básicos de la hermenéutica para quien se dedica a la traducción; esto nos llevará a ver la actitud y la aptitud éticas de la misma labor, desde el punto de vista de la hermenéutica analógica.

Referencias bibliográficas

Apel, K.-O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós.

Aristóteles. (2000). *Órganon*. Gredos.

Aristóteles. (2003). *Ética nicomáquea*. Gredos.

Aristóteles. (2012). *Metafísica*. Gredos.

Beuchot, M. (2015). *Tratado de hermenéutica analógica: Un nuevo modelo de interpretación*. UNAM.

Beuchot, M. (2018). *Lecciones de hermenéutica analógica*. unam.

Cortina, A. (2015). *Ética mínima*. Tecnos.

Dilthey, W. (2000). *Dos escritos de hermenéutica*. Istmo.

Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Siglo xxi.

Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y método*. Sígueme.

Gadamer, H.-G. (2010). *La actualidad de lo bello*. Paidós.

Heidegger, M. (2008). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Alianza.

Hortal, A. (2007). *Ética profesional de traductores e intérpretes*. Desclée de Brouwer; unijes.

Platón. (2015). *Crátilo. Gredos.*

Pym, A. (2001). Introduction: The return to ethics in translation studies. The Translator.

Ricœur, P. (2008). *Hermenéutica y acción: De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Prometeo Libros; uca.

Ricœur, P. (2011). *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI; Universidad Iberoamericana.

Schleiermacher, F. D. E. (1999). *Discursos de hermenéutica*. Universidad de Navarra.

Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Paidós.

CAPÍTULO 11

ENTREVISTAR E INTERPRETAR A MAURICIO BEUCHOT

Luis Eduardo Primero Rivas[1]

Resumen

Este capítulo se integra por tres partes: una breve indicación del contenido, seguida de una extensa entrevista a profundidad a Mauricio Beuchot —el filósofo homenajeado en este libro— y finalmente el apartado de cierre, donde se interpreta lo comunicado por el entrevistado.

La finalidad de este capítulo es doble: en primer lugar, presentar la conversación mantenida con Beuchot y, en segundo, formularle una serie de preguntas enfocadas desde los logros de su misma filosofía, expuestos en dos publicaciones mías recientes:

1 Universidad Pedagógica Nacional, Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología

"La filosofía de Mauricio Beuchot y su aplicación a la antropología filosófica"[2] y "Aprovechar la filosofía de Mauricio Beuchot".[3] La primera ofrece una recuperación de su antropología filosófica y concluye delineando una teoría de la personalidad, inspirada en la proporcionalidad propia conceptuada por el creador de la hermenéutica analógica. La segunda publicación aprovecha lo expuesto en la inicial para delinear una aplicación de la teoría de la personalidad expuesta, profundizando en la hermenéutica del sí (otro logro beuchotiano)[4] para proponer la tesis del psicoanálisis histórico, una construcción que ofrezco, partiendo de la idea del aporte de Freud y sus desarrollos.

Desde estos contextos delineé las preguntas formuladas a Beuchot que indagaron acerca de sus condiciones de vida, rastreándolas desde la teoría de la personalidad propuesta, y sus respuestas serán útiles para significarlas en el último apartado de este capítulo y para potenciar la escritura de la biografía más completa que se pueda escribir sobre el filósofo homenajeado.

La entrevista se efectuó en dos días del año 2022: la inicial el 29 de julio y la segunda el 1 de noviembre, y sus resultados fueron aprovechados parcialmente en el ensayo publicado en Chile vía la revista *Wirapuru*; sin embargo, hasta el presente, el diálogo con Mauricio Beuchot ha estado inédito, por eso aquí se los compartimos completo.

---

2 Revista *Wirapuru*, 6, año 3, segundo semestre 2022, pp.1-15; Santiago de Chile, ISSN 24525901 https://doi.org/10.5281/zenodo.7425445

3 Revista *Intersticios* – Filosofía, arte y religión, Universidad Intercontinental, CDMX, año 27, núm. 58, enero-junio 2023, pp. 89-104. ISSN: 16657551.

4 El asunto de la hermenéutica del sí lo presenté detenidamente en el "Anexo" al libro *La educación de la ética en México* (Primero, coordinador 2021) y ahí asumí que en un libro publicado juntamente con Mauricio Beuchot (Beuchot y Primero 2003), el padre de la hermenéutica analógica, aun siguiendo a Foucault, había conceptuado el término de "hermenéutica del sí". Sirva esta nota para aclarar que en aquel entonces desconocíamos el libro de Foucault titulado *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, y publicado en francés en el 2013, donde refiere explícitamente el término atribuido a Beuchot. Hay una edición en castellano de este libro: *El origen de la hermenéutica del sí - Conferencias de Dartmouth, 1980*, Editorial Siglo XXI, Argentina (Biblioteca Clásica del Siglo XXI-Fragmentos foucaultianos) 1ª edición, 2016, ISBN: 978-607-03-0754-6.

Palabras clave: Hermenéutica analógica, antropología filosófica, psicoanálisis histórico, Mauricio Beuchot.

Abstract

This chapter is made up of three parts: this brief indication of the content; then you will find an extensive in-depth interview with Mauricio Beuchot —the philosopher honored in this book— and finally the closing section, where what was communicated by the interviewee is interpreted.

The purpose of this chapter is twofold: firstly, to offer the conversation carried out with Beuchot and secondly, to put into practice a series of questions directed from the achievements of his own philosophy, recovered in two of my recent publications: "The philosophy of Mauricio Beuchot and its application to philosophical anthropology",[5] and "Taking advantage of Mauricio Beuchot's philosophy"[6][2]. The first offers a recovery of his philosophical anthropology and concludes by outlining a theory of personality, inspired by the proper proportionality conceptualized by the creator of analogical hermeneutics. The second publication takes advantage of what was stated in the initial to outline an application of the exposed personality theory, now in a deepening of the hermeneutics of the self (another Beuchotian achievement)[7] to propose the the-

5 Wirapuru Magazine, 6, year 3, second semester 2022, pp.1-15; Santiago de Chile, ISSN 24525901 https://doi.org/10.5281/zenodo.7425445

6 Intersticios Magazine – Philosophy, art and religion, Intercontinental University, CDMX, year 27, no. 58, January-June 2023, pp. 89-104. ISSN: 16657551.

7 I presented the issue of the hermeneutics of the self in detail in the "Annex" to the book The education of ethics in Mexico (Primero, coordinator 2021) and there I assumed that in a book published jointly with Mauricio Beuchot (Beuchot and Primero 2003), the father of analogical hermeneutics, still following Foucault, had conceptualized the term "hermeneutics of the self". This note serves to clarify that at that time we were unaware of Foucault's book entitled *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College*, 1980, and published in French in 2013, where it explicitly refers to the term attributed to Beuchot. There is a Spanish edition of this book: The origin of the hermeneutics of the self - Dartmouth Conferences, 1980, Editorial Siglo XXI, Argentina (Classic Library of the XXI Century-Foucauldian Fragments) 1st edition, 2016, ISBN: 978-607-03 -0754-6.

sis of historical psychoanalysis, a construction that I offer, based on the idea of Freud's contribution and his developments.

From these contexts, I outlined the questions asked to Beuchot that inquired about his living conditions, tracing them from the proposed personality theory, and his answers will be useful to signify them in the last section of this chapter and to promote the writing of the biography more complete that can be written about the honored philosopher.

The interview was carried out on two days in the year 2022: the initial one on July 29 and the second on November 1 and its results were partially used in the essay published in Chile via the *Wirapuru* magazine, however, up to now, the dialogue with Mauricio Beuchot has been unprecedented, that is why we share it with you in full here.

Keywords: Analogical hermeneutics, philosophical anthropology, historical psychoanalysis, Mauricio Beuchot.

1. Primera parte de la entrevista

Luis Eduardo Primero Rivas: *Doctor Beuchot, gracias por aceptar esta entrevista y su audiograbación, que inicia hoy, 29 de julio del año 2022. El sentido general de las preguntas versará sobre su vida y su formación intelectual, y buscando una cuestión de carácter profundo: interpretar tu personalidad. De esta manera, Mauricio, comenzaríamos con cuestiones sencillas, como tu fecha de nacimiento; muchos ya lo sabemos, pero por favor, menciónala y busca caracterizar lo que recuerdas de Torreón de esa época, de tu familia, pues de estos contextos se van a ir derivando algunas cuestiones acerca de tu ubicación histórica. Cuéntanos de eso Mauricio, por favor.*

Mauricio Beuchot: Nací en Torreón, Coahuila, el 4 de marzo 1950. En ese entonces Torreón era una ciudad mediana, por no decir pequeña; viví ahí hasta mis 10 años. Recuerdo que en la primaria nos hicieron participar en el censo y en ese momento —1960— Torreón tenía 100,000 mil habitantes, ahora lo que son Torreón Gómez y Lerdo tienen más de un millón de habitantes, ha crecido muchísimo. Pero entonces era una ciudad pequeña, o mediana, y era una ciudad de un entorno que, sobre todo, se ca-

racterizó por el cultivo del algodón. Torreón se sitúa en la región Lagunera; sus cultivos básicos eran el algodón y la uva, y ahora ha crecido mucho la ganadería. De hecho, la leche *Lala* era la leche de la laguna de la cuenca lechera, pues se asociaba a una de las más importantes ganaderías de México. Mi abuelo materno, cuando lo conocí, todavía tenía un rancho, tenía algodón y ganado, pero no una viña que es de otros ranchos y pueblos. Se llama La Laguna o región lagunera, porque fue una laguna que disecaron, lo que provocó que el lugar sea muy fértil. Quien la fraccionó y urbanizó fue Lázaro Cárdenas, adoración de la región, quien también promovió los ejidos donde antes había ranchos.

Mi abuelo materno, Natalio Puente, tuvo ese rancho algodonero y de ganado, no recuerdo el nombre de su propiedad, que antes era fértil, y ahora la tierra está muy agotada por el monocultivo. Por eso ahora te piden que siembres algodón y después sorgo, luego algodón, luego sorgo, y así sucesivamente.

También recuerdo algo chistoso; ahí en el Norte, en mi tierra, al niño se le habla de usted y al mayor le hablamos de tú. Y me decía mi abuelito Natalio: "Mira hijo, en mi tiempo el algodón crecía hasta el tamaño de un hombre a caballo siendo que el algodón es chaparrito". Asimismo, recuerdo otra cosa que me contó, significativa. Una vez él estaba en su rancho y llegó Pancho Villa; como él era el patrón le buscaron los empleados y le dijeron que "ahí estaba Pancho Villa que lo busca" y mi abuelito me dijo: "Yo nomás voy a ver qué quiere este hombre", y narra que lo trató muy bien; los villistas tomaron Torreón, una cosa muy de la Revolución y Villa le dijo: mire, no le voy a hacer nada, maten vacas y que las mujeres hagan tortillas y den tacos. Mi abuelo cuenta que luego Pancho Villa le dijo: "Mire, lo que se le ofrezca nomás dígalo". Y mi abuelo comentó: "Afortunadamente nunca necesité de él".

LEPR*: Todo esto es muy interesante porque convocas el tema de la Revolución Mexicana y conociste a tu abuelo materno, seguramente ya grande, quien tenía muchos recuerdos.*

MB: También recuerdo que en 1965 tuve un profesor viejito, a punto de jubilarse, que le tocó la Revolución y nos contaba: "Mi-

ren aquí hubo no sé qué, aquí las ametralladoras, por acá pasó Villa". Mi abuelo, cuando me contó la anécdota, allá por el año 1960 o 1961, tenía entre 60 y 70 años, y algo le tocó de la Revolución Mexicana. Y te cuento: uno de mis primos, abuelo ya lejano, fue el abogado de Pancho Villa. Me refiero a "papi Jorge", Jorge Sánchez. Había muchos mitos y leyendas o tradiciones de la Revolución. Mi tío —el hijo de "papi Jorge"—, en su casa tenía un sótano, donde, haciendo travesuras, los niños nos encontramos unas cajas con billetes; desafortunadamente ya no valían, pero quizás, pertenecían a los generales que huían, que los escondían para que no los robaran. De niños los encontramos, escarbando en ese lugar.

LEPR: *Mauricio, estás hablando de un territorio con actividades agrícolas y ganaderas, y te pregunto: ¿en la región había algún tipo de industria?*

MB: Había minería, y, de hecho, de ahí viene mi papá: Hardi. Mi nombre completo es Mauricio Hardi. Mi papá se llamó Hardi Joseph Beuchot San Martin, apellidos franceses, porque su familia venía de Luisiana, que tú sabes que fue francesa; incluso se dice que todavía hay pueblos en los que se habla francés, un francés, digamos, criollo, como el francés que se habla en Haití, una cosa así queda. Bueno, mi papá era contador y fue empleado de la compañía que antes era dueña de la siderúrgica y metalúrgica Peñoles, la cual, afortunadamente, ahora es de la nación. Mi padre llegó a Torreón como en el año 1947, y había nacido en Belice, Honduras británicas, donde su familia tenía unas tierras y donde se habla el español y su inglés particular. Por unos meses, entre 1957 y 1958, vivimos en Belice y aprendimos un inglés criollo, pésimamente hablado.

Por haber nacido en Belice, mi padre tenía nacionalidad inglesa; su familia era de Luisiana y ahí estuvo aprendiendo contabilidad, y como contador lo mandaron a hacer una auditoría a la siderúrgica de Peñoles; por eso llegó a Torreón. En ese entonces mi mamá trabajaba en una papelería, pues por distintas circunstancias había tenido una vida difícil, por problemas de la familia extensa, integrada por dos hombres y cinco mujeres, siendo siete en total en la familia. Por todo esto mi mamá tuvo una adolescencia muy difícil, estudió muy poquito y tuvo que trabajar en una papelería que al-

cancé a conocer, se llamaba *Monteaurión*. Tengo alguna foto de mi mamá debajo del rótulo de la papelería. Cuando mi papá la conoce ya estaba divorciado, había tenido una familia; al hijo lo mataron en la Segunda Guerra Mundial y a la hija la dejó con la mamá; se divorciaron y se vino a México.

Mi madre cuenta otra anécdota, con mucho chiste: [A la papelería] "… venía el gringo y compraba un lápiz, regresaba y compraba otro lápiz y luego venía y compraba un borrador… y acabó quedándose el gringo en el año 1946, porque en el 1945 acabó la Segunda Guerra Mundial. Su hijo, como nació en Estados Unidos, tuvo que ir, y siendo piloto, lo hundieron en el portaaviones". Te comparto estas informaciones pues te dan una idea de por qué soy como soy: un mestizo.

Mi padre se quedó en Torreón y como era contador se asoció para trabajar con unos árabes que eran riquísimos, los Zarzar, quienes tenían sobre todo tiendas de ropa y fundaron una importadora, porque en aquel entonces era dificilísimo traer cosas de Estados Unidos y para mi papá era fácil conseguir todo. La tienda que tuvieron se llamaba *Torreón comercial eléctrico*, porque las cosas electrónicas en aquel entonces eran rarísimas y más en México y en esa región, donde todo lo eléctrico —refrigeradores, estufas, ventiladores— era muy necesario, por el calor. Me acuerdo a mi papá trabajando bien con esta persona, no obstante, luego se le ocurrió que nos fuéramos a vivir a Belice. Para entonces ya éramos seis en la familia y mi hermana estaba en brazos todavía.

LEPR: *¿quién es el mayor?*

MB: Yo soy el mayor, sigue Randall, luego Roy, luego Jessy, que fue el que murió, como ya te he platicado; él jugaba básquet. Luego sigue David, que está en Roma, luego Rosy y finalmente Gerardo, el más chico, que es arquitecto. La situación es que mis hermanos salieron muy humanistas, los tres, aun siendo arquitectos, y como tenían muy buen dibujo se dedican a eso. Los prácticos son Randy y Roy; uno es ingeniero y otro es licenciado en administración de empresas; le fue muy bien y ahí tienes.

Recuerdo que cuando tenía 7 años nos metió mi papá a la escuela en inglés y a mí se me quedó un poco, el lenguaje de un niño si quieres. Mi papá era de habla inglesa, pero como nació en Belice y ahí estuvo algún tiempo, aprendió a hablar español y desde donde trabajaba lo mandaron a Torreón, ¡y que bueno!, porque ahí el gringo conoció a la mexicanita y se quedó. Estuvimos meses en Belice, pero cómo no les fue bien nos regresamos. Él seguía de empleado; la empresa que tenía con el árabe en 1957 quedó suspendida porque nos fuimos a Belice donde estaba mi abuela y una hermana de mi papá, quienes tenían algunas posesiones: casas, pero no tenía tierras de cultivo; un tío tenía un rancho y estuvo ahí, pero no le gustó o no le fue bien y, afortunadamente, mi mamá, muy nacionalista, dijo que había que regresar a México. Creo que tampoco aguantó Belice, que fue donde aprendí a convivir con negros, que constituían la mayor parte de la población; lo eran también en la escuela y aprendí a ver el maltrato que tenían los ingleses con ellos, circunstancia que me impresionó mucho. Creo que de ahí vienen ciertas cosas de la lucha social y los derechos humanos que impulso en mi obra.

Nos regresamos en el 58, ni siquiera cumplimos el año ahí y regresamos a Torreón, y tuve que reacondicionarme en la escuela. Mi mamá siempre nos metió en la escuela de los jesuitas, en la *Carlos Pereyra*. Me han invitado a ser profesor en España, en Roma, en Colombia y otras muchas partes, sin embargo, siempre lo he rechazado para quedarme en México. También me invitaron de Estados Unidos, pero no quise. Soy muy latinoamericano, y especialmente de Torreón.

LEPR: *Así, entonces, llegaron en 1958 y terminaste ahí la primaria.*

MB: Sí, y hay que destacar que mi madre fue religiosa, y esa circunstancia también va a explicar cosas, pues tuve una madre y un padre católicos. Esta situación me llevó a ser monaguillo en la catedral y esto fue lo que me gustó. Apenas en 1958 Torreón se acababa de convertir en diócesis, pues antes pertenecía a Saltillo, la capital. En 1961 saqué el papel de primaria en San Luis Potosí y terminando el sexto año me fui al seminario de los padres

redentoristas. Soy alma pura y buena, totalmente inocente, como tú lo sabes.

En Torreón había redentoristas y jesuitas y un primo mío, mayor que yo, se había ordenado. Tenía como 25 años o 26 años y nos reclutó a dos o tres primillos para que fuéramos a San Luis Potosí a entrar en el seminario. Él es nada menos que Ricardo Sánchez Puente. No sé si llegaste a conocerlo, era profesor ahí en San Luis y a mí me apreció mucho, decía que, de los tres primillos, yo era el más brillante, y entonces se dedicó a cultivarme.

Afortunadamente en el año 65 lo mandaron a estudiar filosofía a la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, donde conoció a una chilena con la que se casó. A la fecha ya murieron los dos, sin embargo, y volviendo atrás, cuando Ricardo se fue a Lovaina, yo estaba en el seminario, donde terminé, digamos, en 1967, lo que sería el equivalente hoy a la secundaria-preparatoria. Me gradué en el seminario de San Luis Potosí, que era el Seminario del Santísimo Redentor; por eso les llamaban *redentoristas*. Ricardo se casó en 1968, cuando yo estaba comenzando a estudiar filosofía, y en algún momento, estando en la casa de la tía —la mamá de Ricardo Sánchez—llegó su tesis de grado, que era sobre la hermenéutica de Paul Ricœur y el problema del mal, un tema que ya viene desarrollado por Ricœur en *La simbólica del Mal*. Él termina en 1968, que es cuando se doctora y envía su tesis, como antes se hacía, a máquina. Yo estaba de vacaciones en Torreón para empezar a estudiar filosofía acá en la Ciudad de México, en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, que ahora se llama Universidad Católica *lumen Gentium*, situada en contra esquina de la Universidad Pontificia.

Imagínate: primero decidí que iba a estudiar filosofía por Ricardo, sin que supiera nada sobre qué era la filosofía, ni de chiste. Pensé entonces estudiar filosofía, como mi profesor Ricardo, a quién tanto admiraba, porque fue mi profesor ahí en San Luis, nuestro profesor en los años 1961-1964; tres años fue nuestro profesor y siempre me decía: "escribe, escribe, escribe, se te da escribir, escribes muy bien", y me premiaba los trabajitos que hacía yo en la clase de español. Él también es responsable de que sea

tan ágil con la pluma, porque, además, fíjate: aquel día mi tía me presumió: "¡hijo, hijo, ya me llegó la tesis de su primo «El problema del mal en la hermenéutica de Paul Ricoeur»!", que era pura hermenéutica.

LEPR: *Déjame hacer un salto medio intrépido, justamente tú llegaste a hablar con Ricœur al final de su vida y él es el que te generó la idea de analogía…*

MB: Exacto, de hermenéutica analógica: fue él quien me generó el interés por la idea de analogía, pero regresemos a lo que te decía. Mira, mi primo Ricardo tuvo beca del Estado, beca nacional para ir a doctorarse en Lovaina y tuvo la oportunidad de regresar a México como profesor, justamente en el sesenta y ocho mexicano; en ese momento ya estaba casado con la chilena y ella dijo que quería irse a Chile. Eso hicieron y allá fue profesor muy prestigioso en la Universidad Católica de Chile, y es sabido que era la mejor de la ciudad de Santiago. Hay allí una Universidad civil, pero la Católica era la mejor, y ahí se hizo amigo de Salvador Allende y llegó hasta a ser decano de Filosofía en aquella universidad que era muy allendista.

En Santiago de Chile llegó el pinochetazo, y por ello se regresó, cuando quién sabe quién les dijo: "mire, usted cállese y mejor váyase o lo van a desaparecer como a todos los demás". Se salvó por ser mexicano. Se regresó a la Ciudad de México, porque en Torreón no había en dónde trabajar, y tuvo suerte, porque otro mexicano, quien en Lovaina había sido su padrino de boda, y era director de la carrera de Ciencias Políticas, Fernando Pérez Correa, sociólogo, quien también había estudiado en la orden, aunque se salió y consiguió una beca en la Católica de Lovaina, le ofreció un trabajo a mi primo.

A Ricardo, lo que más le convenció, filosóficamente hablando, fue la fenomenología. En Lovaina se encontró con los archivos Husserl. La situación es que Fernando Pérez Correa aplicó la fenomenología a la educación, lo cual fue otro de los puntos de contacto entre ellos. Ricardo trabajó en la UNAM y, siendo diabético, tuvo que cuidarse mucho. Desde el año de 1978 se incorporó como in-

vestigador al Centro de Investigación y Servicios Educativos (CISE) y, desde 1985, al Centro de Estudios sobre la Universidad (cesu).

En este tiempo también se vinculó con un hijo de la familia Zarzar, Carlos, muy vinculado al campo educativo, donde lo apodaban "el árabe", por su origen libanés. Después está Cuca, que estuvo casada con… todo se me olvida, uno era historiador y otro pedagogo, Moreno, Moreno de los Arcos, el que era historiador, me dijo: "fíjate que estoy bien contento porque don Wenceslao Roces me dijo: 'cada vez te pareces más a Marx'". Cuquita era esposa del historiador. Querían que Ricardo fuera director, pero él tenía que estar muy tranquilo, porque tenía diabetes.

LEPR: *Mauricio ¿y si volvemos a tu licenciatura?*

MB: Eso fue bastante complicado porque los seminarios no nos daban licenciatura ni nada; por eso después la tuve que sacar en un instituto de Guadalajara que se dedicaba a ayudar a los seminarios. Estudié filosofía de manera activa y pasiva, pues hice los estudios de filosofía que son para el sacerdocio: la filosofía tomista. También recuerdo a un viejito que me daba clase de metafísica y ontología. Fue él quien me hizo consciente de la importancia de la analogía. Se trataba del padre Jesús Herrera. En ese momento no capté su importancia. En fin, ahorita vas a ver cómo van las cosas. Yo necesitaba, nada más para ordenarme, haber hecho filosofía y teología, y con ello nos daban el comprobante de estudios, pero no tenía valor oficial. Era en el año 1970-1971. En 1971 terminé los estudios, eran 3 años de filosofía, yo los hice en 2 porque saqué buenas calificaciones, realmente me gustaba. Aquí se ve la influencia de mi primo, Ricardo Sánchez Puente, pues con él supe qué era estudiar filosofía, y desde chico me solté a escribir filosofía, todo gracias a él.

Luego, ya estudiando teología, hice un año en Río Hondo, donde ahora está el itam (Instituto Tecnológico Autónomo de México), siendo todavía redentorista. Y allí aconteció una cosa muy buena: un padre viejito, que era mi padre espiritual, me dijo: "tú aquí no, nada más estás estudiando y aquí necesitamos gente con otro interés". Los redentoristas son misioneros, van a los ranchos, van a

China. Este padre había estado en China de misionero, y me dijo: "tú de jesuita o de dominico, porque pues aquí no la vas a hacer". Bueno, total yo había tenido en el Liceo dos profesores dominicos, y cada uno de ellos me dijo: "¿te gusta estudiar? ¡vente, aquí nos dedicamos a eso! Además, aquí hay de todo: también hay misioneros, pero el estudio y la docencia son prioritarios". Fue como si siempre hubiera estado con los dominicos. De vivir con los redentoristas me pasé a vivir con los dominicos y ahí estudié y llegué a acabar teología.

Déjame volver al asunto de la analogía. A mí me gustaba la filosofía, aunque había hecho dos años de teología. Ya como dominico me dijeron: "oye hay chance de que vayas a estudiar a Friburgo, Suiza". Así llegué a esta ciudad suiza, donde encontré a un padre dominico que fue un gran lógico polaco, Józef Maria Bocheński, profesor emérito que daba algunas clases, y, sobre todo, estudiamos sus libros, llegando incluso a proponer una lógica de la analogía. Todo esto ocurrió en el año del 1973, porque estuve nada más un año, de 1973 a1974, debido a una situación que entenderás. A los mexicanos que estábamos en el extranjero nos dio una crisis latinoamericanista, una crisis del Sur. Y Miguel Concha, Jorge Iñiguez y yo nos regresamos acá, a Latinoamérica. Bocheński, gran lógico, tenía, del año 47 y 48 —cuando se estaban casando mi papá y mi mamá—, una lógica de la analogía, incluso lógica formal. Tú sabes que anduve un tiempo cortito por allí [en el campo de la filosofía analítica] y que la aborrecí; bueno, no la aborrecí, pero me cambié de ella. Bocheński y sus discípulos nos daban clases con sus textos y así conocí su lógica de la analogía, publicada en un libro escrito en inglés y difundido en una revista de los dominicos que sacan en Washington, *The Tommist —El tomista—*. Como Bocheński era dominico, tuve oportunidad de hablar con él y escuchar alguna conferencia, y de alguno de estos encuentros recuerdo esta frase suya: "si los analíticos —porque era considerado uno de los grandes analíticos— dispusieran del concepto de analogía, resolverían un montón de cosas". Bocheński fue que el me hizo entender la importancia de la analogía en la filosofía, estuve con él y ya por el

furor latinoamericano regresé, y aproveché para sacar la licenciatura en filosofía en un instituto de Guadalajara, el Instituto Superior Autónomo de Occidente, ahora llamado Universidad del Valle de Atemajac. Siendo de la arquidiócesis, nos ayudaban a otros seminarios a sacar papeles ahí.

En fin, obtuve la licenciatura con una tesis sobre Aristóteles, imagínate. Yo manejaba bien el griego, sin embargo, ya se me olvidó. Tú sabes que todo se va si no lo usas. Bueno, regresé aquí, saqué la licenciatura en Guadalajara —que nomás era ir a presentar el examen allá— a través de una convalidación. La filosofía me gustaba y se me daba. Luego pasé a la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México, pues nos daban beca prácticamente completa, por ser religiosos.

En este contexto aproveché para hacer la maestría, y ya después el Doctorado. Por el año 76 daba clases en una preparatoria de monjitas: las chicas del último año de la "prepa" eran chiquitas y yo tenía como 25 años. Después entré a la "Ibero" a dar clases de filosofía porque la estaban estudiando.

Ahora regreso un poquito atrás, para volver a referir a Ricardo Sánchez Puente, mi primo. Él, en ese momento, ya trabajaba con Fernando Pérez Correa en el cch; todavía no estaba en el cesu. El caso es que Ricardo Carlos Sánchez Puente vivía atrasito de la "Ibero", en una colonia que tiene puros nombres de "Osa Mayor", de Constelación, y me dijo: "oye, consígueme dar clases en la "Ibero" para ganar un poco más, vivo a un lado", y por ello lo presenté con el maestro Manzur, un libanés, y mira cómo todo se conecta. Mazur me conocía de la escuela de las monjitas, porque era encargado de "prepas" de no sé dónde, entonces nos hicimos muy amigos con el maestro Miguel Manzur, director de filosofía en la "Ibero", y me decía: "Hombre, estoy encantado con tu primo, porque da Ricœur". Daba un curso de hermenéutica allá en la "Ibero"; luego hubo grilla, cambios, y colocaron a mi primo en el cesu.

Cuando conocí a Manzur me dijo: "claro que vas a hacer tú maestría, pero vas a dar clases", y yo, por supuesto, me puse feliz. Empecé a dar clase, incluso daba antropología filosófica, y así daba clases y

estudiaba al mismo tiempo. Por ese tiempo también daba clases en el ISSE (Instituto de Estudios Eclesiásticos), donde había estudiado. Y para el año de 1979 me llaman a Filosóficas [Instituto de Investigaciones Filosóficas], pues traía la formación en filosofía analítica, por haber estudiado en Friburgo con Bocheński. Cuando hice Filosofía en Tlalpan tuve un profesor que no era jesuita, pero daba clases en la "Ibero", el padre José Rubén Sanabria, quien fundó la revista de filosofía de esa universidad y me dijo: "mira, ayúdame con la revista". Desde este trabajo fue donde aprendí a hacer una revista filosófica. Fue duro porque era cuatrimestral; y en muchas ocasiones, el padre Sanabria me decía: "para cerrar el número necesitamos un artículo", que tenía que escribir yo. Y ahí me tienes en la noche, redactándolo, asociado a la filosofía analítica porque era lo que tenía más fresco. Todavía no daba hermenéutica en la "Ibero", sino otras materias porque Ricardo estaba dando hermenéutica.

LEPR: *La filosofía analítica era algo en boga en ese momento.*

MB: Exactamente. Fue algo de suerte que tuve, yo habría podido ir con Gabriel Chico, que estudió en Heidelberg con Gadamer, en lugar de haber ido a Friburgo a estudiar filosofía analítica. En fin, cuando nos regresamos a América Latina, y estudié teología, cultivé la teología de la liberación. Mi gran maestro fue Miguel Concha. Él entro a la "Ibero" en 1976, y publicó y publicó y publicó. El padre Sanabria me hizo subdirector de la revista y con él aprendí a hacerlo, porque en aquel tiempo —tú te has de acordar— que se mandaban los artículos escritos a máquina. Yo los tenía que pasar, y además revisar galeras. Ahí aprendía a hacerlo.

La situación era que en Filosóficas recibían nuestra revista, y para entonces, primero conocí Hugo Margain, que lo asesinaron, al poco tiempo de ser director del Instituto de Investigaciones Filológicas de la unam. Hugo me dijo: "tú vas a entrar de investigador, vas a entrar a Filosóficas", porque había visto lo que había trabajado, sin embargo, todo se quedó así. Lo mataron y yo me olvidé de eso. El que quedó después de director fue Enrique Villanueva, que un día me dijo: "oye, Hugo ya tenía decidido que tú ibas

a entrar y yo voy a cumplir la voluntad de mi amigo muerto", y así entré a Filosóficas.

LEPR: *Mauricio, ¿qué te parece si le paramos ahí? Vienen periodos sobre los cuales te entrevistaré para llegar a lo más cercano de esta época…*

MB: sí, pero antes una cosita. Quise seguir la línea de Bocheński, desarrollar todavía su pensamiento mientras él vivía. Me vine aquí a México y al llegar a Filosóficas y estando con los analíticos, lo retomé. Bocheński había sido un gran historiador de la lógica y por eso dije: "bueno, como herencia de él voy a hacer la historia de la filosofía del lenguaje" y a eso me dediqué. Lo que hice fue semiótica, todo lo que estudiábamos con él.

Bocheński me concientizó sobre lo importante que era que los analíticos conocieran el concepto de analogía, "pues resolverían un chorro de cosas". Entré en 1979 a Filosóficas y estuve ahí hasta 1991, cuando pasé a Filológicas [el Instituto de Investigaciones Filológicas]. Es bueno recordar todo ese tiempo perdido en cosas de lógica y filosofía del lenguaje. No obstante, volví a correr con suerte. En el año de 1986 llegó Enrique Villanueva, que ya no era director, pero era de los pudientes en Filosóficas, y me dijo: "oye llegó una invitación para ir a Granada y vale la pena ir a un congreso sobre este que tú mencionas, ese Ricœur". Yo había realizado mi trabajo de teología sobre Ricœur, sobre el pecado original. En el año 1986 fui a Granada para asistir a un congreso sobre Paul Ricœur, el cual contó con su presencia. Ahí fue donde surgió otra vez la cuestión de la analogía, pero esta vez desde la hermenéutica.

2. Segunda parte de la entrevista

LEPR: *Hoy, primero de noviembre del año 2022, continuamos la entrevista a Mauricio Beuchot Puente, que ha sido hasta ahora tan fructífera, dando ya buenos resultados. Ahora, Mauricio, creo que debemos continuar desde donde dejamos la entrevista anterior. Sin embargo, también habría que introducir nuevas reflexiones que me han surgido desde la primera entrevista, como cuando me dijiste, por ejemplo, que te considerabas "analógico". Son muchas cuestiones las que han surgido, todas importantes e interesantes. Nos habíamos quedado en la época en que terminaste tus*

estudios y, por lo tanto, en el período inmediatamente posterior a tu regreso a México. Ahí tengo la duda de si es en esa época cuando hiciste tu doctorado… ¿cómo se dio esta circunstancia?

MB: Sí. Como me tuve que regresar a trabajar acá, no terminé allá en Suiza. Aquí terminé los estudios del sacerdocio, que incluían la filosofía y la teología; más bien teología todavía me faltaba terminar, y aproveché para convalidar mis estudios de filosofía en una universidad que acababan de crear en Guadalajara, que ahora es la Universidad del Valle de Atemajac. Ahí saqué la licenciatura y con eso pude hacer la maestría y el doctorado en la "Ibero". En el año 1976 me licencié, y en el siguiente semestre, agosto o septiembre, entré a la maestría en la "Ibero". Por estar becado, me pidieron que también diera clase, y empecé a dar clase ahí mismo en la Iberoamericana, en materias de la licenciatura. Incluso tenía el antecedente de haber impartido asignaturas en "prepa" o en un seminario. Propiamente hablando, empecé en la "Ibero" en 1976 y en 1979 obtuve el doctorado. En este año me invitaron los analíticos de Filosóficas a trabajar allá, y también entré a la unam como investigador. Ahí tuve mucha suerte, pues pude ser investigador y profesor, porque si eras investigador tenías que dar por lo menos una clase en la Facultad [de Filosofía y Letras].

También es significativo recordar que en la "Ibero" me encontré a alguien que había sido mi profesor en el seminario, en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos —o seminario conciliar, el isee— de acá de Tlalpan. Era el doctor y padre José Rubén Sanabria, quien había fundado la revista de filosofía de la Iberoamericana, y me dijo "ayúdame". Yo estuve feliz de encontrar a un viejo amigo mío. Fue en ese trabajo donde aprendí a hacer una revista filosófica. La revista fue un trabajo pesado pues era cuatrimestral, y si llevar una revista semestral ya es pesado, imagínate una cuatrimestral. Recuerdo que me decía: "necesito un artículo para cerrar este número", y ahí me tenías escribiéndolo en la noche. Todavía se trabajaba a máquina, y por venir de Suiza, donde había estudiado con el padre y Doctor profesor Bocheński —gran lógico matemático— escribía sobre filosofía analítica. Mis artícu-

los les fascinaba a los analíticos; casi todos eran sobre historia de la lógica. Por eso me llamaron.

La revista de la Ibero se leía en México, y para los años 1976-1979 había muy pocas revistas en el país. Me conocieron por mis artículos, y gracias a ello entré a laborar al Instituto de Investigaciones Filosóficas. De todas maneras, seguí dando clases en la "Ibero", pero finalmente me concentré en Instituto de Investigaciones Filosóficas. En ese entonces no entrábamos como ahora, lo hacíamos por honorarios, después ya concursabas por la plaza.

De este período debo recordar que Enrique Villanueva [director del iif] se portó muy bien conmigo, Me quería mucho pues yo trabajaba bastante y escribía mucho. Él igual me necesitaba para la revista de *Dianoia*, otra revista crítica que ya existía. Les entregaba lo que necesitaban para que cerraran el número. Bueno, pues me dijo, muy amistoso: "sigue así, sigue así; porque tú tienes jugada, y tienes que convertirte en uno de los mejores; todos los demás flojean y tú eres una ametralladora". Y era cierto: escribía varios ensayos en el año. En la "Ibero", en la Revista de Filosofía, tú puedes ver que cada año había mínimo un artículo mío, o a veces dos, porque era cuatrimestral, y acá [en Filosóficas] había uno al año, en la medida en que la revista *Dianoia* era un anuario. Después tuvieron que hacerla semestral por los requisitos del conacyt, pero cada año, desde que entré a Filosóficas en 1979, aparecía un artículo mío. En ese entonces era muy sencillo todo. Por aquel entonces no había todos los candados que hay ahora para que publiques en una revista o en un libro, -porque también publiqué libros-. En la "Ibero" no se podía, no había forma de hacerlo, pero en la unam sí. Para ello preparé la tesis de maestría y la tesis de doctorado para que salieran en la unam como volúmenes. La tesis de maestría fue el libro que salió en Filosóficas titulado *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, y como libro lo amplié, lo completé etcétera, pero básicamente era mi tesis de maestría en la "Ibero".

Mi tesis de doctorado ya era un poco más ambiciosa, se trataba del libro que se ha hecho famoso sobre los universales. Fue más bien curioso, pues salió en la Facultad, gracias a que yo tenía ahí un

buen amigo, José Pascual Buxo, quien era el jefe de publicaciones y ya murió. Él me publicó primero *Los elementos de semiótica*, porque él era semiotista. La tesis doctoral se publicó como *El problema de los universales* en el año 1981. En 1980 salió *La filosofía del lenguaje y la Edad Media*, y así casi me acostumbré a sacar un libro al año. Fíjate, el doctor Villanueva estaba feliz por mi ritmo de producción, y me pidió seguir así, incluso con traducciones de los medievales y autores de la época colonial. Por todo esto saqué varios libros, pero fíjate, la hermenéutica apareció por la siguiente razón.

En Filosóficas no se trabajaba la hermenéutica; no la entendían, ni la conocían, ni nada. Sabían de pura filosofía analítica, la cual era trabajada por [Luis] Villoro, [Alejandro] Rossi, [Enrique] Villanueva, José Antonio Robles, Alejandro Herrera, gentes todas de la filosofía analítica. La hermenéutica entró a Filosóficas por circunstancias asociadas, al final, con mis antecedentes en ella: los estudios de Ricardo Sánchez Puente y su tesis doctoral sobre Ricœur, y el trabajito, la tesina que hice al acabar teología sobre el autor francés; además hay que añadir que el padre Gabriel Chico Sánchez había estudiado en Alemania con Gadamer, padre de la hermenéutica. El padre Chico tuvo incluso un libro dedicado por el mismo Heidegger. Una tarde, Enrique Villanueva, quien ya no era el director de Filosóficas, pero seguía siendo muy importante, me buscó y me dijo: "oye, hay una invitación a la ciudad de Granada, España, para un Congreso con la presencia de este filósofo del que tú hablas, Ricœur. ¿Quieres ir?". Así viajé para representar al instituto en Granada. Me dijeron que, para que tuviera una relevancia más internacional, por ir de parte de México, diera una conferencia que iba a ser comentada por el propio Ricœur.

Otra vez conté con suerte, y preparé una conferencia sobre las memorias entre Freud y Ricœur, donde se mencionaba el símbolo onírico, trabajado mucho por ambos. Aunque mi exposición era más bien sobre la cientificidad del psicoanálisis según Ricœur y en respuesta a Freud, fue muy chistoso lo que sucedió después. Por mi apellido, me presentaron como francés y me pusieron en traducción simultánea. Obviamente hablé en español y a Ricœur le

llamó mucho la situación, pues resulté siendo mexicano. Al final hablé con él y me dijo: "¡usted es un mestizo!" y "¡vamos a tomarnos un café!".

Pensé: "¡me está invitando el señorón! ¡no, tengo que invitarle yo a él!». Ricœur resultó ser un hombre amabilísimo. Tomándonos un café y platicando en el descanso me dijo: "mire, para el símbolo, que es lo más importante en hermenéutica, usted va a necesitar el concepto de la analogía". Y yo me dije: "¡otro, otro grande que me plantea la cuestión de la analogía". Primero Bocheński, y ahora Ricœur. También me dijo: "relea mi libro *La simbólica del mal*, donde el símbolo se interpreta analógicamente, y también relea otro libro mío, *Qué es La metáfora*, pues la metáfora es una de las formas de la analogía".

Al regresar a México, para mí se había acabado ya lo de la lógica analógica, pues pensé: "¡mejor una hermenéutica analógica!", y eso fue en lo que me puse a trabajar. Me aconteció entonces una cosa realmente bellísima. Era claro que ahí, en Filosóficas, no podía lanzar lo de la hermenéutica analógica. Todo después fue cambiando, incluso alguna vez vinieron a México Ricœur y Gadamer a la unam, creo que a Ciencias Políticas, ignoro si juntos o en diferentes momentos, No obstante, todavía persistía el prejuicio contra todo lo que no fuera filosofía analítica, pues hablaban hasta del "socio rollo", fíjate.

Lo cierto es que ya tenía yo iniciado lo de la hermenéutica, y en el año de 1990 me sucedió algo que considero providencial. Me invitan a Filológicas a coordinar el Centro de Estudios Clásicos [cec], bajo el argumento -me dijeron- de que estaban muy peleados entre ellos, Sin embargo, acepté. Tuve que navegar ahí con dos grupos muy duros. En Filosóficas dedicaba tiempo, además de lo de medieval, también a traducir textos de lógica de novohispanos, de autores los Nueva España. En el cec (Centro de Estudios Clásicos) del Instituto de Investigaciones Filológicas tienen un área de clásicos de la cultura griega y la latina, y mis trabajos sobre estos temas, desarrollados en Filosóficas, fueron mi pase de entrada a Filológicas. Ahí estaban muy peleados políticamente, y querían al-

guien de fuera del Instituto, pues tú sabes que, si va alguien de fuera, el ambiente se calma.

Filológicas es un "monstruo" de institución, con ciento setenta investigadores. Es realmente muy grande, creo que quizá el único instituto más grande sea el de Jurídicas. En Filológicas hay varios centros: Letras Hispánicas, el de Mayas, y el de Clásicos que, junto con el de Estudios literarios, es el más grande, con treinta investigadores o incluso más. Y ahí llegué yo como invitado a coordinar ese centro, donde tenía amigos y conocidos, como Roberto Heredia, Ignacio Osorio, Germán Viveros, que eran los pilares fundadores del Centro de Estudios clásicos, inaugurado con Rubén Bonifaz Nuño. Los tres fueron a verme, y me dijeron: "te necesitamos, primero, para potenciar esa línea de los novohispanos que escribieron en latín, pues hay que traducirlos, porque es historia de México. Y, además, porque como nosotros te apoyamos, vamos a calmar las aguas. En verdad, si ven que llega alguien de afuera se diluirá el problema". Y como tenía amigos en los dos bandos, me fue bastante bien.

Ya en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la unam, en el Centro de Estudios Clásicos, me surgió lo de la hermenéutica analógica, que lanzo en el año 1993, inspirado por los antecedentes ya señalados, pero también por otra circunstancia. En el año 1990, cuando inicié en el cec, una gran amiga mía —Lourdes Rojas, una helenista— me dijo: "oye, tú que eres filósofo, danos método, traducimos con las patas" —así, bien literal como ella es—, y habló de una traducción *univocista*, por un lado, y la de otros, quienes de un verso terminan sacando diez, por lo cual eran *equivocistas*. Les organicé un cursito de una semana o algo así, unas sesiones optativas para los que quisieran asistir. Y asistieron todos. Estaban los resentidos, quienes me veían así… [Beuchot hace un gesto como de extrañeza], pero otros estaban muy contentos. Les di un cursito basado en la hermenéutica, considerando su definición clásica, como ciencia de la traducción y la interpretación. Además, introduje mucho de Gadamer, un filósofo que también había sido un gran filólogo clásico. En este cursillo plantee que se ellos encontra-

ban entre el univocismo y el equivocismo, argumentando que los traductores literalistas eran unívocos y los demás equivocistas.

Esto fue alrededor del año 1991, porque yo entré en 1990; para iniciar el año siguiente, Lourdes Rojas me haya pedido el apoyo, en el contexto de las traducciones. Como coordinador recibía las reseñas de España o de Argentina, y las comparaba con la bilingüe de la unam, donde aparecía más claro el griego. Entonces propuse que no tradujeran de modo literal, sino de un modo, digamos, intermedio. Así empezó a practicarse la hermenéutica analógica.

El año 1993 se considera el año fundacional. Ocurrió durante el gran Congreso de la Asociación Filosófica de México, desarrollado en Cuernavaca y presidido por Graciela Hierro, quien promovía un Congreso de las mujeres, pues tenía de ayudantas a Mariflor Aguilar y a Griselda Gutiérrez —ambas muy amigas mías—. La primera, Mariflor Aguilar, me dijo: "oye, te queremos poner en mesa plenaria, con dos modalidades. Una, alguien presenta algo y le ponemos cinco replicantes; y otra: todos contra todos". Al final, fui muy nervioso a presentar mi ponencia y me replicaron cinco personas. Fue un exitazo. La ponencia que me tocó dar se publicó en las memorias, editadas por Mariflor dos años después, y ahí comencé a juntar mucha producción sobre el tema.

LEPR: *Hay una cuestión a la que quisiera que regresemos. En la primera parte de la entrevista, como de pasada, mencionaste la vinculación de la cultura mexicana de tu madre con la que traía tu padre de Francia-Estados Unidos, y que con ella también hubo una mezcla, de la que surgió un sentir analógico.*

MB: Yo oía los dos lenguajes: mi mamá hablaba en español y mi papá en inglés. No aprendí mucho inglés, porque como te dije, entré a los 11 años al Seminario Menor en San Luis Potosí, y traía el lenguaje de un niño. He dado conferencias en inglés, pero no me gusta. Puede más lo mexicano, la madre. De todas formas, se dieron situaciones curiosas. Por ejemplo, recuerdo a mi papá poniendo en onda corta programas en inglés, que yo escuchaba, mientras que mi madre ponía horas de puras rancheras de Pedro Infante o de Jorge Negrete.

Mi papá tuvo una ventaja. No se sentía gringo, aunque en Torreón le decían gringo: lo llamaban *Mister Hardi*. Tenía pasaporte inglés, porque por una eventualidad nació en la ciudad de Belice, donde su familia tenía tierras. Al final se perdió todo, pues una plantación de madera de caoba, fina, que daba mucho dinero, se acabó. En Belice, antes Honduras británica, se habla inglés y español, y mi padre aprendió el español. Por eso, cuando estaba trabajando en Nueva York, en Peñoles Metalúrgica, lo pudieron mandar a México a hacer una auditoría en español.

LEPR: *La otra mezcla, rumbo a la hermenéutica analógica, es la que se da entre 1990 y 1991, cuando habiendo estado en Filosóficas te pasas a Filológicas, y de un ambiente muy encerrado en la filosofía analítica encuentras una apertura hacia otro mundo.*

MB: Una apertura que era demasiada apertura. Haz de cuenta: era la posmodernidad. En el Instituto de Investigaciones Filosóficas sólo existía la filosofía analítica, y eran muy cerrados. En cambio, paso a Filológicas, y entro en una crisis, porque paso de la lógica al posmodernismo. Mira, yo tenía mucha amistad con Esther Cohen, literata, quien hizo su doctorado en filosofía y era la coordinadora del Centro de Poética en Filológicas, y me invitaba a seminarios que hacían para estudiar a autores como Walter Benjamin. Además, ella es judía y trabajaba la obra de Levinas. Los judíos van a interpretar una cosa de Benjamin y tú ibas a interpretar a Benjamin de otra. Y se daba la situación de interpretaciones contrarias. Y yo, viniendo de la lógica clásica por la influencia analítica, volví a percibir la distinción entre los univocistas y equivocistas. Por estos contextos acabé de perfilar lo de la hermenéutica analógica, que inició con la historia antes contada. Mariflor me había invitado a su programa de apoyo a proyectos de investigación e innovación tecnológica (papit), y desde ahí se publicó, en el año 1997, la primera edición del *Tratado de hermenéutica analógica*.

LEPR: *Mauricio, hemos avanzado mucho, pero traigo ahora a colación un tema que puede ser importante. Me refiero a la cuestión del conocimiento de la historia, o la cuestión sobre historia y conocimiento. Es importante porque toda la hermenéutica analógica es una construcción histórica sí,*

a partir de estas síntesis culturales y personales, logras crear una nueva historia. Esta, de alguna manera, es la importancia o la base que sustenta el triunfo de la hermenéutica analógica: el conocimiento de la historia. Toda esta entrevista se funda en la tesis de la construcción histórica de la personalidad, y por eso rastreamos en una primera parte tu infancia, el ambiente, etc. Y esto se puede trasladar a tu vida adulta, nutrida con las influencias culturales y sociales que van a ir juntándose hasta conformar tu personalidad definitiva.

MB: En Filosóficas fueron doce años de trabajo, y destaco esto, porque fueron años de aguante. Ahí solamente era bien vista la filosofía analítica, y tuve que meterme en ella. Mis libros de esa época son todos de filosofía del lenguaje, de filosofía de la lógica, igual que mis traducciones. Hacia esto porque si no te reprobaban en la evaluación de tus resultados e informes. Con mi cambio a Filológicas surgió la hermenéutica analógica, porque me sentí libre. Es más: así fue como me solté. Aquí vale la pena contar una anécdota. Recuerdo que alguna vez un amigo de Filosóficas que me fue a visitar, siendo yo coordinador de Clásicos, y me dijo: "nos preocupa tu nueva filosofía lírica". Y eso fue lo que pegó, cayendo en cuenta que ya no estaba con la camisa de fuerza de los analíticos, que no se atreven a decir nada. Allí tenía toda la libertad que me daba creatividad.

LEPR*: Mauricio, el conocimiento de la historia es algo en lo que estoy trabajando últimamente. Sin embargo, en la misma historia del conocimiento hay constantes y, por ejemplo, tú sabes que yo te he vinculado al pensamiento marxiano, y que he sostenido que tu punto de contacto con Marx es Aristóteles.*

MB: Cuando regresé de Suiza hacía teología por las mañanas, cosa que tenía que hacer por obligación, pero me quedaba mucho tiempo disponible, y en las tardes iba a la unam de oyente, y entraba a las clases de Sánchez Vázquez, de Jaime Labastida, de Ely de Gortari. Así conocí el marxismo a fondo. Es más, Sánchez Vázquez me encantaba. Todo esto ocurrió entre los años 1974-1976.

LEPR: *¿Y cómo llegas al psicoanálisis?*

MB: Fue en la "Ibero", antes de Ricardo Blanco. Tuve allí un jefe en el Departamento de Filosofía, Miguel Ángel Zarco, que se inte-

resó mucho por el psicoanálisis. Es más, cuándo acabó su periodo de director, dejó la filosofía y colocó su consultorio, y está ahí, en Coyoacán. Éramos muy amigos y en algún momento me dijo: "oye, te voy a pedir un favor, yo tengo maestría, pero necesito sacar mi doctorado; ¿puedes darnos un curso que va a tener validez para el doctorado de hermenéutica? Pero que sea sobre Ricœur". Por eso fue que trabajé el libro de Ricœur *Freud: una interpretación de la cultura*. De ahí fuimos derivando a las obras de Freud y de repente nos asesoraba Ricardo Blanco. Ahora hasta hay doctorados en psicoanálisis. Y así fue como yo entré a esto. Después me contactó el fundador del Círculo Psicoanalítico, una persona que había sido dominico español, Armando Suárez, quien dirigió la colección de Psicología de Siglo xxi. Ahí fue donde se tradujo lo de Ricœur, entre otras cosas. Con él nos entrevistamos una única vez en el Centro Universitario Cultural [cuc]. El Círculo Psicoanalítico estaba muy cerquita del cuc, en la calle de Filosofía. Suárez, al poco tiempo, murió de un infarto. Luego dejé de apoyarles, porque eran puros pleitos. Son muy apasionados los psicoanalíticos, y todo era una eterna pugna entre ortodoxos y lacanianos, y llegué a estar harto de esos pleitos, pero incluso así di una clase de hermenéutica para psicoanalíticos.

LEPR: *Para cerrar Mauricio, ¿quieres agregar algo que tengas en el corazón o en la mente? ¿Cualquier cosa?*

MB: Una última cosa que recupero fue mi modo de trabajar. Yo hice grupo, logrando mucho más en grupo de lo que hubiera logrado solo. Esto diferencia a quienes se plantan "yo y solo yo", y tienen satélites o porros [para el caso seguidores beligerantes]. Me llamó la atención lo dicho por un colombiano, Jorge Enrique González, quien llegó a buscarme y me dijo: "mira, yo vine a buscarte por dos motivos. Soy sociólogo, sociólogo de la ciencia o del conocimiento, hago sociología de los movimientos científicos, y también hice en la Universidad Santo Tomás de Bogotá la Maestría en Filosofía Latinoamericana, y fue así como conocí la hermenéutica analógica. Por ello la estudié, y me di cuenta de algo, y por eso tenía que buscarte. Luis Villoro fue un lobo solitario, en cambio usted genera grupo". Y es cierto. Ahorita le hacen un gran número

de homenajes, pero propiamente hablando, quienes intervienen en ellos no eran sus discípulos. "En cambio, usted tiene grupo y amigos", me dijo el colombiano. Estuve de acuerdo, pues para mí, la amistad es el valor principal.

3. Interpretar lo dicho por Mauricio Beuchot

Interpretar la entrevista a Beuchot es un gran desafío, por la abundancia de información brindada, sus diversos planos conformantes, sus interacciones y los significados latentes y patentes que contiene. De ahí que sea obligatorio realizar una poda estricta, recobrando exclusivamente los contextos creadores de la hermenéutica analógica, a partir de esta tesis: la hermenéutica analógica es producto de dos síntesis profundas acontecidas en la vida de su creador, las cuales comienzan con la familiar.

3.1. La primera síntesis

Beuchot nos narra su encuentro del año de 1986 con Paul Ricœur, contándonos que él lo llamó "mestizo". Quizá lo que Ricœur consideraba de ese modo era el ser mexicano de Beuchot y su origen francés, del lado de su padre, Hardie Joseph Beuchot. Es probable que eso haya sido lo que había en la mente del gran filósofo francés. El asunto es que, sin que lo supiera, ese juicio coincidía con la realidad. La primera síntesis surgió entonces en la familia original del filósofo homenajeado, donde se conjugó el influjo de una madre mexicana y un padre de orígenes franceses, nacido en la actual Belice y criado en Luisiana, Estados Unidos de América. En ella es evidente la confluencia de dos mundos, de dos culturas y de dos idiomas, tal como se desprende de lo dicho por Beuchot durante la entrevista. Es perceptible que esta circunstancia se quedó en el inconsciente de Beuchot, y que probablemente surgió a la conciencia desde su encuentro con Ricœur, quien, finalmente, será un motivador de las conceptualizaciones de Beuchot sobre el mestizaje.

3.2. La segunda síntesis

La segunda síntesis de la hermenéutica analógica surge en la vida profesional del filósofo, y reunió el influjo de la filosofía analítica —fuerza de atracción gravitacional de alto impacto en los tiempos de su estancia en el Instituto de Investigaciones Filosóficas—, con su descubrimiento de la analogía, a través de la influencia de Józef Maria Bocheński —y su idea de una lógica analógica—, su conocimiento de Aristóteles, que lo llevó a la analogía pitagórica y, finalmente, la presencia de Ricœur, cuyo conocimiento inicial se debió a la influencia de su querido primo Ricardo Sánchez Puente, quien con su tesis doctoral le hizo saber de la hermenéutica.

Mauricio Beuchot, finalizando la década de 1980, se vio en medio de dos fuerzas filosóficas —la filosofía analítica y la hermenéutica, lo cual, en su caso, suponía el encuentro entre la modernidad y la posmodernidad— y su salida del Instituto de Investigaciones Filosóficas, para acceder por la puerta grande al Instituto de Investigaciones Filológicas. Todo esto facilitó que la contradicción entre esas filosofías se resolviera en la segunda síntesis, que terminará dando lugar, en el año 1993, a la hermenéutica analógica.

Estas sugerencias, elaboradas para reconstruir el origen de la hermenéutica analógica, la producción beuchotiana más conocida y tal vez la más importante, pueden ser útiles tanto para escribir su historia, como para abonar en la escritura de una biografía completa de Mauricio Beuchot, un pendiente aún por emprender.

Referencias bibliográficas

Apel, K.-O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós.

Aristóteles. (2000). *Órganon*. Gredos.

Aristóteles. (2003). *Ética nicomáquea*. Gredos.

Aristóteles. (2012). *Metafísica*. Gredos.

Beuchot, M. (2015). *Tratado de hermenéutica analógica: Un nuevo modelo de interpretación*. UNAM.

Beuchot, M. (2018). *Lecciones de hermenéutica analógica*. unam .

Cortina, A. (2015). *Ética mínima*. Tecnos.

Dilthey, W. (2000). *Dos escritos de hermenéutica*. Istmo.

Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Siglo xxi.
Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y método*. Sígueme.
Gadamer, H.-G. (2010). *La actualidad de lo bello*. Paidós.
Heidegger, M. (2008). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Alianza.
Hortal, A. (2007). *Ética profesional de traductores e intérpretes*. Desclée de Brouwer; unijes.
Platón. (2015). *Crátilo. Gredos.*
Pym, A. (2001). Introduction: The return to ethics in translation studies. The Translator.
Ricœur, P. (2008). *Hermenéutica y acción: De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Prometeo Libros; uca.
Ricœur, P. (2011). *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI; Universidad Iberoamericana.
Schleiermacher, F. D. E. (1999). *Discursos de hermenéutica*. Universidad de Navarra.
Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Paidós.

HERMENÉUTICA analógica

Esta obra explora algunos horizontes e interrogantes que se abren a partir de las investigaciones sobre lo que es la hermenéutica analógica y las aplicaciones que esta puede tener en los distintos ámbitos del saber humano y en las diferentes disciplinas humanísticas que requieren de la interpretación proporcionada y mediadora para hallar el sentido adecuado de significación. Ya que existen temas y conceptos que son polisémicos, los cuales necesitan una interpretación para llegar a la comprensión, la hermenéutica analógica propuesta por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, plantea una vía equilibrada para no caer en univocismos y equivocismos en la tarea interpretativa y acercarnos al verdadero sentido de los textos y de los problemas sociales y filosóficos.

ISBN: 978-9907-640-08-7

Universidad Central del Ecuador
Quito

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Editorial Universitaria

filosófica
EDITORIAL