

Hermenéutica analógica:

nuevo humanismo e inclusión ética

Autores

Mauricio Beuchot Punte, Luis Eduardo Primero Rivas,
José Alejandro Salcedo Aquino, Ulises Cedillo Bedolla,
María Rosa Palazón, Alejandro Méndez González y
José Ángel del Moral Palacio

Coordinador

Luis Eduardo Primero Rivas



**PUBLICAR
AL SUR**
EDITORIAL
UN PROYECTO COPIS



Luis Eduardo Primero Rivas: licenciado, maestro y doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor fundador de la Universidad Pedagógica Nacional de México.

Mauricio Beuchot Puente, creador de la hermenéutica analógica y del nuevo realismo analógico. Investigador Emérito de la UNAM y del Sistema Nacional de Investigadores.

Alejandro Salcedo Aquino: profesor en la UNAM, Facultad de Estudios Superiores Acatlán.

María Rosa Palazón Mayoral: profesora-investigadora en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

Alejandro Méndez González: profesor de la Universidad La Salle del Noroeste.

Ulises Cedillo Bedolla: profesor en la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco.

Ángel del Moral, profesor en la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Hermenéutica analógica:
nuevo humanismo e inclusión ética

Consejo editorial

DR. BEUCHOT MAURICIO

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.

DR. CASTRO SIXTO

Universidad de Valencia, España.

DR. CÚNSULO RAFAEL ROBERTO

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino,
Tucumán, Argentina.*

MTRA. ESMENIA PACHECO DA SILVA BARBARA

*Brasil, São Paulo, Red Magdalenas Internacional - Teatro de
las Oprimidas.*

Dra. Ganem Alarcón Patricia

*México - Secretaría de Educación Pública y Grupo
"Loga Escuelas en Red".*

DR. GRONDIN JEAN

Universidad de Montreal, Canadá.

DRA. GUERRERO MC MANUS SIOBHAN FENELLA

*UNAM - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en
Ciencias y Humanidades.*

DRA. PONTÓN RAMOS CLAUDIA

*UNAM - Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la
Educación.*

DR. PORTER LUIS

*México - Profesor jubilado de la Universidad Autónoma
Metropolitana-Xochimilco, Ciudad de México.*

MTRO. SANEN LUNA ALBERTO

México - Hospital Psiquiátrico Infantil Dr. Juan N. Navarro.

Luis Eduardo Primero Rivas
Coordinador

Hermenéutica analógica: nuevo humanismo e inclusión ética

Autores:

Mauricio Beuchot Puente, Luis Eduardo Primero Rivas,
José Alejandro Salcedo Aquino, Ulises Cedillo Bedolla,
María Rosa Palazón, Alejandro Méndez González y
José Ángel del Moral Palacio



México 2021

Primero Rivas, Luis Eduardo

Hermenéutica analógica: nuevo humanismo e inclusión ética /
Luis Eduardo Primero Rivas, coordinador. – México : Publicar al
Sur, 2021.

186 p. ; 21cm.

Incluye bibliografía.

ISBN 978-607-99007-8-6

1. Hermenéutica analógica. 2. Humanismo. 3. Ética.

CDD: 121.686

LC: BD241

Primera edición: Octubre de 2021

© 2021 Derechos reservados por los autores

D.R. © 2021 Sello Editorial *Publicar al Sur*

Publicar al Sur, Calle Xaxalco MZ5 LT4 San Miguel

Topilejo, Tlalpan, Ciudad de México, c. p. 14500.

El dominio en la Web es <http://publicaralsur.com/>

Usuario del Registro Nacional de Editores: Pis200305196

Este libro se publica luego de un dictamen por el sistema “doble ciego”, según los criterios vigentes en la política editorial actual. Este libro de coordinación surge de las ponencias elaboradas para el Simposio de Hermenéutica Analógica, realizado en el XX Congreso de la AFM (2020/21). Las contribuciones ofrecidas se seleccionaron siendo reelaboradas y convertidas en los capítulos de este libro, habiendo cambiado desde sus presentaciones orales.

DISEÑO Y CUBIERTA: Gregorio Cervantes, sobre las sugerencias del Equipo Editorial de *Publicar al Sur*.

IMPRESO EN MÉXICO / PRINTED IN MEXICO

Índice

Presentación: Significar a la hermenéutica analógica, el nuevo humanismo y la inclusión ética, Luis Eduardo Primero Rivas	9
Capítulo uno: La hermenéutica analógica y su aplicación a las humanidades, Mauricio Beuchot Puente	17
Capítulo dos: Construir desde el realismo beuchotiano y/o “Dime con quién andas y te diré...” qué conoces, Luis Eduardo Primero Rivas	37
Capítulo tres: La intencionalidad como presupuesto del humanismo analógico, José Alejandro Salcedo Aquino	65
Capítulo cuatro: La hermenéutica analógica como filosofía de la educación. Educación en virtudes epistémicas para la investigación y la producción de conocimiento, Ulises Cedillo Bedolla	83

Capítulo cinco: La analogía y sus metáforas: hacia una praxis utópica, María Rosa Palazón Mayoral	113
Capítulo seis: Hacia una hermenéutica crítica analógica de lo político en la formación de politólogos: una propuesta, Alejandro Méndez González	139
Capítulo siete: El aborto. Consideraciones científicas, éticas y jurídicas desde la hermenéutica analógica, José Ángel del Moral Palacio	159

Presentación: Significar a la hermenéutica analógica, el nuevo humanismo y la inclusión ética

Luis Eduardo Primero Rivas¹

El libro que usted se propone leer es en realidad uno muy bueno. Una serie de factores aleatorios –sin embargo, contextuados en el gran impulso productivo de la hermenéutica analógica– confluyeron para conjugar la creación de varios autores, que nos aportan estas contribuciones:

El capítulo inicial

Está escrito por Mauricio Beuchot Puente y se dedica a examinar “La hermenéutica analógica y su aplicación a las humanidades”, considerando particularmente las disciplinas humanísticas refiriendo en concreto a la literatura, la sociología, la antropología, la psicología (en especial al psicoanálisis), la pedagogía, la historia y el derecho. El recuento que hace el creador de la hermenéutica analógica nos sitúa muy bien en el panorama general del libro; siendo un buen antecedente al

¹ Universidad Pedagógica Nacional de México, Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología (SPINE).

capítulo segundo, que trata una disciplina humanística que Mauricio Beuchot deja de considerar, quizá por su misma evidencia: la filosofía.

Capítulo segundo

El capítulo dos se titula “Construir desde el realismo beuchotiano y/o «Dime con quién andas y te diré...» qué conoces”, está escrito por este presentador y se concentra en situar a la hermenéutica analógica en la filosofía contemporánea, particularmente en el nuevo realismo, para recuperar de él la línea creada por Beuchot, presentada bajo el nombre de “realismo beuchotiano”. Esta construcción nos lleva a examinar una de sus consecuencias, presentada como el *materialismo analógico*, que asimismo nos llevará a la *filosofía analógica de lo cotidiano*, la cual recupera tesis de la antropología de la ciencia, para destacar que el conocimiento científico, sistemático y/o profesional, se genera desde los colectivos y/o comunidades, de ahí que se pueda recuperar la sentencia popular: *dime con quién andas y te diré cómo conoces*.

Tercer capítulo

El capítulo tercero está muy bien escrito por José Alejandro Salcedo Aquino y se denomina “La intencionalidad como presupuesto del humanismo analógico”. Recupera la antropología filosófica

beuchotiana, de ahí que afirme: “Con la intención de atender este propósito, se lleva a cabo una reflexión a la luz de tres cuestiones fundamentales: la intencionalidad como aspecto nuclear de la condición humana, la intencionalidad como apertura humana, y el sentido como horizonte de la vida humana. La orientación de esta propuesta radica en que por obra de la intencionalidad, el ser humano llegará, desde la biologicidad a la simbolicidad. Desde la perspectiva de la hermenéutica beuchotiana, se puede aplicar una interpretación fructífera, en el sentido de que el hombre tiene no solo una dimensión biológica, referencial, sino también, y sobre todo, una dimensión simbólica, de *sentido...*”. Esta tesis nos conduce a saber que el ser humane² es hermenéutico, por ser simbólico y buscador del sentido, evidentemente de su vida, que será humana y holística, pues se recupera el conjunto de la realidad, como se plantea desde el nuevo realismo.

2 Acaba de leer “ser humane” y esta expresión de estar escrita de manera tradicional, debería decir “ser humano”; no obstante, quienes atienden mis publicaciones identifican inmediatamente la puesta en realización de la campaña de la “e” impulsada por mí desde hace años, en la actualidad puesta al día con detalle en el “Capítulo 1: Buscar un lenguaje incluyente para la mejor convivencia colectiva: la campaña de la «e»” de mi libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, Sello Editorial *Publicar al Sur*, México, 2020. En lo sucesivo aparecerán distintas palabras que pueden interpretarse desde este contexto, actualmente mucho más validado por la reemergencia del feminismo insurgente ahora tan activo. Este libro puede conseguirse gratuitamente en <https://publicaralsur.com/>

Capítulo cuarto

El cuarto capítulo está redactado por el joven filósofo Ulises Cedillo Bedolla y se llama “La hermenéutica analógica como filosofía de la educación. Educación en virtudes epistémicas para la investigación y la producción de conocimiento”. Este capítulo examina los desarrollos de la producción de Mauricio Beuchot aplicados a la filosofía de la educación, con un sesgo especialmente productivo: la formación de los estudiantes universitarios en la conceptualización y práctica de la ciencia, a través de la epistemología de las virtudes, y sus diversas líneas de desenvolvimiento, para ofrecer tesis de síntesis desde las propuestas de la hermenéutica analógica. El autor, siendo consecuente con sus tesis, escribirá “Conocer es comprender la realidad; logro a conseguir por medio de la estrecha y dinámica vinculación entre quien conoce y lo referencial o externo a él. Y es, además, un requisito para el buen y conveniente actuar”, y desde esta tesis su capítulo también se vincula a uno de los grandes asuntos de este libro: la ética, en la búsqueda de una incluyente, es decir, analógica y de lo cotidiano. Por esta posición referirá la *nueva realidad*, surgida desde la proliferación del virus Sars-CoV-2 y su enfermedad del Covid 19.

El quinto, muy especial

El capítulo siguiente, el quinto, tiene una factura

muy especial. Está escrito por María Rosa Palazón Mayoral y se titula “La analogía y sus metáforas: hacia una praxis utópica”. Es un inteligente, sensible y culto ejercicio de aplicación de la hermenéutica analógica a través de examinar el peso y significado de las metáforas, de ahí que escriba tesis como estas: “Puede haber un estado [una situación cultural] no estrictamente mítico, pero, como demuestran las etimologías, no hay uno solo no metafórico..., porque tal figura retórica está en la base de cualquier lengua. Una metáfora es un epífora o traslación y una diáfora, construcción que innova y cambia ideas: mediante el procedimiento de asemejar y guardar las diferencias categoriza y cualifica lo desconocido. Su valor heurístico más que nombrar predica un cambio de ideas mediante una economía del discurso (¿hay una forma más simple de explicar una teoría obtusa que diciendo, por ejemplo, que la inflación devora los salarios?)”.

La autora, ejercitando una filosofía elegante y desde sus tesis críticas que buscan una buena comprensión y acción sobre la realidad, asimismo asevera: “El problema es que la Filosofía se llene de palabras vacías: tiene que alejarse de abstracciones ontologizantes que nada explican de las experiencias que han ocurrido y ocurren. Al arraigarse en la Tierra, el filósofo abre el sendero a la *praxis* que permite intentar la transformación del mundo. Sospechando de las artimañas del dominio, analizando críticamente los hechos, quizá consiga no ser náufrago en un mar proceloso, sino

un marino que enfoca la proa hacia un destino, a sabiendas de que difícilmente lo alcanzará”. Sus afirmaciones y contextos la llevan a recuperar obras centrales de Adolfo Sánchez Vázquez, en una valiente recuperación de la filosofía de la praxis como un gran sentido hacia un destino posible y utópico.

Sexto y séptimo: aplicaciones

Los últimos capítulos de este volumen buscan la aplicación de las tesis de los relatados, y en particular el sexto, de Alejandro Méndez González llamado “Hacia una hermenéutica crítica analógica de lo político en la formación de politólogos: Una propuesta”, se articula armónicamente con el escrito por María Rosa Palazón, en tanto examina una aplicación de la filosofía política beuchotiana en un programa de estudios de la universidad donde labora –La Salle del Noroeste–, en un ejercicio de análisis crítico a un programa de estudios universitarios dedicado a la formación de politólogos, al final, de actores de la gestión social.

El séptimo capítulo cobra una actualidad sin precedentes luego de los cambios constitucionales promovidos por la Suprema Corte de Justicia de México sobre las penalidades acerca de la interrupción del embarazo, promulgadas en la segunda semana del mes de septiembre del año en que este libro se publica: el 2021. El capítulo está redactado por José Ángel del Moral Palacio y se

llama “El aborto. Consideraciones científicas, éticas y jurídicas desde la Hermenéutica Analógica”. En realidad, y para usar una buena metáfora, viene *como anillo al dedo* pues aplica los aportes de Mauricio Beuchot a un asunto extremadamente relevante y lo hace desde un continuo trabajo del autor sobre estos contenidos.

En conclusión: usted tiene a su atención un libro que expresa la alta productividad generada por la filosofía creada inicialmente por Mauricio Beuchot Puente. Actualmente incorpora la construcción de nuevos desarrollos que fortalecen y hacen crecer a la hermenéutica analógica. Las tesis que podrá revisar en este libro que examina el nuevo humanismo y la inclusión ética, como recursos para un mejor vivir y un buen pensar, que ayude a realizar las utopías que le dan sentido a nuestra vidas, pues el cambio del mundo es posible, viable y transitable desde construcciones como las de este libro, conceptuada desde autores que aportan para ofrecerles un buen libro, que incluso puede ser calificado de hermoso, conceptuado desde nuestro Sur cultural y expresivo de la mejor frontera de nuestro tiempo.

Ciudad de México, 10 de septiembre del 2021.

Capítulo 1: La hermenéutica analógica y su aplicación a las humanidades

Mauricio Beuchot¹

1. Planteamiento

En este capítulo trataré de ver cómo se relaciona la hermenéutica con las ciencias sociales o humanidades, al menos con algunas que nos servirán de modelo y botón de muestra (literatura, sociología, antropología, psicología, pedagogía, historia y derecho). Trataré de desembocar en el modo como pueden hacerlo con una hermenéutica analógica. En efecto, la hermenéutica ha probado ser un buen instrumento para este tipo de ciencias. Y creo que lo mismo sucederá con una hermenéutica analógica. Aquí es donde la hermenéutica analógica muestra más a las claras su epistemología, entendida como filosofía de la ciencia, más precisamente como epistemología de las ciencias humanas.

Procuraré no solamente hacer ver la aplicabilidad de la hermenéutica, sino la de una hermenéutica analógica, es decir, una que trascienda la cerrazón de la hermenéutica unívoca, demasiado

¹ Instituto de investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México

exigente metodológicamente, pero sin caer en la desmesurada apertura de la hermenéutica equívoca, en exceso blanda epistemológica y ontológicamente. Ese equilibrio prudencial es el que podrá darnos la objetividad que es alcanzable, sin perder la advertencia de que en estas disciplinas siempre se inmiscuye nuestra subjetividad.

Todo eso lo buscamos para bien de las ciencias humanas y sociales, para que puedan volver a levantar la cabeza, después de un tiempo en el que se encontraron vilipendiadas y abatidas, por el menosprecio de los positivismos, pero también evitando que se derrumben en las aventuras ligeras y sin sustento de muchos posmodernismos, de modo que lleguen a un cierto equilibrio, a una dialéctica saludable, por la que alcancen alguna armonía. Comenzaremos, pues, con la literatura.

2. Literatura

En literatura, ya se ha aplicado bastante la hermenéutica.² Y con buenos resultados. Pero, al igual que en todos los ámbitos de la interpretación, ha encontrado su vertiente unívoca, equívoca y analógica. Esto podemos verlo ejemplificándolas con algunos de sus representantes más connotados.

² M. Beuchot, *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007, pp. 23-26.

La vertiente unívoca se encuentra en Susan Sontag, la cual, en su escrito *Contra la interpretación* (1966), dice que no hay que usar la hermenéutica, porque, al interpretar, se va al contenido, más allá de la forma. Pero con ello no se deja a la obra de arte o a la pieza literaria ser lo que es, y se le impone una interpretación de su contenido. Sontag establece que más bien hay que ir a la forma. Por eso propone ir no a la hermenéutica, sino a la fenomenología, a la que llama “erótica”, pues ella deja a las obras ser lo que son. Con ello confiere la primacía a la forma, sobre el contenido, y aun se pone en contra de él.

En cambio, Terry Eagleton se coloca en la hermenéutica equivocista de los textos literarios. En su obra *Walter Benjamin, o hacia una crítica revolucionaria* (1981), da la primacía al contenido y no a la forma, pues asegura que toda pieza literaria requiere de interpretación, pero agrega que no hay criterios firmes y seguros para interpretarla. La obra no existe en sí, como quisiera la actitud fenomenológica de Sontag, sino que la obra existe en nosotros, siempre a través de la interpretación de su contenido, y siempre con un riesgo muy grande de relativismo y subjetividad. En varios momentos coquetea con el desconstruccionismo de Derrida.³

A diferencia de las posturas anteriores, la de Hans-Georg Gadamer ante la obra literaria puede

3 T. Eagleton, *Walter Benjamin, o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid: Cátedra, 1998, pp. 200-216.

llamarse analogista, como se ve en su texto *Persuasividad de la literatura* (1985), pues en ella realiza el equilibrio entre la forma y el contenido. Es decir, combina el formalismo o “ejemplarismo” fenomenológico con el “contenidismo” hermenéutico. Y, sobre todo, le interesa más la intención del escritor que la del lector.⁴ Con ello se lo ve muy en la línea de una hermenéutica analógica.

De acuerdo con lo anterior, la hermenéutica analógica se muestra fructífera para ser aplicada a la literatura. Puede conservar la forma, sin apearse a ella, permitiendo ir al contenido, ya que en nuestra experiencia vemos que las más de las veces predomina el lector sobre el autor; es decir, la intención del autor no se recoge totalmente, porque interviene la intención del lector. Sin embargo, nos da una objetividad suficiente.

3. Sociología

En la sociología, encontramos posturas analógicas en varios autores.⁵ Uno de ellos es Wilhelm Dilthey, quien ve el trabajo sociológico como un ejercicio de analogía: comprender poniéndose en lugar del otro, tal como se ve en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) y en otros escritos.⁶ Se

4 H.-G. Gadamer, *Persuasività della letteratura*, Bologna: Transeuropa, 1988, pp. 29 ss. y 115 ss.

5 M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 26-29.

6 W. Dilthey, Plan para continuar la estructuración del mundo histórico, en *Obras*, vol. VII: El mundo histórico, México: FCE, 1978 (1a. reimpr.), p. 231.

trata de comprender por qué se hizo lo que se hizo. Y, para ello, hay que ejercer la empatía, con la cual se reproduce la vivencia del otro en nosotros. Y así se encuentran las relaciones significativas entre el todo y las partes. El fenómeno sociológico es un todo al cual accedemos desde sus partes, desde la comprensión de sus aspectos parciales.

Otro autor así es Max Weber, que escribió *El político y el científico* (1919) y *Economía y sociedad* (1922, póstumo), donde plantea buscar el sentido o intención subjetiva de los actores. De manera parecida a Dilthey, para él, interpretar es imaginar los motivos que impulsaron a los actores. Por lo mismo, se trata de usar la empatía, para revivir en uno mismo las motivaciones, todo lo cual es sumamente analógico. También lo es su aplicación de la iconicidad, por la cual establece unos tipos sociológico, o modelos, íconos o paradigmas con semejanzas y diferencias. Son: 1) la conducta racional conforme a fines; 2) la conducta racional conforme a valores; 3) la conducta afectiva y 4) la conducta tradicional, basada en las costumbres.

Por su parte, Talcott Parsons utiliza también los tipos en forma de roles, en su libro *Hacia una teoría general de la acción* (1951). George Herbert Mead entiende esos roles como juegos, pero como juegos bien reglamentados. Y Georges Gurvitch va igualmente a los tipos sociales o históricos, en *La vocación actual de la sociología* (1957). Se centra en los símbolos producidos por el hombre, que nos llevan a la mente colectiva.

Todo eso está en la línea icónica de una hermenéutica analógica. Ella se muestra fecunda al ser utilizada para el conocimiento que da la sociología, sea por el silogismo analógico que aquí se emplea, sea por los tipos que en ella se usan como íconos o modelos.

4. Antropología

En la antropología, tenemos una actitud hermenéutica en alguien de corte analítico, como Peter Winch, quien, en su trabajo *Comprendiendo a una sociedad primitiva* (1964), busca la sabiduría de una cultura (tanto la sabiduría de la vida como la sabiduría de la muerte), sabiendo que va a ser una sabiduría diferente de la nuestra, y por eso muchas veces no seremos capaces de reconocerla como sabiduría. Pero es tan fuerte y eficiente como la nuestra (“occidental”).

Por su parte, Clifford Geertz, en *El antropólogo como autor* (1988), ve la antropología como un género de ficción.⁷ Pide no contraponer tanto natura y cultura. No hay cultura sin seres humanos, naturales, pero tampoco hay seres humanos sin cultura. Además, lo más propio de las culturas son sus símbolos. Y es símbolo todo aquello que vehicula una comprensión profunda. Cuando describimos otras culturas, somos como críticos literarios de sus representaciones, sobre todo simbólicas. En *La interpretación de las culturas*

7 M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 29-32.

(1973), asegura que los símbolos nos llevan a modelos, es decir, íconos. Como se ve, Geertz es muy hermeneuta, muy analógico y muy icónico. Sostiene que en las culturas hay una parte cognoscitiva (cosmovisión) y una parte activa (*ethos*). Su analogismo consiste en que, para él, el antropólogo debe efectuar un análisis de los significados lo bastante circunstanciado como para ser convincente y lo bastante abstracto como para establecer una teoría.

También aquí percibimos la fecundidad de una hermenéutica analógica aplicada a la antropología, ya que permite centrar el trabajo en los símbolos culturales respetando sus diferencias y, sin embargo, lograr una cierta universalización, suficiente para poder teorizar.

5. Psicología

En psicología, concretamente en psicoanálisis, tenemos el ejemplo hermenéutico analógico del propio Freud.⁸ Él osciló entre el positivismo y el romanticismo, y en ese sentido fue analógico. Quiso ser positivista, por influjo de su maestro en neurología, Brücke, y de su amigo Fliess. A este último dirige, como una especie de ofrenda, su *Proyecto de una psicología para neurólogos*, que tuvo como otro nombre *Proyecto de una psicología científica* (1895).

⁸ *Ibid.*, pp. 32-37.

Mas, dándose cuenta de que con ese instrumental no alcanzaba su objeto, que era el inconsciente, adoptó, como su “bruja” o adivina, el fantaseo (*Phantasieren*), por influjo de sus lecturas de Goethe y Schiller. Es decir, combinó algo tan romántico como la fantasía con su ideal positivista de la razón y la experiencia.

Otro elemento muy importante y analógico en Freud fue la influencia de su maestro de filosofía, Brentano, con el cual llevó algunos cursos libres, sobre Aristóteles. Brentano era especialista en ese filósofo griego, y escribió una tesis doctoral *Sobre el múltiple sentido del ser en Aristóteles* (1862), que aborda, precisamente, el tema de la analogía. Y después escribió una *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874), en la que usa el concepto aristotélico de intencionalidad. A ella corresponde el concepto de pulsión o *Trieb*, que usa Freud.

Además, Marthe Robert ha señalado que Freud usa mucho de analogías teóricas, por las que trata de domeñar el inconsciente.⁹ Donde no cabe una explicación racional, introduce una comprensión analógica, prudencial o equilibrada, para dar cuenta de ese objeto tan escurridizo como es el inconsciente. El psicoanálisis fue ideado, pues, en una perspectiva hermenéutico-analógica, que no siempre ha guardado y que debería recuperar.

9 M. Robert, “Freud”, en Y. Belaval (ed.), *La filosofía en el siglo XX*, México: Siglo XXI, 1989 (7a. ed.), p. 95.

Es verdad que en muchas corrientes psicológicas no tendría cabida la hermenéutica, por su pretensión científicista, como en el conductismo. Pero en el psicoanálisis freudiano es donde claramente tiene lugar. Y no puede ser una hermenéutica unívoca, porque no tiene la suficiente ductilidad para comprender el inconsciente, pero tampoco una hermenéutica equívoca, que dejará al inconsciente en la incompreensión, sino una hermenéutica analógica, que, sin la pretensión de objetividad y exactitud de la hermenéutica unívoca, se abra lo suficiente para captar ese objeto, sin escurrirse hasta la ambigüedad disolvente de la hermenéutica equívoca.

6. Pedagogía

En pedagogía, tenemos un ejemplo de la orientación romántica en Schleiermacher, uno de los avatares de la hermenéutica.¹⁰ Él pide una pedagogía contextualizada: tomar en cuenta el país, la historia, la cultura en la que se va a educar. Centra la educación en la formación de ideales de vida o tipos humanos que se dan en la sociedad concreta de que se trata (y para la que se educa). Con ello atiende a los tipos, modelos o íconos, y la iconicidad es una parte muy importante de la analogicidad.

Dilthey, como ya hemos visto, centra todo en la vida, por lo que habla de una pedagogía de la vida,

10 M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 37-40.

que podría llamarse existencial. Educar es vivificar y, para ello, hay que revivir, esto es, interpretar. Es revivir la cultura en la que se educa. Y sólo se lo hace por el procedimiento de la analogía, como ya se ha dicho. Hay que introyectar, analógicamente, la cosmovisión de la sociedad en cuestión, pero interpretándola para el momento en que se vive. Es en lo que consiste educar.

Gadamer, en *La educación es educarse* (1999), retoma la noción de formación o *Bildung*, a la que había aludido en *Verdad y método* (1959). Ciertamente es autoformación, pero se da en la conversación, en el diálogo. Allí el maestro tiene un papel más bien modesto. Lo que se asimila es la tradición, a través de sus clásicos, es decir, a través de la autoridad, de modelos o íconos. Pero hay que ser críticos, deliberar. Por ello su idea de la educación está en la línea de la *phrónesis*, de una sabiduría práctica y crítica que se debe formar como virtud, también en la línea analógica de la hermenéutica.

Por eso puede decirse que la hermenéutica analógica será de mucho provecho para la pedagogía, porque exige estudiar las diferencias para las que se va a educar, conforme a la cultura en la que se educa, y, sin embargo, tratar de encontrar los valores universales que no pueden faltar de esa formación que se da a los alumnos.

7. Historia

En el ámbito de la historia, una actitud univocis-

ta es la de Carl Hempel, quien, en su ensayo “La función de las leyes generales en la historia” (1942), busca incluso enunciados nomológicos, esto es, de tipo ley, para la historiografía.¹¹ La actitud equivocista es la de Hyden White, quien, en sus *Trópicos del discurso* (1978), dice que hay cuatro tropos literarios con los que los historiadores escriben la historia: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. Pero sostiene que se escribe la historia como literatura, no como ciencia, esto es, le quita toda científicidad. Así, White sostiene que en la historia la iconicidad se esfuma, porque no hay realidad a la que corresponda.¹²

Pero hay autores que siguen la vía analógica. Tenemos aquí, otra vez, la presencia de Dilthey, que es muy analógico. En *El mundo histórico* (1910), dice que el conocimiento histórico es *autognosis*, y que ésta se da por analogía. Destaca tres tipos filosóficos: 1) el intelectual, que es materialista y positivista; 2) el afectivo, que es idealista y panteísta; y 3) el volitivo, como Platón, el cristianismo y Kant. El historiador comprende la historia imaginando, por analogía, el pasado.

Por su parte, Collingwood, en *La idea de la historia* (1945), adopta una actitud también analógica. Se conocen los hechos pasados a partir de las interpretaciones de los historiadores. El pasado vive, y hay que buscar su significado

11 J. Graue, *La explicación histórica*, México: UNAM, 1974, p. 32.

12 M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 40-45.

para ahora. Y es el historiador el que reproduce en su mente el pensamiento cuya historia estudia; esto es, lo hace por analogía, por un razonamiento analógico.

Ricœur, en varias de sus obras, pero sobre todo en *Tiempo y narración* (1983-1985) y en *Historia, memoria y olvido* (2000), se opone a White, y dice que el historiador pre-figura su narración, y con ello selecciona los documentos y materiales sobre los que va a trabajar. Además, hace una figuración, en la que tiene la intención de ajustarse a ciertos hechos, por lo que sí hay una realidad correspondiente. Y en la re-figuración, se la aplica, aprende de ella. Es lo que M. Bloch llama “huellas de la historia”. La huella es icónica o análoga. A través de ella recuperamos la referencia a la realidad histórica y, además, la hacemos nuestra maestra de vida. Pero, también, la historia tiene que enseñarnos a recordar lo que conviene, a saber lo que se hizo bien y debe promoverse, y a poder olvidar o perdonar a los que hicieron daño en ella.

Eso nos hace darnos cuenta de que la interpretación de la historia requiere de la analogía para revivir o rememorar, para imaginar los hechos, y tratar de explicarlos desde nuestra propia vivencia, por medio de la reflexión. Es otro ámbito en el que puede tener gran cabida la hermenéutica analógica.

8. Derecho

En cuanto al derecho, encontramos una postura hermenéutica demasiado univocista, que es la de Emilio Betti.¹³ Este iusfilósofo tiene dos libros muy importantes: *Teoría general de la interpretación* (1955) y *La interpretación de la ley y los actos jurídicos* (1970). En ellos procura una hermenéutica científica, con una actitud metodologista, es decir, quiere una interpretación objetivista de la ley, y a veces da la impresión de ir más allá de lo que es alcanzable.

En el derecho se creería que no caben posturas equivocistas, pero las hay; son las teorías posmodernas del derecho, como las de Costas Douzinas, Ronnie Warrington y Duncan Kennedy. Hablan de la elasticidad de la ley, de la ley como texto ambiguo, que no tiene criterios firmes para ser interpretado y que, por ello, se presta a la disolución. Además, hay que aplicarle la desconstrucción y la diseminación.

Por su parte, Ronald Dworkin, en *Los derechos en serio* (1977), quiere evitar el discrecionismo de los jueces con la jurisprudencia. Presiona para llevar el derecho al acuerdo con la moral. Sostiene que hay ambigüedad en las leyes, pero eso no las hunde en la equivocidad; más bien obliga a tener que interpretar la intencionalidad del legislador. En *Un asunto de principios* (1985), señala que los principios, más que las reglas, son los que ayudan

13 *Ibid.*, pp. 45-49.

a resolver los casos difíciles. Prefiere la hermenéutica jurídica, más que la teoría de la argumentación. Pero la argumentación justifica, por eso hay que usarla, para dar razones. Sin embargo, hay que hacerlo más en la línea de los principios que en la de las meras razones. Puede decirse que se coloca en el camino de la *phrónesis*. Ve la hermenéutica jurídica como una especie de teoría del texto o crítica literaria (aplicada a lo jurídico), pero sin caer en el equivocismo que se ve en muchos que comparan las ciencias humanas con la crítica literaria o con la literatura sin más. Por eso puede colocárselo en el camino de una hermenéutica analógica.

La *phrónesis* o prudencia fue una virtud propia del derecho, en forma de jurisprudencia. La epiqueya o equidad también, y ambas son virtudes muy analógicas, porque señalan la proporción o equilibrio proporcional en la aplicación de la ley y la administración de la justicia. Por eso la hermenéutica analógica tiene mucha cabida aquí; no sólo como argumento por analogía, que eso es arriesgado, sino para ser aplicada a los casos difíciles o a las lagunas de derecho las leyes que sean pertinentes (por ser análogas).

9. Actualidad y vigencia de la hermenéutica analógica para las humanidades

Como se ve, la hermenéutica tiene una gran vigencia en las ciencias sociales, pero hay que

tener cuidado de no entregar este conjunto de ciencias a las hermenéuticas unívocas ni a las equívocas. Las hermenéuticas unívocas, de tipo positivista, nos recuerdan la época, no tan lejana, en la que las humanidades querían a toda costa copiar el modelo de la fisicomatemática, pensando que solamente si lograban la matematización, y solamente si tenían la posibilidad de ser contrastadas empíricamente casi en laboratorio, poseían validez. Incluso vemos esto en la historia cuantitativa, en la pedagogía empírica, en otras disciplinas en las que se endiosa la estadística, el trabajo de campo, etc. Todo eso es necesario, pero no suficiente. Hay que pasar a la conciencia de que la misma estadística o el trabajo de campo tienen que ser interpretados. Sin la interpretación, son un instrumento vacío y ciego.¹⁴

Pero de la necesidad de no endiosar esos instrumentos conceptuales o cognoscitivos no es válido inferir que entonces hay que abandonarlos y dedicarse a intuir o a inventar resultados, excluyendo todos los patrones científicos, como ya hacen muchos de los autores posmodernos más extremos. Hay que evitar esa exageración, encontrar un equilibrio, hallar la armonía entre el análisis y la síntesis, entre la explicación y la comprensión, entre la formalización y la interpretación. De esta manera nos podremos situar en el término medio o la mediación que da la herme-

14 J. G. Anjel Rendo, "Sobre las ciencias sociales; certezas e incertidumbres", en *Vestigium* (Pamplona, Colombia), año 1, n. 1 (ene.-jun. 2006), pp. 21-25.

néutica analógica, la cual rescata de la hermenéutica unívoca el deseo de rigor y de la hermenéutica equívoca el deseo de apertura. Se trata, así, de una apertura que no abandona el rigor, sino que busca de alguna manera la verdad y la objetividad, aunque en su proporción propia.

Las ciencias humanas y sociales, las humanidades, requieren de una cierta apertura, que evite la impostación que siempre se ha querido hacer en ellas de los métodos de las ciencias formales y exactas, sobre todo copiando el paradigma de la fisicomatemática, con su uso del formalismo matemático y la contrastación empírica o experimentación, como en la física. Pero se olvida que son ciencias de la interpretación, su *episteme* es la hermenéutica, y su instrumento conceptual puede ser una hermenéutica analógica. Si retenemos eso, evitaremos las dolorosas impostaciones, las penosas imitaciones de las otras ciencias, y podremos encontrar la *episteme* correcta que les toca, y que es en la que se podrán realizar adecuadamente.¹⁵

Y tal *episteme* interpretativa me parece que puede ser, de la mejor manera, una hermenéutica analógica, pues la hermenéutica unívoca volverá a poner a estas ciencias en la pretensión positivista, y la hermenéutica equívoca tratará de diluirlas en el ámbito de la ambigüedad, de la vaguedad, del equívoco, que ahora lleva el peligroso nombre de relativismo extremo, un relativismo

15 *Ibid.*, pp. 25-28.

excesivo que conduce al subjetivismo y al escepticismo. Pero una hermenéutica analógica dará a las ciencias sociales o humanidades un relativismo sano, moderado y equilibrado, que las hará evitar el subjetivismo y el escepticismo, para tender a una objetividad y una verdad analógicas; con ello alcanzarán a salir del marasmo en el que ahora se encuentran.

10. Resultado

Con esto llegamos a la conclusión de que la hermenéutica puede dar un buen servicio a las humanidades, porque está muy en su línea. Puede decirse que concuerda bien con la *episteme* o el estatuto epistemológico de las mismas, que siempre ha estado más del lado de la comprensión que de la explicación, aunque ambas pueden coincidir. Con todo, mucho de lo que en ellas se hace es comprender, y para ello se requiere interpretar, usar la hermenéutica.

Pero, sobre todo, conviene elegir una hermenéutica que les sea conveniente y conducente. No la hermenéutica unívoca, que las esclerotiza, por exigir y pretender demasiada rigidez metodológica; pero tampoco irse al otro extremo de la hermenéutica equívoca, de modo que no quede rigor ninguno; sino que hay que colocarse en una hermenéutica analógica, que dé apertura más allá de la pretensión de univocidad, pero sin perder todo rigor, como ocurre en el desengaño de la univoci-

dad que conduce a la equivocidad en estos tiempos tardomodernos o posmodernos.

Las ciencias humanas y sociales tienen mucho futuro. Varias de ellas son todavía bastante jóvenes. Pero les ha dado madurez su pugna contra los dos modelos extremos que las han distendido, con mucho dolor, a saber, los modelos positivistas, objetivistas, unívocos, y los modelos posmodernos, subjetivistas, equívocos. Hace falta ya aplicar una hermenéutica analógica, que evite esa dolorosa distensión, y que más bien las haga vivir de la tensión que concilia y armoniza la tendencia a la univocidad y la tendencia a la equivocidad, en una dialéctica en la que estos opuestos no se destruyen ni se superan, sino que aprenden a convivir, a coexistir, y así se enriquecen; como se da en la extraña dialéctica que idearon Heráclito y Nietzsche, la otra dialéctica, la de la diferencia.

Referencias

- ANJEL RENDO J. G. (2006) “Sobre las ciencias sociales; certezas e incertidumbres”, en *Vestigium* (Pamplona, Colombia), año 1, n. 1 (ene.-jun. 2006)., pp. 21-25.
- BEUCHOT M. (2007) *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, pp. 23-26.
- DILTHEY W. (1978), Plan para continuar la estructuración del mundo histórico, en *Obras*, vol.

VII: El mundo histórico, México: FCE, (1a. reimpr.).

EAGLETON T. (1998) *Walter Benjamin, o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid: Cátedra.

GADAMER H.-G. (1988) *Persuasività della letteratura*, Bologna: Transeuropa.

GRAUE J. (1974) *La explicación histórica*, México: UNAM.

ROBERT M. (1989) “Freud”, en Y. Belaval (ed.), *La filosofía en el siglo XX*, México: Siglo XXI, (7a. ed.).

Capítulo 2:
Construir desde el realismo beuchotiano
y/o “Dime con quién andas y te diré...”
qué conoces

Luis Eduardo Primero Rivas¹

Resumen

Este capítulo ofrece un recuento de las tesis de Mauricio Beuchot Puente acerca del *nuevo realismo*, para distinguir en su contexto la propuesta particular del filósofo estudiado: el *realismo beuchotiano*, especialmente apropiada para conceptuar los temas tratados en este libro. De la extensa obra de Beuchot se prefiere para esta reflexión un libro muy adecuado por ser específico sobre el tema y reciente, publicado en el año 2020: *Crítica o teoría del conocimiento – El realismo analógico*, que puede completarse muy bien con el titulado *Elementos de hermenéutica analógica* (2021).

Desde estos aportes se avanza a desarrollar otra idea potenciada por Beuchot –el materialismo analógico–, articulándola con la aplicación de su hermenéutica al mundo de la vida cotidiana, planteando la hermenéutica analógica de la vida cotidiana y, por una adecuada derivación, la *filosofía analógica de lo cotidiano*. A manera de ilustrar esta puesta en práctica de las tesis destaca-

¹ Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología, UPN-Mx.

das, se ejemplifica el concepto de vida cotidiana en los actuales momentos de cambios radicales y extremos en las vidas diarias que hemos conocido a partir de la irrupción del virus identificado con el nombre de SARS-COV-2, productor de la enfermedad llamada *Covid-19*; e igualmente se avanza a destacar otra idea de Beuchot, asociada a otro materialismo, el neoliberal.

El capítulo concluye con una lista de temas para continuar la fructífera investigación potenciada por el realismo beuchotiano.

¿Dónde nos situamos cognitivamente?

En un espacio como el que nos reúne es indispensable comenzar con un asunto como el destacado a través de la pregunta previa, con la cual nombro este primer apartado, pues de manera habitual, nos situamos cognitivamente o deberíamos hacerlo para lograr *pensar bien*.² Y la mejor ubicación que podemos lograr se asienta en las expresiones

² Esta nota de pie de página inicial indica que acabo de utilizar el término “situamos”, el cual, de ser escrito de manera tradicional, debería decir “seguimos”. Quienes atienden mis publicaciones identifican inmediatamente la puesta en realización de la campaña de la “e” impulsada por mí desde hace años, en la actualidad puesta al día con detalle en el “Capítulo 1: Buscar un lenguaje incluyente para la mejor convivencia colectiva: la campaña de la «e»” de mi libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, Sello Editorial *Publicar al Sur*, México, 2020. En lo sucesivo aparecerán distintas palabras que pueden interpretarse desde este contexto, actualmente mucho más validado por la reemergencia del feminismo insurgente ahora tan activo.

del filósofo ahora examinado –Mauricio Beuchot Puente– y más si recuperamos de su extensa obra, un libro reciente: *Crítica o teoría del conocimiento – El realismo analógico (2020)*.

En este sentido, en la página 107 encontramos esta frase muy indicativa:

“yo no rechazo, por mi parte, ni el que accedemos a la realidad a través del prisma de nuestros marcos conceptuales y símbolos culturales –del estrato consciente y aun del inconsciente–, ni digo que es imposible hablar de «la realidad» como algo totalmente neutro y libre de la injerencia humana, pues no pretendo la objetividad absoluta –entendida como exclusión plena de la subjetividad–, ni el saber libre de supuestos. Sin embargo, lo importante y substancial es que afirmo que se puede alcanzar –pese a todo– la objetividad o la verdad, que es posible ser realista a pesar de admitir que pensamos –como es inherente a todo pensamiento humano– desde un marco conceptual o cultural, pero es dable alcanzar el marco de marcos, o perspectiva de perspectivas; se puede alcanzar la esencia de las cosas, a pesar del revestimiento fenoménico que las «oculta»; y se puede superar el subjetivismo y el relativismo, a pesar de que nos encontramos inmersos en un cúmulo de supuestos. Y es que creo que, justamente, lo interesante no es negar los supuestos o pretender estar libre de ellos, sino ser conscientes de ellos lo más que sea posible.”

Considero central esta primera frase pues nos ubica en la filosofía que examinamos: reconoce la existencia de la exterioridad –la natural y mundanal, lo propio del mundo: lo construido por el ser humane–, y de su correlato en el ser creador, en tanto “accedemos a la realidad a través del prisma de nuestros marcos conceptuales y símbolos culturales –del estrato consciente y aun del inconsciente–”, tal como leemos en el texto transcrito de Mauricio Beuchot.

Esta misma idea aparece contundentemente en unas páginas previas, las 62-63 donde encontramos esta frase: “Pero me parece que no es así [que haya en la obra de Marie-Dominique Roland-Gosselin “un falso puente del idealismo al realismo”], sino que Roland-Gosselin trata de tomar en cuenta la exigencia de la crítica en el momento en que él filosofaba. Eso es atender a la época histórica. Este dominico trató de dialogar con sus contemporáneos, y hacer la crítica con los menos presupuestos posibles, pero siempre aceptando que no podemos estar libres de ellos, so pena de filosofar en el vacío”. En el contexto que construimos para recuperar el realismo beuchotiano ¿No es una magnífica tesis la de evitar una “filosofía vacía”? Idea asociada a la “crítica” y al “atender a la época histórica”, respondiendo a una conciencia de igual tipo.

Este primer contexto vuelve a aparecer en el libro del 2021 *Elementos de hermenéutica analógica*, cuando en la página 158, leemos:

“Necesitamos, ante todo, para que nuestra ontología o metafísica no sea puramente esencialista, sino, en alguna medida, existencialista, una descripción fenomenológica del hombre de hoy. Sólo así podremos integrar su experiencia en la historia de la filosofía y, a la luz de ella, saber qué quiere y qué necesita (pues ambas cosas son complementarias), y así poder escoger algún sendero.

“Principalmente, es necesario develar y entresacar los presupuestos con los que cuenta el hombre, a veces sin advertirlos o sin reconocerlos. Ya está en el ser, no tiene que demostrarlo —es imposible—, sino dilucidarlo. Ya es, al menos en cierta medida y de cierta manera, ser humano; igualmente, está inserto en una cultura, forma parte de un grupo, de una historia. Aquí nos encontramos con la noción de tradición de Gadamer”.

Beuchot resalta la indispensable vinculación entre lo exterior y lo interno, con sus capacidades de reconocimiento, significación y sentido con las cuales contamos, que se ejercen vía “el prisma de nuestros marcos conceptuales y símbolos culturales”, que pueden operar tanto en “el estrato consciente y aun del inconsciente”, como acertadamente destaca el creador de la hermenéutica analógica y el nuevo realismo. Desde la situación inicial destacada es posible comenzar a recalcar el sentido de *unidad* o unitario de la realidad, y en consecuencia de integración de lo exterior, lo interior, sus asociaciones y “estra-

tos”. Ahora, según lo dicho, ubicados en lo consciente e inconsciente.

Recupero enseguida otra frase del filósofo estudiado que nos brinda un factor central. En la página 112 del libro *Crítica...* leemos:

“y es que todo en el hombre adquiere sentido en función de la realidad, o de la noción que él tiene de realidad, de *la* realidad. La realidad es lo único que puede comprometer al ser humano a una vivencia profunda. Prescindamos por el momento de la especificación definidora de «lo real», y atengámonos al fenómeno palpable del recurso explícito e implícito que efectúa la persona a la realidad en todo lo que le sucede, exterior e interiormente, englobando en la «realidad» ambos sectores de su acontecer. tenemos, así, que aun el demente y el iluso piensan sus desvaríos en términos de realidad (...) La realidad tiene sus espejismos, pero manejamos el supuesto de que hay una realidad verdadera y que la percibimos como tal.”

El matiz para destacar es uno central de la antropología filosófica beuchotiana: “la persona”, el pivote que concentra y concreta el triángulo de la realidad, la determinación que hace viable la articulación de lo externo, lo interno y sus asociaciones, establecidas por “estratos” o niveles, y que finalmente actúan unitaria y/o íntegramente.

Esta idea también está presente en el libro *Elementos de hermenéutica analógica*, cuando en las páginas 28-29 leemos:

“Esto [el asunto de la racionalidad analógica] nos dará un realismo analógico también, el cual se reflejará en la epistemología y en la ontología. En la epistemología, evitando el «realismo científico», pretencioso e ingenuo, que es el de los positivismos, y también evitando el «relativismo nihilista», constructor de escepticismo, que es el de los posmodernismos; y nos dará un realismo no ingenuo, sino crítico, pero también abierto a la creatividad y la imaginación. En el campo de la ontología, nos dará un mapa de la realidad no exhaustivo, pero sí suficiente, para manejarnos en el mundo, principalmente con nuestra razón práctica, con la *phrónesis*”.

Para concluir esta recuperación inicial de tesis beuchotianas buscando situarnos bien, resaltemos esta, de la p. 115 del libro de *Crítica...*

“no se puede aprehender el conocimiento, dado su carácter relacional, desde uno solo de los términos relativos, unilateralmente. Tenemos un acto cognoscitivo como relación, relación de un sujeto cognoscente y un objeto conocido (cognoscible). Se impone la atención a ambos. Y, sobre todo, al momento de su relación, de su conexión (en el acto de conocer). Es la intencionalidad cognoscitiva.”

Los vínculos conformantes del todo holístico de la realidad, se asocian indispensablemente con el registro, significado y sentido que la persona –y su grupo colectivo articulador– haga de ellos, de

ahí que el proceso cognitivo posea un “carácter relacional” y que éste tampoco es neutro, pues posee una “intencionalidad cognoscitiva”. De aquí la tesis resaltada en el subtítulo del capítulo: *dime con quien andas y te diré qué conoces...*

La conceptualización del realismo analógico

En el “Capítulo 6: La crítica conducente al realismo analógico II”, del libro citado del 2020, inicia el desarrollo de este asunto y en la página 123 comienza la exposición sobre “el realismo analógico” propuesto por Beuchot, y de él tomo:

“Me siento identificado con esa intención realista, como la que han tenido Maurizio Ferraris y Jean Grondin, con quienes me considero unido en esta cruzada de volver a levantar el realismo, después de tanto tiempo de crisis y escepticismo (...) deseo un realismo que evite el univocismo del realismo dogmático de los modernos tanto como el relativismo excesivo de los posmodernos, para ocupar un lugar intermedio, más prudente. Los analíticos parten del objeto; y los posmodernos, del sujeto; por eso yo deseo partir del encuentro entre hombre y mundo, entre sujeto y objeto en el acto cognoscitivo del juicio, porque son los términos que debemos relacionar y encontrar la naturaleza de la relación que se puede dar entre ellos.” (p. 123).

La ubicación inicial nos preparó para entender

bien esta frase, que nos llevará a lo que en este capítulo denominamos el *realismo beuchotiano*, en tanto el mismo Beuchot considera a los dos filósofos mencionados, donde Ferraris tiene especial significado pues se lo vincula a una de las líneas por precisar del realismo contemporáneo, como pronto indicaré. El beuchotiano será más justo al asociar al ser humano y el mundo, rechazando las posiciones filosóficas de la segunda parte del siglo XX, pues “Los analíticos parten del objeto; y los posmodernos, del sujeto”, actualizando una antinomia insoluble salvo mediante la analogía y el realismo en ella contenido, que según Beuchot “se funda en la naturaleza reflexiva de todo juicio” (p. 125).

Por su posición Beuchot tiene que escribir: “tenemos que estar adentro y afuera; pues, si sólo tomamos en cuenta el adentro, jamás saldremos al afuera. tenemos que pisar los dos lados. Es lo que hacemos en la consideración del acto cognoscitivo, en el encuentro de hombre y mundo” (p. 127); y en la 128 refuerza esta conceptualización escribiendo: “Es lo que se da en el encuentro de hombre y mundo. Lo unívoco es partir sólo del mundo, el objetivismo; lo equívoco es partir sólo del hombre, el subjetivismo; y lo analógico es partir del encuentro de ambos, para captar su relación.”

La relación entre ambos es, se sobreentiende, central y de ella Beuchot resalta lo que más le significa, su formulación racional pues afirma: “En el juicio puede verse la relación entre el sujeto y el objeto, mediante la relación entre sujeto y predi-

cado. Examinar el nexo entre ellos es fundamental, para ver de qué naturaleza es, y eso nos lleva al tipo de verdad que puede tener” (p. 132). De alguna manera aquí aparece un interés fuerte de Beuchot –la lógica–, que sugiere un asunto que en su oportunidad podría desarrollarse adecuadamente en el universo de la hermenéutica analógica, para bosquejar al menos una lógica analógica.

En este mismo sentido he aquí esta otra frase:

“En esa relación de su nexo, o cópula, con el ser, esos primeros principios cobran su evidencia. El de identidad y no contradicción (uno es afirmación y el otro, negación) manifiestan la coherencia del ser consigo mismo, la cual no se puede violar. El principio de razón suficiente y el de causalidad reflejan la relación del ser con la inteligencia, lo hacen más inteligible. Las cuatro causas (formal, material, eficiente y final) manifiestan su constitución y su producción u origen, así como su destinación” (p. 133).

Estos señalamientos del filósofo estudiado son importantes en cuanto la formalización del pensar así lo es; sin embargo, en el vínculo ser humano-mundo, tratada por el realismo examinado, hay además una parte ontológica que nos interesa destacar, pues nos conducirá al materialismo analógico, considerado más adelante.

“Es un realismo analógico porque el realismo se basa en el ser, y éste es analógico. En todo caso, nos

dice que no es unívoco, o rígido, como en el realismo científico de los filósofos analíticos (sobre todo positivistas), ni tampoco equívoco, como en el relativismo de los filósofos posmodernos. Pero se basa en la evidencia, tanto de los sentidos como, en especial, del intelecto.” (p. 133).

La buena caracterización de la ontología considerada

Los aportes de Mauricio Beuchot en el contexto ahora tomado en cuenta son tanto filosóficos como históricos pues considera el *largo plazo* del devenir humano, situándose en el tránsito de la modernidad a lo que se llamó *posmodernidad*, devenir del cual es muy consciente, por lo que escribe: “Es un realismo que supera el racionalismo de la modernidad y el irracionalismo de la posmodernidad. Hemos estado en un tiempo de demasiado relativismo, lo que podemos llamar equivocismo. Ya hace falta un nuevo realismo, que no quiere ser unívoco, pero tampoco puede ser equívoco, tiene que ser analógico” (p. 134).³

La buena caracterización de la ontología resaltada conlleva también su precisión gnoseológica, de ahí que también en la p. 134 Beuchot escriba:

3 El asunto del nuevo realismo está referido en el libro *Elementos de hermenéutica analógica*, en las páginas 29, 65, 66, 67, 69 y 70. Es relevante indicar que este volumen puede obtenerse sin costo en <https://publicaralsur.com>

“Señala [el realismo beuchotiano] un cierto isomorfismo entre el sujeto y el objeto, a saber, hay cosas que el sujeto ya está programado para ver, y otras que solamente le vienen del objeto. Es como un punto intermedio, en el cual se encuentran el uno con el otro, y no se presupone sólo el uno o el otro.”

Además de este factor gnoseológico, el filósofo analógico recupera proporciones metodológicas al afirmar:

“Eso lo logra [la interpretación de lo real considerado] aplicando la analogía de proporcionalidad, que aglutina e iguala en lo posible las diferentes descripciones o interpretaciones de la realidad; pero, además, aplicando la analogía de atribución, con la que puede establecer una gradación jerárquica entre las descripciones o interpretaciones, las cuales, por más complementarias que sean, unas serán mejores que otras, es decir, más adecuadas. y otras lo serán menos, hasta incurrir en la falsedad”. (p. 136).

Reconstruir la historia del nuevo realismo

Continuando con la recuperación de textos selectos del libro de Mauricio Beuchot *Crítica...* —bien complementado con *Elementos de hermenéutica analógica*—, destaco uno muy útil: “Uno de los pioneros de este movimiento ha sido Mauricio

Ferraris, quien ha enarbolado la bandera del «nuevo realismo», y lo han seguido muchos, sobre todo filósofos jóvenes, muy brillantes, como Markus Gabriel, Quentin Meillassoux, Graham Harman y otros, aunque cada uno con un tipo de realismo diferente” (p. 137), de ahí que es viable plantear diversas ideas del *nuevo realismo*, distinguiendo entre ellas el beuchotiano.

Diez páginas más adelante, Beuchot, luego de perfilar los otros realismos convocados, precisa de nuevo el suyo y afirma: “Se trata, entonces, de un realismo intermedio, ni completamente interno ni enteramente externo. Es lo que nos enseña la hermenéutica: ni pura intuición, ni pura interpretación; un realismo hermenéutico para una hermenéutica realista” (p. 147).

Hermenéutica que como bien sabemos es la analógica y que, en su mejor definición, puede apellidarse de la vida cotidiana, si asumimos el materialismo analógico que nos hace pensar Mauricio Beuchot; ideas que vuelven a aparecer en esta nueva frase:

“El realismo analógico responde a un deseo humano. Nuestro conocimiento de la realidad pugna por trascender la condición que tenemos de sujetos, para salir a la objetividad. Su intencionalidad quiere llegar a la materialidad misma del objeto, a su propia concreción. La realidad tiene un aspecto material y concreto, próximo a nuestros sentidos. Le hemos encontrado, también, un aspecto de abstracción, una inmaterialidad elaborada por el cog-

noscente, pero fundado en la cosa misma, como la de los conceptos universales” (ps. 148-149).

Esta frase indica sin duda el “materialismo analógico” mencionado de diversas maneras, y más nítidamente en esta acotación: “Le hemos encontrado [al conocimiento y/o a la persona cognoscente], también, un aspecto de abstracción, una inmaterialidad elaborada por el cognoscente, pero fundado en la cosa misma, como la de los conceptos universales”. El filósofo que nos ocupa ha especificado la exterioridad y/o materialidad de “la cosa misma”, y esta concreción supone la facticidad, relacionalidad, circunstancialidad, historicidad y su *ser-ahí*. Esta tesis ontológica viene desde las ideas iniciales de Heidegger, quien sintetizó tanto la tendencia fenomenológica como dio pie a la *hermenéutica filosófica*, y desde esta vía, podemos encontrar caminos para resaltar el asunto de la vida cotidiana, por lo cual ofrezco la idea de la *hermenéutica analógica de la vida cotidiana*, que a su vez produce la tesis de la filosofía analógica de lo cotidiano. Captar estos significados es posible si sabemos del devenir de la filosofía, especialmente de la contemporánea.

Por si alguien pusiera en duda el materialismo analógico beuchotiano transcribo otra frase de la p. 152: “todos los niveles del conocimiento (sensible externo, sensible interno, inteligible externo, inteligible interno, etc.) versan sobre el mismo objeto, pero de distinta manera. Por ejemplo, los sentidos no conocen lo abstracto, y la inteligencia no cono-

ce directamente lo material, aunque, dada su mayor perfección, lo alcanza indirectamente, por reflexión”. Y, esta en la misma página:

“Por esta movilidad, no se puede identificar el pensar con el ser, aunque ambos son ambiguos y movezcos; sólo cabe hablar de una adecuación entre ellos en grados diferentes. En esto consiste la analogía del conocer, el realismo analógico. La analogía inunda como cualidad nuestro conocimiento, le viene impuesta desde dos partes: desde la condición del ser o realidad (objeto) y desde la condición del cognoscente (sujeto). El acto que los une está siempre de acuerdo con la condición de ambos, está determinado por la ambigüedad, por el peligro de equivocidad. Tal ambigüedad sólo se puede dominar por referencia a algo estable, a un pequeño punto de apoyo. Y esta exigencia de aproximación sólo es satisfecha por la analogía. Lo que conocen mis sentidos es únicamente análogo a lo que conoce mi inteligencia, y lo que conoce mi inteligencia es análogo a lo que conocen mis sentidos; por eso se conoce una semejanza de las cosas.”⁴

Para continuar rastreando la urdimbre que valida la tesis de la hermenéutica analógica de la vida cotidiana, recupero un enunciado de epígrafe de Beuchot: “ni el mismo Husserl niega el que su método (y en éste se incluye su actitud) se basa en

⁴ Es importante considerar esta idea de la “ambigüedad” en el libro *Elementos de hermenéutica analógica*, y le invito a revisar las páginas 29, 50, 55 y 125 que le aportarán más información.

supuestos psicológicos y antropológicos” (p. 153). El devenir de los estudios sobre la vida cotidiana, en todas sus vertientes durante la segunda mitad del siglo XX, profundizarán en los “supuestos psicológicos y antropológicos”, que la integran, destacando su centralidad: el contexto envolvente de la “cosa misma” y su “ser-ahí”, preñado de materialidades. En el acontecimiento del saber científico y/o profesional, la *materialidad* será el colectivo —el grupo antropológico—, donde se genera el saber. De reconocerse esto se volverá a captar el significado de la frase: *dime con quien andas y te diré qué conoces*, en tanto tu relación antropológica creará tu filiación cognitiva.

No obstante, ser capaces de establecer estos matices, estas proporciones que dan cuenta de las diferencias del ser, supone simultáneamente la capacidad de identificar los “límites”, de ahí sea conveniente transcribir otra tesis de Beuchot, en la p. 158 en el libro *Crítica...*: “Wittgenstein dijo que para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este límite, y tendríamos, por consiguiente, que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar.¹⁶”⁵ Beuchot destaca un desafío cognitivo, y también una posibilidad para el saber: “ser capaces de pensar” el triángulo del ser: lo exterior a lo humano, lo interno a él y lo relacional con lo cual siente, significa y da sentido.

⁵ La cita 16 dice: “L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Prólogo; Madrid: Revista de Occidente, 1957, p. 28.”

Y para lograr establecer estas diferencias y límites, hay que ser capaces de tener y construir “verbos mentales” –conceptuaciones significantes–, tal como Mauricio Beuchot asegura en este nuevo enunciado:

“esta idea de la *species* o *verbum mentis* ha sido defendida en tiempos no lejanos. Por ejemplo, en el siglo XIX esta teoría fue mencionada por Charles S. Peirce, quien la asimiló al signo icónico. Un ícono, que es el signo *en el que* captamos la cosa misma, dice que corresponde a la *species* de los escolásticos. Piensa que sería el mejor ejemplo de dicho signo. Se trata del concepto, y es que los escolásticos veían al concepto como un signo formal, esto es, como un signo mental, que se daba en la misma facultad humana. De hecho, Peirce toma su división de los signos en ícono, índice y símbolo de la tricotomía escolástica de signo formal, signo natural y signo convencional (al que se reducía el consuetudinario) y del signo icónico Peirce decía lo siguiente: «Si un signo fuera un Ícono, un escolástico podría decir que la *species* del objeto emanada de él encontró su materia en el Ícono.»³⁶

Palabra de Beuchot...

La palabra trascrita de Mauricio Beuchot nos permite obtener algunas conclusiones centrales, des-

⁶ La nota 3 de esta página dice: “Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos aires: nueva visión, 1974, p. 24.”

tacando en primer lugar una de sus posibilidades de desarrollo: la filosofía analógica de lo cotidiano, que aprovecharemos para destacar el *nuevo humanismo* examinado en este libro.

El asunto de la vida cotidiana funda la propuesta teórica y pragmática denominada *pedagogía de lo cotidiano*, y en su bibliografía hay muchos lugares donde se puede identificar la definición de vida cotidiana y las principales corrientes intelectuales que han trabajado sobre ella.⁷ Sintetizando su definición es necesario decir que la *vida cotidiana* es la primera de las vidas humanas, la más primera y/o primigenia, y que desde ella y su dinámica se construyen las demás maneras de operar y significar la poíesis y la práctica con las cuales vivimos, así como sus devenires, sus historias.

La vida humana es una de las maneras del estar y reproducirse de la vida natural o de la naturaleza, y tiene en sí la fuerza para mantenerse y continuarse. Estas dinámicas en el caso de la vida humana se ejecutan en el transcurso del día-a-día, de la vida diaria, pues es desde este espacio social primigenio *desde dónde hacemos todo lo demás* para vivir, generando las consecuencias de este hacer poético y pragmático: la construcción de un colectivo —que incluso puede llegar a ser hasta una sociedad, incluso con la forma de un

⁷ Puede revisarse una actualización de este asunto en *La UPN es más importante que PEMEX* (Primero 2019) y en el libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, Publicar al Sur, 2020.

Estado—; los productos de la acción realizada (acumulaciones que van generando *su depósito en el tiempo*, conformando la historia); y las realizaciones genéricas y/o colectivas. Éstas construyen desde las maneras de sentir y pensar, hasta el lenguaje y el conjunto de *las maneras de vivir*, esto es la cultura, diferenciación de lo natural e inmediato que engloba realizaciones genéricas como el arte, el saber científico, jurídico, ético, y otras maneras de sistematizar el significado de la poiésis y la praxis.

De acuerdo con estas tesis la vida cotidiana es central, básica y conforma la manera primera para el vivir, pues desde ella se han construido las demás situaciones sociales, y su estabilidad y conservación hacen factible el vivir colectivo, en tanto todo está actuando de acuerdo con lo cotidiano, *lo de todos los días*. Recordando la palabra de Mauricio Beuchot, he de afirmar que ella identifica bien al ser y por derivación desde éste sentimos, significamos e interpretamos para dar sentido a lo captado. Esta realidad es tan contundente, que muchas veces dejamos de percibirla por su evidencia.

Sin embargo, hay cambios radicales que pueden llevar a extremos

La vida cotidiana se percibe sin dudas cuando cambia la habitual y más cuando esta modificación puede ser radical y extrema como en las

situaciones de conflictos bélicos o de enfermedades generalizadas a escala global, tal como sucede durante los años 2020 y 2021 en muchos lugares del planeta Tierra, a consecuencia del virus popularizado con el nombre SARS-COV2, productor de la enfermedad “Covid-19”. Las transformaciones importantes de la vida cotidiana desordenan los ritmos de las poiésis y las praxis establecidas, sus formas de realización, las maneras de articulaciones interpersonales, la concentración de los temas puestos a la atención colectiva y, de manera prioritaria el sentido del futuro, que puede dejar de ser un porvenir posible. La estructura u organización de la vida cotidiana puede dar para muchas más reflexiones, no obstante, con lo dicho es suficiente para perfilar y/o bosquejar su importancia.⁸

Si logramos esta meta expositiva es viable pasar a otro de los desarrollos del recuento realizado sobre la palabra de Mauricio Beuchot, profundizando en:

La ontología de la vida cotidiana

De tenerse entendido el ser de la vida cotidiana y significado su importancia se puede buscar profundizar en su ontología, destacando particular-

⁸ Sobre este asunto, puede consultarse el artículo periodístico “¿Cambiará el Covid-19 la visión del mundo?”, de Víctor M. Toledo, en *La Jornada*, martes 24 de marzo del 2020, p. 16. Consúltense en <https://www.jornada.com.mx/2020/03/24/opinion/016a2pol>

mente sus materialidades. Las dos iniciales para considerar son las naturales donde opera –y en ellas el espacio y tiempos estimados– y el ser humane actuante. En el contexto filosófico, las filosofías a aprovechar serán la de la naturaleza y la antropología filosófica.

He considerado reflexiones destinadas a este tema en el capítulo “Lo real y su comprensión. Los significados de un sentido coherente”, publicado en *El giro ontológico* (2015),⁹ e invito al amable lector a consultarlo, pues este volumen puede obtenerse gratuitamente en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>, y así podría tener mayor precisión sobre el asunto convocado: el impacto de la naturaleza, del entorno físico en el significado que construimos a partir de ella.

El tema de la antropología filosófica también ha sido trabajado bastante en mi producción,¹⁰ y ahora recupero la idea del *triángulo antropológico* con el cual distingo la triple integración de lo humane a través de tres universales analógicos, tres “verbos mentales” genéricos: la persona, la institución (familiar, organizacional y política) y lo genericidad, la concreción colectiva y múltiple operando en la realidad tomada en cuenta.

9 “Lo real y su comprensión. Los significados de un sentido coherente”, publicado en *El giro ontológico*, Maurizio Ferraris y Mauricio Beuchot, co-coordinadores, Ed. Círculo Hermenéutico, Buenos Aires, Argentina, julio del 2015, ps. 117 – 138.

10 Sobre este asunto véase en especial el capítulo sexto del libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, Sello Editorial *Publicar al Sur*, México, 2020, titulado “Antropología filosófica y educación”.

De este triángulo antropológico deseo distinguir un común denominador que lo atraviesa completamente y corresponde a una vinculación primigenia con la naturaleza: la fisiología que nos hace actuar, la base de nuestro ser biológico. Por diversas antropologías filosóficas idealistas tendemos a olvidar la base biológica desde donde somos; sin embargo, en el contexto de los tiempos del Covid-19 nuestra fisiología cobra especial atención, y más nos vale recordarla.

En el asunto ahora tratado —la ontología de la vida cotidiana— es indispensable tomar en cuenta las condiciones naturales, el tiempo donde operan (hasta las circunstancias climáticas) y las peculiaridades fisiológicas de los humanos actuando en ellas, en tanto de estos factores primigenios, dependerán muchas otras situaciones, que serán importantes de considerar al plantear el nuevo humanismo.

Hay, en los tiempos actuales dominados por el Covid-19, múltiples ilustraciones para hacer palpables las circunstancias de este triángulo antropológico. Éstas podrían especificarse aún más, mencionando las diversas proporciones propias del contexto natural, de las maneras con las cuales opera la vinculación económica del ser humano con él y de sus propias peculiaridades, entre las cuales debemos situar las de su cultura, que engloba, simultáneamente, muchas otras analogías, como las propias de las maneras de alimentación, de vestido y abrigo, para mencionar otras básicas, en esta síntesis apretada que realizo.

Seguir pensando el materialismo analógico

El tema de este subtítulo fue considerado inicialmente en el capítulo “La hermenéutica analógica en la conceptualización de la epistemología y la filosofía” del libro que coordiné junto con Mauricio Beuchot de título la *Hermenéutica analógica y nueva epistemología: nexos y confines* (2019), que también puede conseguirse sin costo en el sitio Web indicado. En este lugar planteo de manera inicial las tesis para hacer evidente tanto el mundo de las referencias fácticas donde operamos, como de sus conexiones y dinámicas, que se establecen proporcional, analógicamente. Partiendo de este espacio externo se generan los “marcos conceptuales y símbolos culturales” desde donde lo significamos e interpretamos, y se crea la posibilidad del regreso a lo exterior, en la dialéctica analógica que nos vincula en las dos partes del ser: lo externo y lo interno; ser interior también integrado por una sensibilidad que siempre debemos considerar.

El nuevo realismo en su vertiente beuchotiana, como ha quedado claro en la reseña realizada en este capítulo, integra las dos partes del ser al tiempo que destaca lo que he llamado el *materialismo analógico*, una base ineludible del ser, de ahí que la tendencia de Beuchot sea tan fructífera. Desde estas tesis filosóficas podremos avanzar a otros:

Caminos posibles en la investigación y la acción

El realismo beuchotiano es el más productivo de los existentes actualmente y esta circunstancia se sostiene en su potencia investigativa sobre el ser, en tanto por medio del materialismo analógico se puede hacer una buena hermenéutica analógica de la vida cotidiana; y como también se ocupa de la interioridad humane, se potencian muchas investigaciones sobre el saber y el conocer, con fructíferos caminos por recorrer y, como igualmente hace consideraciones históricas –asociadas a una conciencia análoga–, el campo investigativo se extiende a varios asuntos centrales, que para concluir esta comunicación sólo esbozo:

1. El materialismo neoliberal. Esta idea surge de conversaciones privadas con Mauricio Beuchot, en el contexto de pensar el materialismo analógico, y también es muy potente, pues indica cómo hay que indagar las consecuencias del neoliberalismo en *su materialización de todo*, partiendo del significado del dinero y el consecuente capital financiero. Desde hace unos cuarenta años el mundo capitalista se concentra en el desarrollo y consolidación del capital financiero, y esto conlleva múltiples cambios en la vida cotidiana, en tanto quienes pueden “estar en el mercado”, están sometidos a una competencia despiadada que hace de la sociedad una selva donde exclusivamente puede sobrevivir el más fuerte. Este asunto impactó en todo tipo de

vida y sobran ejemplos para ilustrarlo. Menciono uno breve y oportuno: en los países donde el neoliberalismo triunfa plenamente, se consigue el “adelgazamiento” del Estado, y sus sistemas. Entre ellos los de salud. Hoy, estas carencias, se hacen más evidentes con el Covid-19.

2. Los estudios gnoseológicos y epistemológicos inspirados desde el realismo beuchotiano, y en ellos algunas profundizaciones:

- La ignorancia y la dinámica del conocimiento.
- La enajenación –el estar atrapados en la exterioridad– y la fetichización –poseer un pensamiento trastocado– en el conocer y el hacer.
- La educación reducida, o pensar que educación es igual a escolaridad.
- El mundo después del Covid-19.

3. Las reflexiones éticas vinculadas ineludiblemente a la búsqueda de un nuevo humanismo, como se puede examinar en el libro *La educación ética en México* (Primero coordinador, 2021).

Concluir para seguir

Los asuntos considerados en este capítulo brindan múltiples temas que deseo hayan sido bien convocados y algunos suficientemente tratados, aun cuando entiendo que otros deben ser más desarrollados a profundidad como el de la historia

del nuevo realismo. En esta línea de trabajo, hay todavía bastante por precisar cómo es su historicidad, en la cual habrá que recuperar la presencia del realismo beuchotiano desde el año 2012, cuando publicamos el libro *Perfil de la nueva epistemología*.¹¹

Al final de esta exposición enlisto algunos temas a tratar y ahora anoto otro: desde las tesis beuchotianas se puede profundizar en la antropología de la ciencia, esto es, sobre la manera de integración los grupos para el trabajo científico, que conforma la materialidad que engloba a ese ser: el ser de hacer la ciencia.

Lo expuesto ha sido construido en gran parte con una intención sintética, de tal manera de abrir diversos caminos a la reflexión, donde su aporte será muy apreciado.

11 M. Beuchot y L. E. Primero Rivas (2012), *Perfil de la nueva epistemología*, Publicaciones Académicas CAPUB (Col. Biblioteca de Filosofía y Educación # 1), México.

Referencias

- BEUCHOT M. y PRIMERO RIVAS L. E (2012), *Perfil de la nueva epistemología*, Publicaciones Académicas CAPUB (Col. Biblioteca de Filosofía y Educación # 1), México. Este libro se obtiene gratuitamente en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>
- BEUCHOT, M. (2020) *Crítica o teoría del conocimiento – El realismo analógico, Publicar al Sur*, México. Este libro se obtiene gratuitamente en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>
- PRIMERO RIVAS L. E. (2015), “Lo real y su comprensión. Los significados de un sentido coherente”, en *El giro ontológico*, Maurizio Ferraris y Mauricio Beuchot, co-coordinadores, Ed. Círculo Hermenéutico, Buenos Aires, Argentina, ps. 117 – 138. Este libro se obtiene gratuitamente en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>
- PRIMERO RIVAS L. E. (2019), *La UPN es más importante que PEMEX*, Editorial Torres asociados, México. Este libro se obtiene gratuitamente en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>
- PRIMERO RIVAS L. E. (2020), *Las malas palabra de la pedagogía de lo cotidiano*, Sello Editorial Publicar al Sur, México, México. Este libro se obtiene gratuitamente en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>
- PRIMERO RIVAS L. E., coordinador (2021), *La educación de la ética en México, Publicar al Sur*, México. Este libro se obtiene gratuitamente en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

TOLEDO VÍCTOR, M. (2020) “¿Cambiará el Covid-19 la visión del mundo?”, en *La Jornada*, martes 24 de marzo del 2020, p. 16. Consúltese en <https://www.jornada.com.mx/2020/03/24/opinion/016a2pol>

Capítulo 3: La intencionalidad como presupuesto del humanismo analógico

J. Alejandro Salcedo Aquino¹

Introducción

En el ámbito de la reflexión filosófica acerca del hombre en el mundo contemporáneo, es preciso rehabilitar el concepto de persona vertebrado por la noción de analogía e iconicidad. Pues tradicionalmente se ha intentado definir al hombre de manera categórica; las diversas teorías han dejado de lado las características particulares, por considerarlas accidentales. A partir de esta mirada hermenéutica, es indispensable considerar la idea nuclear del hombre como centro de intencionalidades, pues la misma intencionalidad vista a partir de una descripción fenomenológica, nos permite identificar los movimientos del hombre, sus obras, que nos revelan no solo un ente dotado de facultades psicomotrices, sino alguien dotado de conocimiento y voluntad, con las que dichas facultades son puestas en ejercicio.

El objetivo de este capítulo es exponer el análisis del punto fundamental en el que se ubica el

¹ Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán.

aporte de la hermenéutica analógica, en relación con el humanismo, desde una perspectiva de proporcionalidad y equilibrio de las interpretaciones demasiado optimistas y pesimistas. Se trata de la posibilidad de la fundamentación de una antropología filosófica, como saber filosófico relativo al hombre. Tal propuesta de esta mirada interpretativa es consustancial a la misma posibilidad de articular natura y cultura, como lo sustenta el autor de *Lecciones de hermenéutica analógica* (2018), y de la proyección de esta propuesta en *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico* (2004).

Con la intención de atender este propósito, se lleva a cabo una reflexión a la luz de tres cuestiones fundamentales: la intencionalidad como aspecto nuclear de la condición humana, la intencionalidad como apertura humana, y el sentido como horizonte de la vida humana. La orientación de esta propuesta radica en que, por obra de la intencionalidad, el ser humano llegará, desde la biogenicidad a la simbolicidad. Desde la perspectiva de la hermenéutica beuchotiana, se puede aplicar una interpretación fructífera, en el sentido de que el hombre tiene no solo una dimensión biológica, referencial, sino también, y sobre todo, una dimensión simbólica, de *sentido*, que puede remitir al problema crucial del sentido de la vida humana, en la doble acepción articulada de dirección y significado. Pues la misma base biológica y psicológica, al tener intencionalidad, llega al sentido, lo postula y aún más, lo exige. Más allá del

plano de la referencia, se aspira a llegar al plano del sentido.

Sujeto e intencionalidad

Una de las características de la filosofía moderna fue tratar la cuestión del sujeto, del yo, del individuo humano, no como persona, sino como problema del sujeto frente a un objeto, del cognoscente y lo cognoscible, y su mutua relación, en el ámbito epistemológico. En dicha filosofía moderna predominaron los planteamientos filosóficos que tenían como base el sujeto; no era algo que se descubriera, sino de lo que se partía. Además, era un planteamiento del tema del sujeto que conducía al solipsismo y al idealismo en sus variados matices; pues se partía de un sujeto de tipo racionalista, lúcido, luminoso, autosuficiente y autoposeído.

El estructuralismo, posteriormente, y de diversa manera el posestructuralismo, han rechazado al sujeto del ámbito de los discursos y de las ciencias. Pues se ahogaba al sujeto en el ámbito de la estructura, se le hundía, como señala Beuchot, en las aguas de lo involuntario e impersonal. “No hablo yo –se decía–, sino que es la estructura la que habla en mí. Soy hablado por ella... El estructuralismo pensó haber anulado al sujeto volente, volitivo, y el posestructuralismo posmoderno, al sujeto cognoscitivo” (Beuchot, 1996, p. 111).

Por su parte, la filosofía hermenéutica se refiere a una noción de sujeto menos orgullosa o arrogante que la racionalista moderna, es más aceptadora de que inclusive tiene presupuestos inconscientes, de que tiene motivaciones nada luminosas ni lúcidas (como postulaba el racionalismo), sino actuantes desde lo que escapa al control y dominio ejercidos por la racionalidad. La hermenéutica orienta para colocar al sujeto en un sitio distinto del que ocupaba con la modernidad univocista y rígida, pero también distinto de la atomización equivocista en que lo ha puesto la posmodernidad. Existe, pues, un planteamiento intermedio, analógico.

Heredera de la fenomenología, la filosofía hermenéutica de Ricœur concibe al sujeto como un ente intencional; la intencionalidad tanto cognoscitiva como volitiva es lo que principalmente lo constituye. No obstante, Ricœur va más allá, pues no cae en la tentación racionalista moderna de postular un sujeto en perfecta posesión de sí mismo; deja lugar a la presencia de zonas oscuras, extrañas a la razón y a la voluntad, que actúan quizás por pulsiones inconscientes; pero ellas mismas no hacen más que acentuar la intencionalidad en el hombre, intencionalidad no siempre consciente, sino movida y polarizada por el cumplimiento del deseo encubierto.

A partir de este planteamiento, la hermenéutica habla de un sujeto intencional, y la intencionalidad connota fines, finalidades; pero precisamente la finalidad, la teleología, parece haber sido

desterrada de las ciencias. Se habla más bien de motivación. No obstante, ya el mismo uso de la palabra *motivación* está hablando de un reconocimiento del carácter finalístico de la intencionalidad; hay algo que *mueve* a actuar, que provoca la acción, que es lo primero en la intención y lo último en la consecución, a saber, la finalidad.

Si bien es cierto que la explicación finalística ha sido desdeñada por las ciencias naturales, no puede excluirse de las ciencias sociales o humanas, entre ellas la psicología: sólo podrá eliminarse la explicación teleológica si la pura explicación causal o mecanicista suple el rendimiento teórico de la primera; pero cada vez más se ve con mayor claridad que no lo hace; por lo que vuelve a acudir al modelo intencional, para no quedarse sólo en un modelo de explicación causal, de tipo mecanicista.

Para la propuesta analógica, dar un sentido a los acontecimientos es imprimirles nuestra intencionalidad; donde hay una encontramos un sentido, y eso es lo que caracteriza al ser humano, lo que le hace habitar el mundo de manera peculiar, rodeado de signos, ya sean palabras o símbolos. El ser intencional, que define al conocimiento y a la voluntad, se plasma en forma de contenido conceptual o vivencial en el sentido, que es el camino o la guía hacia la referencia. Así, un sentido sin referencia sólo puede obedecer a una situación semiótica anómala, anormal; tiene por función encaminar hacia la referencia, hacia el mundo que señala o que crea él mismo.

El estructuralismo había querido cortar ese sentido de la referencia, y con ello mutilaba también la intencionalidad del sujeto hacia el mundo que conocía y que deseaba; eliminaba en definitiva al sujeto. Pero ahora se percibe lo incompleto que resulta el sentido sin su adecuada intencionalidad hacia una referencia, hacia un referente. Al respecto, la tesis de la analogía precisa:

De una semiótica, así, del solo sentido, determinada por la palabra en las estructuras sintácticas, se pasa a una semiótica de la proposición, que enuncia la realidad, que pone en juego no sólo la esencia, como en la palabra, sino también la existencia, que además compromete al sujeto porque él es el que está juzgando acerca de la existencia que compete a la esencia o las esencias que encerraban como sentidos las palabras. Es donde más reluce el sujeto. (Beuchot, 1996, p. 107).

De acuerdo con este planteamiento, en el mecanismo de la proposición —donde se ejerce en definitiva el acto predicativo, con ese enmarañado sistema de predicables y predicamentos que se añaden al sujeto gramatical—, brota y surge la exigencia de que esté adueñado de ello el sujeto cognoscente y volente; conocedor, deseoso y valorativo, en última instancia. Y entre los modos de la intencionalidad predicativa o enunciativa se encuentra la predicación analógica, esto es, el último sentido

de la expresión, en el discurso, que es la sede cabal y propia de la hermenéutica.

El sujeto, además de ser un sujeto cognoscitivo y valorativo, es un sujeto interpretativo, que se interpreta a sí mismo, esto es, se expresa y comunica, en un ámbito de intersubjetividad, que habla en una comunidad de hablantes, que introduce múltiples sentidos en sus expresiones, es decir, *analogía*, más allá de la univocidad y la equivocidad. En esa significación como función del uso lingüístico, siempre por obra del sujeto, es donde la semántica misma se supera en la pragmática.

En la pragmática el sujeto se torna el centro de análisis; no se puede pensar una pragmática que, desde una postura extremadamente a-subjetiva —es decir, estructuralista y posestructuralista—, aniquile completamente al sujeto. La pragmática supone precisamente que la estructura dada se ha trascendido, que se ha superado el limitado número de recursos léxicos y gramaticales que provee, para colocarse en una creatividad más allá del mero análisis sintáctico y del semántico. Solamente puede realizarse esto suponiendo al sujeto en el contexto de una intersubjetividad mostrada por los hablantes reunidos en comunidad.

Al respecto precisa Beuchot (1996):

Si se pretende anular la dimensión pragmática de la semiótica para ahogar al sujeto, se está en contra de la máxima evidencia que han amontonado

las experiencias del discurso mismo, intención del hablante y del oyente, que se entremezclan y llegan a interferirse; sobre todo se ha visto que la intencionalidad anima el diálogo, y es lo único que puede hacerlo válido; ahora que la posmodernidad da tanta prevalencia al diálogo, al disenso y a la diferencia, hay que tener presente que este diálogo no se puede dar sin argumentación, o por lo menos no sin narración, y tanto la una como la otra exigen la intencionalidad, la intención de argumentar o de narrar para transmitir algo (p. 108).

Esto significa que través de la argumentación se trata de recuperar al sujeto no sólo para hablar o dialogar razonablemente, sino para *actuar* o *vivir* de esa forma; tal vez sin las pretensiones del racionalismo univocista, pero sí con el proyecto y el propósito de un pensar razonable analógico.

Desde la perspectiva de la epistemología analógica, se puede señalar que si se ha considerado contradictorio al sujeto absoluto de la metafísica racionalista (unívoco), también se ve que lo es el sujeto disuelto o disoluto (equivoco) de la posmodernidad antimoderna. Y hay que llevarlo a un balance en el que no sea absoluto (pues no lo es) ni disoluto (pues no conviene que lo sea), sino un sujeto, en palabras de Beuchot (1996), *resoluto*, resuelto, llevado a ello por la resolución en sus principios *abiertos* de una ontología analógica.

Para el análisis de la subjetividad, es muy útil la recurrencia de Beuchot a la noción de “*símbolo*”, el cual, según él, nos hace obtener un conoci-

miento parecido al científico, es decir, nos coloca como buscadores de un saber causal, sólo que *a posteriori*, obtenido a partir de los efectos. También el símbolo nos hace universalizar, esto es, alcanzar el conocimiento de lo universal, pero *a partir* y *en* lo individual, respetando las condiciones de individuación, es decir, respetando la diferencia. Pues dada su condición analógica, el símbolo efectúa una abstracción imperfecta, como la de todo lo analógico, porque logra un concepto unitario que no prescinde de la diferencia de los particulares de los que ha tomado inicio. Respeto la diferencia, por eso se trata de una universalidad imperfecta, deficiente, analógica. Pero, como señala el autor del *Tratado de Hermenéutica Analógica* (1997), esto no implica el escepticismo de la desilusión de la razón, ni el relativismo de la desilusión de la evidencia, es la conciencia del límite, es la analogía limitante.

En el límite en el que se unen las dos partes del símbolo el hombre encuentra el lugar en el que se coloca el conocimiento. Es el que nos conecta con la otra parte del símbolo, que es el destino de su envío; en ese punto el símbolo nos hace compartir la alteridad, participar de la otredad, de lo análogo. Es pues, “el signo que mueve nuestra parte emocional además de la racional. Por eso, también es el que repercute en todo nuestro ser, porque alude a todo el hombre: conocimiento y sentimiento, en su significado contiene concepto y afecto. Llega inclusive hasta el inconsciente” (Beuchot, 2017, p. 50).

Intencionalidad de ser

Hay dos intencionalidades fundamentales, que son la del conocer y la del querer. En la primera el intelecto traza una fuerza intencional desde el hombre que tiende al conocimiento. El ser humano proyecta su intencionalidad cognoscitiva hacia todo, pero debe respetar y obedecer la condición del encuentro que se desea conocer. En la segunda se trata de la volición, de la voluntad; en el deseo es donde más vehementemente se tiende hacia lo que se desea o se ama (Beuchot, 2004). Pero hay una intencionalidad más profunda que es la de *ser*, por la que la naturaleza humana aspira a existir. Se trata de la intencionalidad más profunda en el hombre, que es la de *ser*. Desde la interpretación de una antropología analógica, se puede inferir la conjugación del deseo de ser, de existir, de dar ser, de hacer existir, que se refleja en la creatividad y en la productividad. Es por ello la pertinencia de un método hermenéutico, como camino interpretativo para comprender lo más íntimo y entrañable que tiene el hombre: su esencia y existencia.

Es muy sugerente la interpretación beuchotiana acerca de una intencionalidad *activa*, pues tanto la cognoscitiva como la volitiva desembocan en la acción:

Ya desde los griegos se distinguía un doble modo de acción: la acción inmanente y la acción transeúnte. La primera quedaba dentro del hombre,

como el conocer y el querer; la segunda salía a su exterior, como cortar un leño, construir una casa, ayudar a alguien o matarlo. Los latinos las distinguían como *actio* y *factio*; la primera es de tipo moral, la segunda es de tipo factoría, construcción, fábrica. La primera era la *praxis* y la segunda la *poiesis*; a la primera la regía la *phrónesis* o prudencia y a la segunda la *techne*, arte o técnica. (Beuchot, 2004, p. 35).

De aquí que la acción inmanente o intrínseca era la sede del actuar moral, y la acción transeúnte iba más bien a la acción técnica constructiva fabril. Las dos caras de la acción, contemplativa y práctica son necesarias al hombre. Pero la rectora es la teoría, y en ese sentido es la más perfecta.

La hermenéutica analógica de la facticidad humana, al considerar al hombre como núcleo de intencionalidades, permite asimismo dirimir la no contraposición entre esencia e historia, es decir la esencia dinámica o historizada del hombre; pues permite acercarse al conocimiento de la naturaleza o condición del hombre, de manera histórica, pues desde esta perspectiva, es la historia el camino para la esencia. La iconicidad analógica que está presente en el hombre es la que permite la mostración del todo a partir de sus partes, en el sentido de que su historia iconiza su esencia; su cultura manifiesta su naturaleza, de manera incompleta e imperfecta, pero de alguna manera suficiente para comprenderla. Si se tiene en cuenta que el hombre es el ícono del ser, también es

ícono del tiempo, como análogo suyo; ser y tiempo confluyen en él; en esto se resume la historia personal.

La esencia, desde esta mirada interpretativa, es una iconización del hombre, en el sentido de no fijar las potencialidades, sino de señalar unas características fundamentales que no pueden faltarle, e ir perfilando el conocimiento del ser humano. De esta manera, la esencia humana se da en hombres concretos e individuales, que viven dentro de una historia, es decir, en un tiempo y un lugar, en una cultura y en un ámbito natural, siempre dados históricamente. Se trata de la confluencia de lo universal y lo particular, que se tocan, de acuerdo con la analogía beuchotiana, en un límite.

En consecuencia, al considerar al hombre como un núcleo de intencionalidades, se conjunta de alguna manera substancia y relación; pues éste no es meramente relacional sin nada sustancial. Tiene fundamento como estructura, pero se resaltan las relaciones, sus funciones y su aspecto relacional; no se pierde el lado substantivo, estructural. En tal sentido, la intencionalidad, además del cúmulo de relaciones, se distiende hacia todas las cosas (lo mineral, lo vegetativo y lo psíquico), en la idea de Zubiri (1984), de *inteligencia sentiente*. Pero sobre todo la relación hacia las otras personas, en el sentido de *apertura*. Esto lleva al hombre a la relación intencional, consciente y volitiva con los demás, en sociedad.

El carácter de *apertura* de lo humano

La intencionalidad activa planteada por Beuchot implica que el hombre es una realidad de *apertura*. Las acciones del hombre son abiertas a algo *otro*, a los otros. Hay cierta similitud de esta idea en Zubiri (2016), en el sentido de que el hombre está abierto a las cosas por su sensibilidad, es decir, accede primariamente a las cosas sintiéndolas. De esta manera, toda teoría de la inteligencia lleva aparejada consigo necesariamente una teoría de la sensibilidad; pues el hombre no sólo siente las cosas como estímulos, sino también como realidades; el estímulo mismo es ordinariamente sentido como realidad estimulante. La apertura a las cosas como realidades es lo que formalmente constituye la inteligencia; el hombre no entiende puramente la realidad, sino que siente la realidad misma, siente su formal carácter de realidad. En tal sentido, el ser humano no es puro sentir, éste es intelectual, es *intelección sentiente*. En consecuencia, una esencia intelectual es la persona cuya condición es abierta, pues inteligencia y sentir forman una sola estructura y apertura concreta (Zubiri, 1984). El hombre es un *animal de realidades*, y por consiguiente un *animal personal*, que va elaborando, por su intencionalidad, su personalidad en distensión, porque es estructuralmente *personidad*, como el carácter intrínseco estructural constitutivo y de pertenencia de la *persona*; de aquí que es interioridad y exterioridad.

El hombre es pues *apertura*, ya que su actividad psico-orgánica se abre por su propia naturaleza a lo optativo, por sus facultades de inteligencia, sentimiento y voluntad. En tal sentido, el modo de ser propio del hombre es dinámico, no sólo porque es siempre abierto, sino también porque al mismo tiempo es dinámico, intencional y abierto dentro de sí mismo; la dinámica determina su apertura, es una persona que se renueva a cada instante; es apertura a las otras realidades, a los *otros*. Es la posibilidad de convivir vertido a los demás, a los otros como personas: a la sociedad en su conjunto, como instituciones, organización y cultura. De aquí que el fundamento de toda comunidad es lo *común*, “... pero algo común por estar ‘comunicado’; sólo en la medida de que algo está comunicado o es comunicable puede ser específicamente común” (Zubiri, 1986, p. 309). Es lo que en cada individuo lleva a la comunicación como algo inherente a su estructura. Pero abierto por la intencionalidad de *ser*.

En esta línea de interpretación es muy fructífera la idea de que la estructura tiene una *sintaxis*, entendida como condición del carácter intrínseco de una persona como *respectividad* que posibilita una conexión con otra cosa o con los otros (Zubiri, 2016). La realidad humana es sintáctica, en el sentido de que las acciones o pasiones son consecuentes o consecutivas a la *respectividad*, por su propia constitución de ser humano.

Reflexión final

La relevancia de la propuesta beuchotiana para la comprensión del ser humano estriba en que el carácter intencional como ser de apertura hacia los demás, tanto por el conocimiento como por el afecto; permite más plenitud, orientado al sentido, al sentido de su vida. Esto es posible por el ejercicio de la libertad, que trasciende los determinismos biológicos y aun simbólicos, es decir, naturales y culturales, y de esta manera puede relacionarse constructivamente con los demás.

Esta perspectiva analógica-icónica, permite concebir al ser humano, no como pura esencia pre-determinada, pero tampoco como pura historia sin sustento. El hombre se desarrolla como estructura dinámica, con un trasfondo que se puede identificar como naturaleza; pero también como un proceso que es el de su historia. De esta manera, uniendo los dos extremos, tensionado por las dos fuerzas, el ser humano despliega sus potencialidades. La hermenéutica analógica permite interpretar al hombre en lo que ha sido, lo que es, y lo que desea ser, en la idea de búsqueda del sentido, de dirección y de significación de su vida, sobre todo de calidad de vida.

La intencionalidad, el tender a un objeto, es lo que más nos perfecciona, sobre todo en el amor, ya que nos saca de nosotros mismos, del narcisismo exagerado, y nos vuelca hacia afuera, nos proyecta hacia los demás. “Mientras más dirigida esté nuestra intencionalidad hacia lo otro, más salud y

realización tenemos; es el cumplimiento de la analogía en la intencionalidad del hombre. Sobre todo cuando es hacia su prójimo, hacia su semejante, su análogo” (Beuchot, 2015, p. 156).

Como señala el autor de *La hermenéutica y el ser humano* (2015), leer la vida analógicamente permite interpretar al ser humano buscando un sentido. Interpretar el mundo, es leer el libro de la naturaleza y dentro de él, leer e interpretar al hombre. De acuerdo con Grondin (2005), el sentido se va consolidando como una búsqueda de la *textualidad*, la *carrera* o la *trama* de la vida. Es ver al hombre como un microcosmos, es decir, como un compendio de todas las cosas. Pero sobre todo en la convivencia social, en donde se busca la satisfacción de las necesidades vitales, que son materiales por el trabajo; pero también humanas como el afecto, la amistad. Se trata de un humanismo en la búsqueda de la *coincidentia oppositorum*, es decir, reunir los opuestos en el límite, acercarlos, de modo que puedan convivir sin destruirse, no obstante, el conflicto que pueda representar este esfuerzo. “Que sea como la prudencia de Aristóteles, o la discreción de Gracián, que buscaban reunir esas cosas opuestas encontrándoles la correspondencia, es decir, hallándoles la semejanza, a veces oculta, el punto en que se conectaban, la analogía” (Beuchot, 2012, p. 111).

En suma, el aspecto nuclear de la propuesta beuchotiana, y a la vez su mayor aporte, estriba en la idea del hombre como símbolo. El símbolo es movedizo, es un habitante de límites. El hombre

es un ciudadano del límite, un ser fronterizo, un híbrido o mestizo de todas las partes en juego. Hay un sentido de mediación, pues el símbolo como la auténtica subjetividad que es ya simbólica y por ello dialógica, además por su relación, no existe sino comunitariamente. De aquí que el cometido socializador propuesto por Duch (2012), es en el sentido de *mediaciones* como estructuras de acogida: *codescendencia*, *corresidencia* y *cotranscendencia*. De esta manera, analógico en cuanto simbólico, es la característica del hombre.

El trabajo de una hermenéutica analógica es la búsqueda del sentido, del ser, de la historicidad del hombre. Pues la condición histórica de la existencia humana es lo que propicia el modo de relación positiva entre una posible filosofía del hombre y las ciencias humanas y sociales. Pues la intencionalidad, la razón fronteriza, simbólica, analógica, ayuda más a unir que a separar, pero como señala la propuesta beuchotiana, se trata de respetar la distancia innegable que hay en ello. Un humanismo analógico, como una hermenéutica de la facticidad humana, permite una orientación y aplicación al ser humano como texto, como núcleo de intencionalidades, centro de relaciones bio-psíquicas, pero superadas por lo simbólico.

Referencias

BEUCHOT, M. (1996). *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*. México: UIC-Porrúa.

- BEUCHOT, M. (2004). *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- BEUCHOT, M. (2012). *Ordo Analogiae. Interpretación y construcción del mundo*. México: UNAM.
- BEUCHOT, M. (2015), *La hermenéutica y el ser humano*. México: Paidós.
- BEUCHOT, M. (2017). *Hermenéutica Analógica para el Símbolo*. En Alcalá M. y Beuchot M. *Hermenéutica y Símbolo*. (pp. 9-53). México: UNAM.
- BEUCHOT, M. (2018), *Lecciones de hermenéutica analógica*. México: UNAM.
- DUCH, L. y CHILLÓN, A. (2012). *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación* Vol. 1. España: Herder.
- GRONDIN, J. (2005). *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Barcelona: Herder.
- ZUBIRI, X. (1984). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Ed. Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2016). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Capítulo 4:
La hermenéutica analógica como
filosofía de la educación. Educación en
virtudes epistémicas para la investigación
y producción de conocimiento

Ulises Cedillo Bedolla¹

En este capítulo presento a la hermenéutica analógica como filosofía de la educación. Y desde ella planteo desarrollos y propuestas respecto a procesos educativos de carácter integral en estudiantes y profesores de Educación Superior. Por *formación integral* me refiero a una educación que atiende los niveles constitutivos del ser humano: el sensible, el moral y el intelectual,² y que además responde a las exigencias del trabajo académico, profesional y de la vida cotidiana en un determinado contexto histórico, en este caso, en los tiempos de la *nueva normalidad*: el tiempo social surgido luego de la pandemia por el Covid-19.

La estructura del presente documento será la siguiente, en primer lugar, habré de plantear

1 Profesor en la Universidad Pedagógica Nacional de México y en el Colegio de Bachilleres de la CDMX.

2 Esta tesis la recupero de la antropología filosófica que promueve Luis Eduardo Primero Rivas. Para su consulta específica véase en: Primero Rivas, L. E. (2010). *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*. México: RIHE Editores. (p. 27). Obra que puede descargar gratuitamente en el portal WEB del Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología (SPINE) <http://spine.upnvirtual.edu.mx/>

algunas características sobre el conocimiento y su pertinencia social para los tiempos de la *nueva normalidad*; posteriormente, en segundo lugar, desarrollaré algunas tesis respecto a lo que es y a lo que debiera ser la enseñanza de la investigación en los espacios de Educación Superior, particularmente referiré el *giro didáctico* propuesto por Ricardo Sánchez Puentes en su obra *Enseñar a investigar. Una didáctica nueva de la investigación en ciencias sociales y humanas*.

En un tercer momento, expondré cómo la hermenéutica analógica entendida como *filosofía analógica de la educación* recupera, vincula y desarrolla pedagógicamente disciplinas filosóficas como la ética y la epistemología; desarrollos que nos permiten recuperar la enseñanza y el aprendizaje de las virtudes éticas y epistémicas o intelectuales para la producción de conocimiento a través de la investigación, planteamientos que se articulan convenientemente con el giro didáctico referido.

Finalmente, expondré qué son las virtudes epistémicas, ello nos permitirá entender su papel en la investigación y la producción de conocimiento; sin embargo, como veremos, la *epistemología de virtudes* no está exenta de pugnas internas, de allí que recurriré a la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot Puente para buscar una mediación entre las posturas enfrentadas y conseguir en efecto los procesos formativos buscados, es decir, la educación en virtudes epistémicas para la investigación y producción de conocimiento.

La importancia social del conocimiento, de su estudio, producción y enseñanza

Conocer es comprender la realidad; logro a conseguir por medio de la estrecha y dinámica vinculación entre quien conoce y lo referencial o externo a él. Y es, además, un requisito para el buen y conveniente actuar.

Hoy día ya no podemos seguir preguntándonos si es o no posible el conocimiento. Además de representar circularidad, evoca falta de compromiso con lo existente y con la vida que sostiene. Por ello, tampoco hay cabida para una falta de realismo; claro está, no cualquier realismo, conviene atender el *realismo analógico* (aunque omito su desarrollo por concentrarme en otra de las derivaciones de la hermenéutica analógica, sin contar con que en este libro ya fue considerado en el capítulo segundo).

La pandemia por el virus SARS-COV-2 y su enfermedad el Covid 19, nos exige dar con lo existente y su movimiento, esto es, con su acontecer de una manera más precisa; sobre todo, exige un proceso cognitivo que reconsidere la habitual forma de abordaje epistemológico y metodológico de nuestros referentes de estudio. Urge la formación de renovadas gnoseologías y epistemologías ajenas a pedagogías creadoras –consciente o inconscientemente– de voluntades afines al cientificismo positivista aún presentes en los espacios escolares y, por derivación, en la sociedad en general. Quiero decir que, hoy día resulta una

obligación epistemológica, ética y ecológica conocer nuestro alrededor para actuar convenientemente en su realidad. Estamos obligados a comprenderla, pero no debe ser ya una opción seguir reproduciendo las intenciones “baconianas” de convertirnos, a través del conocimiento científico, en amos y señores de la naturaleza. Por ello es por lo que se requieren de procesos educativos que faculten a las personas para conocer, en el sentido de que la educación tiene por función propiciar que las personas conozcan, que codifiquen la información y le den un uso correcto, esto es, que los contenidos codificados se vuelvan instrumentos de razonamiento capaces de leer y pensar la realidad (Saavedra, 2005, p. 51).

Posicionamientos demasiado idealistas y escépticos han circulado y se han afianzado desde hace ya bastante tiempo en la sociedad y, por derivación, en la academia. Estas características de nuestra época —que también pueden asociarse a la posmodernidad— han diluido a la epistemología, la han relativizado en exceso y, por consiguiente, han mellado las prácticas educativas orientadas a la construcción y fundamentación del conocimiento en general, y del científico en particular; y con ello, la capacidad de los universitarios para comprender sistemáticamente y actuar convenientemente en su campo de estudio, y muy posiblemente en el tiempo social surgido luego de la pandemia del Covid 19.

La formación en investigación: una necesidad

Con una epistemología diluida, relativizada en exceso y con procesos educativos deudores del desarrollo de habilidades para la comprensión del mundo, la formación universitaria termina siendo utilitaria, inmediata y propia del sentido común, que si bien le permiten a los estudiantes familiarizarse con los objetos de su profesión, no le proporcionan una comprensión de ellos y de la realidad en general, manteniéndose así en el mundo de la *pseudoconcreción*, esto es, en el mundo de lo superficial, no de lo esencial; de la práctica fetichizada, no crítica y revolucionaria; de las representaciones comunes producto de la ideología, del mundo de los objetos fijados; es decir, de la creencia de que las condiciones de vida (por ejemplo de desigualdad, violencia e injusticia) son naturales y no resultado de la actividad del ser humano (Karel Kosik, 1967, pp. 16 y 17). Y esto es un problema en cuanto que los estudiantes de Educación Superior están obligados a leer y comprender a profundidad la realidad y a pensar renovadas formas de realización en y para esta *nueva normalidad*.

En este sentido, resulta pertinente que las Instituciones de Educación Superior (IES) revisen y, de ser necesario, modifiquen los programas de estudio y las prácticas educativas orientadas a la producción de conocimiento, específicamente en lo que refiere a la formación de habilidades para la investigación, en el entendido de que esta prácti-

ca representa el proceso por el cual se genera conocimiento; por ello, comprender y actuar sistemática y convenientemente en su campo de estudio (y fuera de él) requiere que los universitarios cuenten con habilidades y/o facultades para la investigación.

La investigación supone poner en práctica conocimientos y habilidades para la producción de nuevos saberes. Los estudiantes de Educación Superior deben contar con ellos y ellas, pues su uso será cada vez más recurrente, demandado y por ello necesario para el buen desempeño escolar, profesional y ciudadano; sobre todo, deben considerar que, además de producir conocimiento, este debe ser *pertinente* al momento histórico (Gómez y Zemelman, 2005, p. VI).

En este sentido, las IES deben desarrollar y potenciar en sus estudiantes habilidades epistémicas para la producción de conocimiento, teniendo presente su veracidad y pertinencia social e histórica.

Entonces, además de contribuir en el desarrollo de habilidades para la investigación y la producción de conocimiento, las IES deben promover en sus estudiantes y maestros la discusión en torno a la relevancia epistemológica del proceso y los productos en relación con las exigencias del momento histórico, situación que posiblemente nos permitiría reformular los modos tradicionales de pensar y abordar los problemas del conocimiento y su relación con la realidad histórico-social (Gómez y Zemelman, 2005, p. V y VI).

Por lo dicho, es importante entender que la *nueva normalidad*, como realidad por estudiar, requiere que el sujeto cognoscente haga una revisión de sus facultades, pues como refieren Gómez y Zemelman (2005), la lectura que hagamos de la realidad está condicionada por el lugar en el que se sitúan el sujeto (sus facultades) y el objeto de conocimiento (la nueva normalidad), por ello, es una cuestión nodal en los procesos de formación en Educación Superior revisar y reflexionar sobre los alcances y límites de las propuestas curriculares en las que se forma a las nuevas generaciones (p. X). Esto significa que, la cualidad y calidad de las comprensiones e intervenciones que hagamos de y en la realidad están condicionadas por la formación recibida, de allí la necesidad de revisar los procesos formativos para la investigación y producción de conocimiento.

El modelo de enseñanza necesario para la investigación y la producción de conocimiento

Enseñar a investigar es instruir a otros a construir conocimiento. Por eso, un estudio sobre las cualidades y calidad del conocimiento, como su veracidad y pertinencia al momento histórico-social, requiere investigar cuáles son las maneras de enseñar a producir conocimiento, qué estrategias didácticas se emplean; sin embargo, no hay una sola manera de enseñar a investigar, esto es, de producir conocimiento, ya que su enseñanza

depende de la forma en la que se conciba qué es el conocimiento; de allí que no se enseña a investigar de la misma forma a un estudiante de filosofía que a uno de periodismo o pedagogía (Sánchez, 2014, pp. 10-12).

Además de la forma de concebir al conocimiento, enseñar a investigar depende de las características de la Institución de Educación Superior, del régimen de investigación que impera y de las cualidades del tutor y/o asesor. Cada uno de estos factores condicionan la enseñanza en investigación. Por poner un ejemplo, es común que, en las IES, especialmente en el nivel de licenciatura, se cuente con un alto número de estudiantes en sus cursos o seminarios de metodología de la investigación, lo cual complica la enseñanza y el aprendizaje de esta actividad; frente a esta realidad, lo que se sugiere es conducir la enseñanza y el aprendizaje por el camino o la *vía artesanal*, esto es, por medio de la comunicación directa y constante en el taller entre el maestro y su aprendiz. Esto significa que aprender a investigar se consigue en compañía de un investigador experimentado; investigar se enseña mostrando cómo se investiga y aprender a investigar se aprende haciendo, es decir, viendo, imitando y repitiendo las actividades productoras de conocimiento científico (Sánchez, 2014, pp. 12-14 y 15).

Estos factores condicionantes de la enseñanza en investigación en las ciencias sociales y humanas contrastan con perspectivas epistémicas que defienden un solo tipo de conocimiento y, por deri-

vación, una sola forma de enseñanza. A decir de Sánchez (2014), son perspectivas que defienden la visión lógico-formal del quehacer científico y una práctica productora de conocimiento aséptica y sin punto de vista; en su lugar, piensa que enseñar a investigar no se consigue con gis y pizarrón, es decir, la enseñanza conceptual es válida pero limitada para enseñar a producir conocimiento científico ya que lo que se hace es enseñar a definir, describir, analizar e incluso a criticar la producción de conocimiento, pero no a generarlo: una cosa es entender qué es investigar, y otra, realizar una investigación; lo que hay, es una marcada distinción entre teoría y práctica. Por ello es por lo que los cursos o seminarios de investigación centrados en la reflexión y en la conceptualización requieren de conjugarse con la parte práctica, esto es, con talleres o tutorías personalizadas en las que haya operaciones efectivas de producción de conocimiento científico (pp. 12-14).

En consecuencia, Sánchez (2014) sugiere implementar una nueva didáctica para la enseñanza de la investigación sustentada en la práctica, dado que investigar es un saber práctico, es *saber hacer algo*, y los saberes prácticos se enseñan y aprenden en la práctica, no así con solo modelos conceptuales y abstractos. Enseñar y aprender a investigar no es tanto un asunto de definiciones y conceptos sino más bien de saberes prácticos, esto es, de estrategias, prácticas, destrezas y habilidades. En general, la formación de investigadores no se improvisa, no es el resultado

de cursos de epistemología, metodología y técnicas de investigación. La visión cortoplacista, comercializadora y de producción en cadena que muchas veces ha condicionado las prácticas educativas no sirve para el cometido aquí pretendido pues el investigador no es un producto ni tampoco se consigue su formación en dos, tres o cuatro seminarios, su formación es de mediano y largo plazo (pp. 14-16) pues son múltiples

los saberes teóricos, los saberes prácticos, las estrategias, las habilidades y destrezas, incluso las mafias que tiene que asimilar y en las que se tiene que capacitar el investigador que se inicia [...] En primer lugar [el tutor] enseña [...] *saberes teóricos*; es decir, teorías y conocimientos “probados” paradigmas de ciencia normal, diría Kuhn, o programas de investigación, según Lakatos. [...] En segundo lugar, el tutor enseña [...] saberes prácticos.

El saber práctico está en el filo de la navaja entre teoría y práctica. El saber-hacer es ciertamente un saber, pero no se queda en el nivel del conocimiento: no es un saber meramente conceptual, sino que es un saber que guía y regula el actuar; inspira la operación [...] el momento operativo del saber no es ajeno al mismo saber [...] sino su misma prolongación [...] Por último, el tutor no sólo enseña [...] saberes teóricos [...] y saberes prácticos [...] sino también debe transmitir el significado y los valores del quehacer científico [...] el por qué, y los paraqués, de carácter ético-político (Sánchez, 2014, pp. 16 y 17).

De la obra de Sánchez (2014), se deduce que la noción de formación propuesta para la enseñanza en investigación es aquella que, al educar por la *vía artesanal* (enseñar mostrando y aprender haciendo) promueve la figura del maestro como modelo formativo para sus aprendices. Este entender de la formación corresponde, de igual modo, con la *hermenéutica analógica*, la cual, es considerada un “planteamiento [que] recupera la idea de paradigma del maestro para el alumno, en lo que corresponde al ícono que se muestra” (Ducoing, 2005, p. 27). Es desde esta noción de formación de donde habrá de desprenderse la propuesta de una *educación en virtudes*.

La filosofía analógica de la educación

Refiere Beuchot (2015a) que, maestros y pedagogos cuentan con una filosofía de la educación que está presente en todo su hacer; es omnipresente. Sin embargo, no siempre se está consciente de ella, por ello, conviene explicitarla para evitar reproducir prácticas educativas inconscientes que pueden ser muchas veces peligrosas (p. 21). Explicitar nuestra filosofía de la educación nos permite orientarnos y posicionarnos en el campo educativo, nos permite reconocer qué estamos haciendo y qué debemos modificar (Beuchot, 2015b, p. 11).

Son posibles tales orientaciones, toma de consciencia y compromisos con la educación, dado que la filosofía de la educación significa

aplicar la filosofía a la pedagogía y de allí a la educación (Beuchot, 2015b, p. 9). Por ejemplo, desde la antropología filosófica es posible identificar la idea de ser humano desde la cual se sustenta nuestro quehacer educativo (Beuchot, 2015a, p. 21); con la ética, es posible reflexionar acerca de qué moral es la que se promueve en la familia, la escuela y la sociedad y de ser necesario modificarla; así también, con la epistemología, es posible dar cuenta de la concepción que tenemos acerca del conocimiento, nos guía en la clarificación de su acontecer y nos permite mejorar la práctica docente (Beuchot, 2015b, p. 9). En general, como puede verse, la filosofía de la educación nos conduce hacia la búsqueda de procesos formativos integrales, propios y de nuestros estudiantes.

La hermenéutica analógica aplicada a la educación, esto es, como filosofía de la educación, nos invita a comprender, a partir de su antropología filosófica, al ser humano como un ser de intencionalidades; por ello, conviene, nos dice Beuchot, educar su intención cognoscitiva y volitiva (sobre esta última, principalmente sus pasiones, emociones y sentimientos); pero, esta tesis adquiere relevancia epistemológica cuando nos percatamos de que no se trata sólo de educar, por una parte en el conocimiento, y por otra, en los sentimientos, sino que, también se trata de considerar el papel de los sentimientos en la construcción del conocimiento, es decir, buscar las proporciones en nuestro quehacer pedagógico.

La hermenéutica analógica nos permite evitar la disputa empirista y racionalista en torno al origen del conocimiento, ya que, por el contrario, resuelve tal riña sabiendo conectar la sensibilidad y la razón (Beuchot, 2014, p. 60) según sus proporciones. De esta forma es como la filosofía de la educación de la hermenéutica analógica, en este caso desde la epistemología, le permite al maestro o pedagogo hacerse consciente del proceso del conocimiento humano y lo faculta para promover un ejercicio educativo que evite la cerrazón de considerar en él sólo el factor racional, esto es, le permite esquivar el camino univocista del positivismo cientificista, pero, también lo libra del camino del escepticismo, de la desmesura, del relativismo excesivo: de la equivocidad según términos hermenéutico analógicos.

La filosofía analógica de la educación trata de buscar las proporciones en los procesos de enseñanza y aprendizaje. Así como es consciente del peso de lo psico-afectivo en la construcción del conocimiento, es consciente de que no sólo hay que buscar la educación teórica o cognoscitiva por una parte y práctica o moral por otra, sino que considera el peso de la moral en la construcción del conocimiento. He aquí la vinculación de la epistemología y de la ética por medio de una filosofía de la educación analógica. El resultado de tal vinculación es la propuesta que considero pertinente para ayudar a sortear las condiciones referidas en el primer momento de mi exposición, es decir, para potenciar la *capacidad de los uni-*

versitarios para comprender sistemáticamente y actuar convenientemente en su campo de estudio y en general, en el tiempo social surgido luego de la pandemia del Covid 19.

Como resultado de vincular a la epistemología con la ética desde una filosofía analógica de la educación, surge una propuesta pedagógica: *educación en virtudes epistémicas*. Nos dice Beuchot (2015a) que, de hecho, una filosofía de la educación actual, esto es, de *frontera*,³ tiene que ser en virtudes (p. 31). Este tipo de educación, como ya adelanté líneas atrás, se acomoda muy bien a la didáctica sugerida para la enseñanza y el aprendizaje en investigación y producción de conocimiento, pues como se dijo, se trata de promover una educación para el saber-hacer, un saber que no se quede en el nivel del conocimiento conceptual sino que guía y regula el actuar, que inspira la operación, pues el momento operativo del saber no es ajeno al mismo saber sino su misma prolongación, y este saber-hacer son las *virtudes epistémicas*, ya que la virtud es “una propiedad disposicional que la persona adquiere y que la capacita

3 El concepto de *frontera* hace referencia a “aquel [conocimiento] surgido de pensar [...] los conocimientos [del] pasado, que fueron fundamento del saber, más se transforman en nuevos significados, al ser tamizados por el devenir histórico, que los hará mayormente aptos para interpretar y actuar sobre la realidad” (Primero & Beuchot, 2015, p. 74). Un desarrollo reciente de este concepto puede consultarse en el capítulo dos del libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, Primero 2020. Esta publicación puede obtenerse sin costo en <https://publicaralsur.com/> El capítulo se denomina “Pensar en el conocimiento de frontera y las nuevas formas de significar”.

para hacer bien una cierta actividad” (Beuchot en Ducoing, 2005, p. 95); en el caso de las virtudes epistémicas, a investigar y producir conocimiento.

La virtud

Nos dice Beuchot que ya en la antigüedad se tenía la idea de que el ser humano es un ser de intencionalidades, es decir, que su actuar responde a la realización de un fin. Es a estas finalidades que, por antonomasia son valiosas, a las que llamamos valores (Beuchot, 2007. p. 61). Los valores son fines valiosos y benéficos para el ser humano, pero son abstractos; por ello, requieren de la virtud para su materialización. La virtud conlleva pasar de lo abstracto a lo concreto, a lo actuado; es el medio para un fin, es la encarnación de los valores (Beuchot, 1999, pp. 12, 13, 41 y 42). En ese sentido, la virtud es un hábito bueno, por ejemplo, la generosidad. Lo que quiero señalar es que, en principio, la virtud se ubica en el ámbito de la ética y de la moral, esto es, de la vida práctica, por ello, de acuerdo con Beuchot (2007), la principal virtud es la *frónesis* o prudencia, virtud que nos ayuda a encontrar el término medio de nuestras acciones (p. 62), es decir, permite el equilibrio; es un término medio entre el defecto y el exceso, vaya, entre los vicios. La virtud de la prudencia es la llave a las demás virtudes, por tanto, nos dice Beuchot que no podemos pensar en tener unas sí y otras no, sino que, al tener una tenemos en algu-

na medida a las otras en potencia (Beuchot, 1999, p. 18).

Ahora bien, si la prudencia es la principal de las virtudes pues nos ayuda a encontrar el término medio de nuestras acciones y es útil para desarrollar más virtudes y evitar los vicios, entonces la prudencia es también una virtud teórica, pues implica un conocimiento respecto a dónde conducir nuestra práctica, por ello, se dice que es una virtud mixta (Beuchot, 2007, p. 63).

Así pues, tenemos que no sólo hay virtudes morales o prácticas sino también teóricas, y son éstas a las que refiero como epistémicas. Ellas se expresan en el intelecto, la ciencia y la sabiduría; y las prácticas, en la templanza, la fortaleza y la justicia (Beuchot, 2007, p. 63).

Las virtudes epistémicas

La propuesta de las virtudes epistémicas ha sido desarrollada por la *epistemología de virtudes*. Al respecto, es Ernesto Sosa quien propone, en su ensayo “La balsa y la pirámide: coherencia *versus* fundamentos en la teoría del conocimiento”, utilizar la noción de virtud intelectual o epistémica como teoría para la justificación de creencias (García, 2013, p. 16).

Sosa asevera que la noción de virtud intelectual o epistémica nos permitiría salir del estancamiento en el que se encuentra la epistemología debido a la pugna entre *fundacionistas* y *coheren-*

tistas respecto a la justificación epistémica (Haddad, 2017, p. 9). La propuesta supone un novedoso intento de resolver disputas de larga data, así como de ampliar los horizontes de la epistemología (Turri, Alfano y Greco, 1999).

Para Sosa, las virtudes intelectuales o epistémicas son “disposiciones, facultades o habilidades cognoscitivas que producen una alta proporción de creencias verdaderas [así entonces] la creencia de un sujeto está justificada cuando se adquiere a través del ejercicio de una o más virtudes intelectuales.” (García, 2013, pp. 16 y 17). Por tanto, las virtudes epistémicas son disposiciones en el agente que le permiten conseguir un bien intelectual, así, una creencia justificada sería una creencia basada en las virtudes epistémicas del agente (Evelio, 2011).

Esta propuesta coloca al agente en el centro del análisis epistemológico, no se sujeta al análisis de la creencia, esto es, no hace epistemología sin el sujeto; más bien, se vuelca sobre las cualidades intelectuales del agente, que son las que le llevarán a una exitosa justificación de creencias. Por ello, desde esta referencia epistemológica se abona en el cometido de desvanecer las fronteras impuestas por el positivismo lógico entre el *contexto de justificación* y el *contexto de descubrimiento*, haciendo posible dejar de considerar al sujeto como *epistemológicamente irrelevante*, en el entendido de que lo importante era el análisis de proposiciones lingüísticas formuladas impersonalmente y evaluadas al margen de los procesos

mediante las cuales eran generadas, es decir, justificadas sin considerar a sus productores, a las circunstancias y modos de producción (contexto de descubrimiento) (Broncano y Pérez, 2009, pp. 11 y 12). Ahora, desde la epistemología de virtudes no se hace epistemología sin el sujeto pues justo trata de analizar la facultades o cualidades con las que cuenta el sujeto para justificar sus creencias y producir conocimiento. Incluso, como veremos, una tendencia de esta epistemología se inclina por estudiar el acontecer al interior de las comunidades científicas, es decir, la moral y las circunstancias en las que se produce conocimiento; insisto, los elementos propios del contexto de descubrimiento.

Estas cualidades intelectuales son las virtudes epistémicas: excelencias cognitivas, facultades o disposiciones que habilitan a los agentes para conocer (Haddad, 2017, p. 10).

Sosa y otros epistemólogos de la virtud tienden a definir a la virtud intelectual como cualquier propiedad estable y fiable que conduzca a la persona a la verdad (Baehr, s. f.).

Virtudes epistémicas fiabilistas y responsabilistas

Son dos los enfoques en torno a la epistemología de virtudes: por una parte, el *fiabilismo*, y por otra, el *responsabilismo*. El primero, propone seguir las convenciones y, por tanto, continuar

siendo una asignatura normativa: que aborde las preguntas estándar, que ofrezca un análisis y definiciones del conocimiento y la justificación, que trate de resolver rompecabezas y problemas (como el problema de Gettier), y que se enfrente a los escépticos. El segundo enfoque, prefiere atender los asuntos de la justificación epistémica en el interior de las comunidades de producción de conocimiento; en particular, se centra en las virtudes y en los vicios intelectuales, en la deliberación, la investigación, la comprensión, la sabiduría, y las dimensiones sociales, éticas y políticas de la cognición (Turri, *et al.*, 1999).

Ernesto Sosa, el principal exponente contemporáneo de la epistemología de virtudes entiende a las virtudes intelectuales o epistémicas en términos fiabilistas (García, 2013, p. 17). Y como podemos percibir, el segundo enfoque dirige su atención hacia el estudio de los componentes éticos y morales en la producción de conocimiento, esto es, recupera la noción práctica y teórica de la virtud referida en el apartado anterior.

El fiabilismo (también conocido como internalista, convencional o de las competencias) entiende a las virtudes epistémicas como facultades naturales, capacidades que deben manifestarse y que están dirigidas a la búsqueda de la verdad, esto, mediante el análisis y justificación de creencias (Gómez Alonso, 2019). Facultades cognitivas estables y fiables como la visión, la introspección y la memoria (Baehr, s. f.). Virtudes fiables y conductoras de verdad en la mayoría de

los casos, responsables del conocimiento, esto es, de la justificación de creencias (Haddad, 2017, p. 11).

El responsabilismo (también referido como externalista, alternativo o del carácter) tiene a Lorraine Code como una importante representante (también a James Montmarquet, Linda Zagzebski y Jonathan Kvanvig). En este enfoque no se entiende a las virtudes epistémicas como facultades cognitivas, sino como rasgos en el carácter de las personas que les permiten afrontar y resolver tareas epistémicas (Haddad, 2017, p. 11). Igual, considera a los agentes y a las comunidades intelectuales fuentes de evaluación epistémica, por lo que presta especial atención a los rasgos constitutivos de su carácter cognitivo (Turri, *et al.*, 1999). Son las virtudes epistémicas rasgos en el carácter del agente; por ejemplo: la atención, la imparcialidad, la apertura de mente, la tenacidad y el coraje intelectual (Baehr, s. f.). Como referí, este enfoque cuenta con una fuerte carga ética, moral y hasta política en lo que respecta a la producción de conocimiento.

El responsabilismo rechaza la explicación fiabilista de Ernesto Sosa sobre las virtudes intelectuales o epistémicas, pues considera que no se le pone la suficiente atención al sujeto epistémico como alguien activo en la producción de creencias, por ello, centra su noción de virtud intelectual en la responsabilidad epistémica del sujeto; desde tal referencia es posible entender el papel activo que tiene el sujeto cognoscente, así como la educación de la

cual es sujeto para desarrollar un carácter intelectualmente virtuoso (García, 2013, pp. 18 y 19).

Lorraine Code, Jame Montmarquet, Jonathan Kvanvig y Linda Zagzebski sostienen que

el enfoque de Sosa, aunque prometedor, no fue lo suficientemente lejos en la identificación del papel central de las virtudes, como la responsabilidad o la conciencia, las bases sociales y de desarrollo de las virtudes, o las relaciones importantes entre las virtudes intelectuales y éticas. Otros enfoques intentan combinar características del enfoque inicial de Sosa y estas alternativas (Turri, *et al.*, 1999).

El responsabilismo apunta la naturaleza ética de las virtudes, por eso las virtudes epistémicas son equivalentes a las virtudes morales (Haddad, 2017, p. 11). De este modo, podemos verlas expresadas en el carácter y motivaciones de la investigación o del buen pensar, por ejemplo: en la humildad, la tolerancia, la ecuanimidad, la perseverancia, la apertura de mente y el amor a la verdad; virtudes que pueden apropiarse y potenciarse mediante la educación y el hábito (Gómez Alonso, 2019).

Educación analógica en virtudes epistémicas:
su enseñanza y aprendizaje

En este apartado, presento a la *educación en vir-*

tudes epistémicas desde los marcos referenciales de la filosofía analógica de la educación. Ello, además de permitirme fundamentar a este tipo de educación como una herramienta o medio para la formación en la investigación y la producción de conocimiento, me permitirá intuir una posible solución a la disputa entre fiabilistas y responsabilistas, esto es, me permitirá presentar cómo es que ambos enfoques se complementan a favor de una educación analógica, integral; en este caso, moral e intelectual.

La educación en virtudes significa promover virtudes en el sujeto a partir de él mismo (Ducoing, 2005, p. 27). En esta vertiente filosófica de la educación, la idea de educación significa formar virtudes, esto es, hábitos que cualifican a la persona en su misma estructura ontológica, intención posible dado que tales virtudes se hallan en potencia (Beuchot en Ducoing, 2005, p. 96).

Una educación analógica en virtudes epistémicas nos permitiría, desde el fiabilismo, enseñar las facultades necesarias para mejorar nuestro conocimiento de la realidad, y junto con el responsabilismo hacerlo, como refiere Haddad (2017), de buen modo: con meticulosidad, sobriedad y compromiso (p. 10).

Ahora bien ¿es posible enseñar las virtudes? Desde los tiempos de Sócrates se pensaba que la virtud no podía enseñarse, sólo aprenderse (Beuchot, 1999, p. 11), es decir, sólo puede mostrarse a través de la conducta y el aprendiz debe detectarla en su maestro e incorporarla en su

interior (Ducoing, 2005, p. 96). A principios del siglo XX persistía esa interpretación, sin embargo, cuando Wittgenstein en el *Tractatus* refirió que un modelo o paradigma no puede decirse, sino sólo mostrarse, significó que, si bien el maestro no puede enseñar la virtud a través de la cátedra, del decir, sí podrá enseñarla por medio del ejemplo, convirtiéndose así el maestro en un ejemplo o modelo formativo de la virtud, enseñanza que requiere del maestro ser consciente del ejemplo que da de sí a sus estudiantes. Así entonces, para que se dé la educación en virtudes, además de la enseñanza modélica o ejemplar consciente, se requiere de un estudiante atento que sepa qué cosas imitar y qué evitar de su maestro (Beuchot, 2007, p. 64).

Sin embargo, por su pensamiento analógico, Beuchot (2007) plantea que algo también se podrá *decir* en la formación de virtudes. De este modo, por medio de la analogía hay que hacer un esfuerzo por mediar entre el decir y el mostrar (p. 65), para conseguirlo, hay que entender que el papel del maestro en la enseñanza de virtudes consiste en acompañar al aprendiz y dialogar con él (Beuchot, 1999, p. 14), es decir, hay tiempos para operar como modelo y tiempos para darle cátedra al aprendiz.

Con la analogía se busca mediar entre el decir y el mostrar en la enseñanza de virtudes epistémicas, y hay que entender que, por *mediar* se refiere a darle proporción a los distintos momentos del acto educativo, esto es, decir o mostrar

según la virtud que se quiera educir, pues como refiere Beuchot (1999), las virtudes se distinguen respecto a cómo son enseñadas y aprendidas, por ejemplo, las morales o prácticas con base en el ejemplo, esto es, en la dirección del comportamiento, y las epistémicas o intelectuales por medio de la enseñanza que dice (p. 19). Así, debemos recordar que las virtudes resposabilistas son las que se asocian explícitamente con las virtudes morales o prácticas, por lo que en ellas operará mejor una enseñanza ejemplar, y en las fiabilistas la cátedra.

Así pues, el maestro, para enseñar una ciencia al alumno, forma en él el hábito o virtud de extraer conclusiones pertenecientes a esa ciencia. Por así decir, comienza conduciéndolo a la comprensión de los principios fundamentales de esa disciplina, y le va enseñando a deducir, a partir de ellos, conclusiones dentro de esa ciencia, a obtener las correspondientes demostraciones, a seguir con hábito seguro las reglas pertinentes. No solamente le informa, sino que forma en él un hábito-cualidad (el cual es la virtud) de operar con lo que de acuerdo en ese saber se hace, siguiendo las reglas que le son propias (Beuchot, 1999, p. 20).

Por tanto, habrá que decirle al alumno cómo se investiga, cómo se produce el conocimiento, cómo se le justifica y fundamenta, cuál es el carácter necesario para la labor epistemológica, pero también habrá que mostrárselo en la práctica; y estos compromisos y responsabilidad moral y cognitiva en la enseñanza de la investigación y la produc-

ción de conocimiento en la Educación Superior, son especialmente relevantes en la época de la *nueva normalidad*.

Por su parte, para que el aprendiz desarrolle una virtud requiere de la continua repetición del hábito, aunque, no es suficiente la cantidad, también se debe reflexionar sobre esa virtud para grabarla en su interior (Beuchot, 2007, p. 62). La virtud, hábito a repetir y reflexionar, se aprende cuando es captada por el aprendiz en los actos y en los dichos de su maestro o modelo formativo, esto es, a través de un modelo formativo analógico.

Sin embargo, considero que una filosofía analógica de la educación nos permite ir más allá de sólo darle su lugar a las virtudes fiabilistas en la cátedra y a las responsabilistas en el modelo de conducta del maestro, la analogía puede hacer nos dar cuenta de que los extremos se tocan, ya que, por ejemplo, así como en ocasiones ver en nuestro maestro virtudes nos impulsará a buscarlas en nosotros, así también habrá ocasiones en que tales virtudes no alcancen a ser percibidas o comprendidas por el aprendiz, por ejemplo: la tenacidad, la humildad intelectual o la apertura de mente, en esos casos, el maestro deberá dar cátedra, una explicación que apoye al aprendiz a encontrar el significado y el sentido de las conductas que observa; de igual modo, en ocasiones no bastará con la cátedra para hacer entender al estudiante la importancia de la observación o la memoria en la creación y justificación de sus creencias, en esos casos el maestro deberá modelar

esas virtudes en sus aprendices y así conseguir que sean percibidas y significadas por ellos.

Pienso que esta comprensión es ejemplo más profundo de lo que significa educar en virtudes desde una filosofía analógica de la educación y eso nos conduce a pacificar las posturas encontradas entre uno y otro enfoque de la epistemología de virtudes, y así, más que una confrontación, son un complemento.

Conclusión

Una educación analógica, debe informar y formar, decir y mostrar, dar cátedra y dar ejemplo, dialogar y acompañar al estudiante, esto, con la finalidad no de imponer o inventar habilidades intelectuales que le sean ajenas, sino de educir de él las virtudes que en potencia puede desarrollar, es decir, se trata, como refiere Beuchot (1999), de entender a la educación como *educción*, esto es, como el acto de educir las virtudes, no de implantarlas ni de imponerlas. Por ello, el papel del maestro es suscitar, acrecentar y actualizar las virtudes en el estudiante mediante el diálogo y acompañamiento (p. 14).

Lo expuesto representa una serie de tesis que vinculan una pequeña parte de la obra de Mauricio Beuchot Puente y las *teorías contemporáneas de la justificación epistémica*. He presentado tal vinculación como una forma de fundamentar la viabilidad de un proyecto educativo en

Educación Superior capaz de impulsar la enseñanza y el aprendizaje de la investigación y la producción de conocimiento, un enfoque educativo sustentado en las virtudes epistémicas. Además de que, tal ejercicio me ha permitido esbozar una posible forma de dirimir conflictos al interior de la epistemología de virtudes.

Pero he de resaltar que esta pequeña contribución, a propósito de la obra de Mauricio Beuchot, termina por ser un golpe de consciencia para aquellos que tenemos la oportunidad de conocer al hombre y a su obra, pues su *hermenéutica del sí* recorre cada una de las tesis de su sistema filosófico, por tanto, escribir algo al respecto de la hermenéutica analógica termina por echar a andar procesos de *deconstrucción* a quien así lo hace, esto es, promueve procesos de reeducación, que se traduce en un despertar de la consciencia, tan necesaria para el tiempo social durante y después de la pandemia. Y sobre este contexto, puede revisarse el “Anexo 1” del libro *La educación de la ética en México* (Primero, coordinador, 2021).

Referencias

- BAEHR, J. (s. f.). “Virtue epistemology”. En *Internet Encyclopedia of philosophy*. Recuperado de : <https://iep.utm.edu/virtueep/>
- BEUCHOT PUENTE, M. (1999). “La formación de virtudes como paradigma analógico de la educa-

- ción”. En S. Arriarán, y M. H. Beuchot Puente (Eds.), *Virtudes, valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal* (pp. 11-45). México: UPN
- BEUCHOT PUENTE, M. H. (2007). *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*. San Luis Potosí México: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- BEUCHOT PUENTE, M. (2014). “Problemas principales de una epistemología hermenéutico-analógica”. En M. H. Beuchot Puente y J. L. Jerez, *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología* (pp. 53-72). Argentina: Círculo Hermenéutico.
- BEUCHOT PUENTE, M. (2015a). “La filosofía de la educación desde una hermenéutica analógico-icónica”. En I. E. Ramírez Hernández (Comp.), *Voces de la filosofía de la educación* (pp. 21-36). México: CLACSO
- BEUCHOT PUENTE, M. (2015b). “Presentación”. En L. E. Primero Rivas y M. H. Beuchot Puente, *La filosofía de la educación en clave postcolonial* (pp. 9-12). Argentina: Círculo Hermenéutico.
- BRONCANO, F. y PÉREZ RANSANZ, A. R. (2009). “Tras el sujeto a modo de introducción”. En F. Broncano y A. R. Pérez Ransanz (Cords.), *La ciencia y sus sujetos ¿Quiénes hacen la ciencia en el siglo XXI?* (pp. 11-17). México UNAM y Siglo XXI.
- DUCOING WATTY, P. (Coord.). (2005). *Colección: La Investigación Educativa en México 1992-2002. Volumen 8: Sujetos, actores y procesos de formación*. México: COMIE. Recuperado de:

http://www.comie.org.mx/doc/portal/publicaciones/ec2002/ec2002_v08_t1.pdf

- EVELIO. (2011). “Sobre las virtudes epistémicas”. En *El giro cognitivo*. Recuperado de: <https://girocognitivo.wordpress.com/2011/07/29/sobre-las-virtudes-epistemicas/>
- GARCÍA, C. L. (2013). “Introducción general”. En C. L. García, A. Eraña y P. King Dávalos (Comps.), *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica. Volumen I Teoría de la justificación en la epistemología analítica* (pp. 5-21). México: UNAM.
- GÓMEZ ALONSO, M. (2019). “Epistemología de virtudes”. En *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica*. Recuperado de: <http://www.sefaweb.es/epistemologia-de-virtudes/>
- GÓMEZ SOLLANO, M. y Zemelman, H. (2005). *Discurso pedagógico. Horizonte epistémico de la formación docente*. México: Editorial Pax.
- HADDAD, P. (2017). “Epistemología de virtudes robusta: sobre los límites y las posibilidades de su aplicación a la prueba de los hechos en el derecho”. En *Crítica, revista hispanoamericana de filosofía*. Vol. 49(145), pp. 5-26.
- KOSIK, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México: Editorial Grijalbo.
- PRIMERO, L. E (2020) *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano, Publicar al Sur, México*.
- PRIMERO, L. E, coordinador (2021) *La educación de la ética en México, Publicar al Sur, México*. Este

- volumen se obtiene gratuitamente en <https://publicaralsur.com/>
- SAAVEDRA, M. (2005). “Exigencias epistemológicas y discurso pedagógico en la formación de docentes para la educación básica”. En M. Gómez Sollano y H. Zemelman (Eds.), *Discurso pedagógico. Horizonte epistémico de la formación docente* (pp. 33-60). México: Editorial Pax.
- SÁNCHEZ PUENTES, R. (2014). *Enseñar a investigar. Una didáctica nueva de la investigación en ciencias sociales y humanas*. México: IISUE.
- TURRI JOHN., ALFANO MARK., y GRECO JOHN. (1999). “Virtue Epistemology”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition). Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>

Capítulo 5: La analogía y sus metáforas: hacia una praxis utópica

María Rosa Palazón Mayoral¹

Hablaré de mitos, relatos hechos de símbolos y metáforas, de la desmitificación o avanza al tema de la Filosofía y la Literatura, especialmente con el asunto de los cuentos maravillosos, herederos directos de ancestrales mitos, cuya antigüedad la revela la fórmula ritual con que se inician: *hace mucho, mucho tiempo, cuando los animales hablaban y los hombres callaban*; en tiempos de Maricastaña o del Rey que Rabió... En ellos, mediante una trama o diégesis, las criaturas recobradas se aproximan a un acervo de conocimientos ancestrales y argumentaciones que, bajo una orientación inteligente, pueden descubrir.

Como de Filosofía aplicada se trata, ningún relato literario es ajeno a la ética y, desde el siglo pasado, numerosos artistas han manifestado su temor por los usos perversos de la técnica y la ciencia, denunciando posibles empleos indebidos de los instrumentos que maneja la dominación frente a la indiferencia de los miembros del capitalismo neoliberal hoy imperante. Estamos bajo el

¹ Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

ojo del Big Brother fabricado por Orwell en 1984. Los mundos de pesadilla en que nos desarrollamos los retrata la *Naranja mecánica* de Kubrick. Pensamos aterrados en el vaticinio de *Un mundo feliz* de Huxley: nuestro destino podría ser decidido desde la probeta en la cual fuéramos diseñados. No hemos llegado a ese extremo, pero algunas mujeres ricas se diseñan mediante cirugías para ser clones de anoréxicas estrellas de la pantalla, actúan como los robots de que habló K. Capek en *R.U.R.* Hay quienes se comportan como los clones fabricados para ser esclavos que presenta la película *Blade Runner*. No deja de inquietarnos que en el futuro los nacidos de la cópula sean discriminados, según la cinta *Gattaca*. Las protestas contra el culto a la maquinización la recogen *Crash*, y *La masacre de Columbine*, es un panfleto extraordinario sobre violencia desatada y sin frenos de los “bendecidos por Dios”.

Temerosa y desde una posición modesta, también me lanzo yo al ruedo con la palabra como si fuera espada en ristre, convencida de que, al interpretar el mundo, la Filosofía práctica emprende el ataque contra el dominio.

El mito y el símbolo

Mythos es un sistema simbólico y metafórico generalmente anónimo, desarrollado en forma de relato, cuyos personajes llevan a cabo aventuras instructivas en secuencia. El símbolo consta de

una parte física o perceptible, creída en su carácter cósmico, y de algo oculto o significado no dado. Es un juego de mostrar y de ocultar; tiene la estructura de ausencia y presencia: el Cielo visible condensa las ideas de alto, elevado, inmenso, poderoso, sabio e inmutable (Ricœur, 1960, pp. 174-175). Con tales elementos, los mitos reabsorben lo real en un irreal figurado: son un estado de “alumbramiento” y de sugerencias cuya comprensión queda corta al explicarse porque representa una notable exploración ontológica. En *La actualidad de lo bello*, Gadamer rescata la etimología de “símbolo” como tablilla del recuerdo, *tessera hospitalis*, que el anfitrión rompía en dos, conservando una mitad para sí y entregando la otra a su huésped, porque si éste regresaba, juntando los pedazos, se diera el reconocimiento.

Antes de revisar la desmitificación, quiero ejemplificar su presencia aquí y ahora, en su forma evolucionada (los más desarrollados recogen la simbología más arcaica) (Ricœur, 1960, p. 307): de la mancha como estigma –*catarós*– surgió la catarsis (evacuación, purga de humores y la purificación ritual). Isaías (5, 6-7) se compadece de tener labios impuros hasta que, mediante un ritual de magia de contacto, un ángel borra la mancha con una brasa del altar. El simbolismo de un poder que infecta y contamina se relacionó con el término griego *anatema* que, al traducirse en *peccatum*, acabó en el concepto de pecado o de camino torcido. ¿Y quién no se siente manchado porque tiene algo físico como una mancha y algo

espiritual torcido? Por lo tanto, el simbolismo mítico atrapa nuestra atención porque la arqueología de lo individual se desborda en los símbolos de las culturas. Merced a este enfoque contemporáneo el mito ha renacido como un rico fondo repleto de revelaciones existenciales: el drama de Edipo, por ejemplo, aún es vigente porque repercute en nuestra vida (Ricœur, 1960, p. 319).

Desmitificación

Marcel Detienne escribe que intuitivamente enfocamos la mitología como lugar de la interpretación o donde el discurso interpretativo se basa (Detienne, 1981, p. 11). No siempre fue así. Platón y Aristóteles la emprendieron contra Homero como fundador de una *paideia* escrita, o liberada del olvido cultural, y como autor de la enciclopedia de un falso saber colectivo que, en forma de relato, había sido transmitido de boca a oído, memorizándose sus falacias gracias a sus formas rítmicas y demás argucias retóricas bellas que entregan mensajes escandalosos, como el de Zeus –cielo luminoso según las etimologías– metamorfoseado en toro para raptar a Europa.

La primera desmitificación abrió la puerta a que se pensara en los símbolos y metáforas como algo enojoso, irracional, extravagante, salvaje, alejado del lenguaje de la razón. Los más condescendientes aún los dejan en un pasatiempo fantástico que cubre necesidades afectivas, encerrán-

dolos en el propio dicente, es decir, quitándoles sentidos y referencias. También se cuestionó el *illo tempore* y el espacio mítico o presente que no pasa: el acto inactivo o inaugural se reitera siempre en los ritos. Si el tiempo es vacío y es menester rellenarlo, la Navidad, por ejemplo, no es un suceso en la diacronía: hace 2021 años que nace el Niño Dios; gran evento que no ocurre en el tiempo, sino que es el tiempo lleno de la Navidad.

La negación radical de los mitos y su retórica se puso en *epojé* cuando se descubrió su asombrosa conformidad en el mundo, y que su lenguaje popular muestra la creatividad y las huellas del pasado que, de alguna manera, perduran quizá en formulaciones novedosas que los abarcan porque son el piso donde transitan. Son también un heraldo que marcha del habla a la creencia, un legado de los doctores de la memoria.

Un proceso lento y balbuciente dio lugar a que se negaran tales relatos, antes considerados materia de dogma. La desmitificación fue irreversible. Nuestro horizonte no coincide con la ingenuidad de los mito-poetas, pero aún la necesitamos para someterla a la crítica.

La Historia contra el mito

La Historia se escindió de su madre, acudiendo a una adecuación, hasta donde esto es posible, entre la trama y lo acontecido, a una correspondencia entre lo dicho y los fenómenos archivados

en testimonios, o en una realidad con improntas reveladoras del ayer en cuestión. El principio de realidad histórico se aproximó a los criterios verificadores de la ciencia y de la comprensión habitual, fortaleciendo el paradigma del relato empírico verdadero, a saber, el que respeta la verdad como coherencia y correspondencia o adecuación: los comprobables hechos que narra la Historia ocurrieron en un espacio-tiempo que se señalan en un mapa y en un calendario. Elabora la representación de un proceso en su “lugartenencia”, cuando fue depósito de cambios sociales. El primer testimonio que distingue Historia y poesía, en este caso la tragedia, es el § 1 de la *Poética* de Aristóteles:

El historiador y el poeta no se diferencian entre sí porque el uno hable en prosa y el otro en verso, puesto que podrían ponerse en verso las obras de Heródoto y no serían por esto menos Historia de lo que son, sino que difieren por el hecho de que uno narra lo sucedido y el otro lo que pudo suceder. Por lo cual la poesía es más filosófica y elevada que la Historia, pues la poesía refiere más bien lo universal. La Historia, en cambio lo particular. Lo universal consiste en que a determinado tipo de hombres corresponde decir y obrar determinada clase de cosas según lo verosímil y lo necesario. A ello aspira la poesía, aunque imponga nombres personales. Lo particular, en cambio, consiste en decir, por ejemplo, lo que obró Alcibíades y qué cosa padeció (Aristóteles, *Poética* § 1, pp. 60-61).

La *Story* verdadera ofrece una secuencia explicativa de acontecimientos ligados causalmente, finitos, conclusos, pero no disueltos en tanto aún muestran sus efectos.

Del mito a la Historia y después a la Literatura

La hipótesis más atinada sostiene que la Literatura nació como tal después de la Historia, porque, si usa ficciones, no reclama, como el mito, la fe: los personajes nombrados y las situaciones que narra son inventados, en principio. En oposición, el ritual que acompañó el discurso mítico suponía la creencia en una diosa del fuego mundana que hoy, convertida en Literatura, llamamos Cenicienta, o creer en la existencia de Adán y Eva.

Cuánto aprendemos de las maneras de estar en el mundo mediante las ejemplificaciones míticas y literarias, aunque nadie irá a un archivo a buscar si existieron los hermanos Karamazov, por ejemplo, ni buscará evidencias sobre la vida de Adán y Eva. Si la diégesis enraíza la acción en unos sujetos con nombre propio, también predica lo universal: neutralizando la existencia de personajes y situaciones particulares, penetra en lo genérico: las Letras se hallan a medio camino entre las clasificaciones sociales y los rasgos únicos: denota la realidad por ejemplificación.

Se pregunta Paul Ricoeur: ¿de qué hablaríamos si no del mundo? (Ricoeur, 1999, pp. 62-63). Lo verosímil de la tragedia, e incluso lo simbólico y metafórico de los cuentos, no son ajenos a la realidad extratextual: haber exagerado su autonomía impidió advertir que ofrecen una referencia desdoblada. Esta complejión de no verdad se entenderá a condición de que se suspenda su referencia como discurso descriptivo, porque dice inventando y así descubre mediante su complejidad expresiva; su *Story* invita no sólo a conocer una manera de estar en una realidad, sino a reconocerse en ésta. En otras palabras, la narración ficticia plantea una referencia distinta: no ausente, sí mediada por otra promesa. Carece del dato particular al menos hipotéticamente comprobable, y esto porque crea su referencia indirecta y hasta depurada de datos que le son intrascendentes.

Asimismo, la Literatura puede simbolizar hechos de la naturaleza y “brasas” culturales: la princesa de pelo amarillo que lleva en la mano una bola dorada simboliza el sol, lo seco; mientras que la acuosa rana es el pozo. El cuento enseña la necesidad de unir este elemento con el sol: al casarlos aprendemos los factores básicos para que ocurra la vida de la flora y la fauna.

El niño es capaz de encontrar estos significados si el mentor es capaz de que escuche y esté dispuesto a conceder valor a la opinión ajena, a respetar la aptitud de la criatura, haciéndose cargo de que sabe más de lo que imagina saber. El secreto es que el profesor enseñe jugando, esto

es, dentro de reglas que propician también la inventiva.

Del mito a la Filosofía

La risa burlona contra el mito se desdibuja porque aún utilizamos como “cronosofía” el nacimiento de Jesucristo, lo cual indica que la desmitificación es algo relativo, aunque sin marcha atrás: sólo cuando pensamos aquello que ya ha sido pensado, serviremos a lo que todavía está por pensar. Cada horizonte o panorama histórico tiene una *enérgeia* performativa que da cuenta de la potencialidad aún no rescatada del otro y lo otro. La Filosofía salva su honradez aclarando sus presupuestos: reelabora su comprensión de los mitos como apuesta, e intenta ganar la apuesta reelaborándola como reflexión que atañe al pensamiento moderno. Es decir que rememora significaciones y articula el pensamiento simbólico en el crítico pensamiento filosófico (Ricœur, 1960, p. 491), y, de esta manera, aprovecha sus luces: donde hay lenguaje ha de haber un hermeneuta que organice aquello que parece incoherente en algo comprensible.

Los actos del habla (*speech acts*) portan una comunicabilidad que exige una interpretación pertinente, aunque no sea la única ni haya una canónica. Existen modos de decodificación y contextualizaciones filológicas que facilitan entenderse en lo que Gadamer llamó *la cosa del texto*:

en llegando a un acuerdo lingüístico, es factible captar lo que dice. Eso mismo hizo Tales de Mileto cuando retomó el mito de Océano y Tetis; pero, a diferencia del historiador y el literato, se alejó del relato mítico al comprender que sugiere, por ejemplo, que todos los cuerpos contienen agua, que ésta tiene un ciclo y que es origen de la vida. Nos legó su desmitificación argumentándola en un discurso, que después se llamó *logos*; entonces se estableció el nacimiento balbuciente de la Filosofía. En suma, la desmitificación separó el *Mythos* de un razonamiento orientado a su núcleo significativo (Ricoeur, 1960, p. 177) y a un discurso reflexivo.

La metáfora en las Letras y en la Filosofía

Puede haber un estado no estrictamente mítico, pero, como demuestran las etimologías, no hay uno solo no metafórico (Ricoeur, 1980, pp. 340-341), porque tal figura retórica está en la base de cualquier lengua. Una metáfora es un epífora o traslación y una diáfora, construcción que innova y cambia ideas: mediante el procedimiento de asemejar y guardar las diferencias categoriza y cualifica lo desconocido. Su valor heurístico más que nombrar predica un cambio de ideas mediante una economía del discurso (¿hay una forma más simple de explicar una teoría obtusa que diciendo, por ejemplo, que la inflación devora los salarios?). Como la Literatura, la metáfo-

ra ejerce una tensión entre la aparente impertinencia literal y el sentido figurado: “lo que crea, lo descubre; y lo que descubre, lo inventa” (Ricœur, 1980, p. 322). Mientras el poeta estiliza mediante las metáforas, el filósofo, según Ricœur, amplía y renueva: rejuveneciendo metáforas antiguas, las actualiza. El problema es que la Filosofía se llene de palabras vacías: tiene que alejarse de abstracciones ontologizantes que nada explican de las experiencias que han ocurrido y ocurren. Al arraigarse en la Tierra, el filósofo abre el sendero a la *praxis* que permite intentar la transformación del mundo. Sospechando de las artimañas del dominio, analizando críticamente los hechos, quizá consiga no ser náufrago en un mar proceloso, sino un marino que enfoca la proa hacia un destino, a sabiendas de que difícilmente lo alcanzará.

Interpretaciones pertinentes

Pensar bien es un recorrido cuyo final es la experiencia hermenéutica; parte de preguntas e hipótesis interpretativas que se someten a discusión con el texto mismo: cuantas más partes de la oferta escrita ratifiquen nuestra hipótesis inicialmente temeraria, más firme es (San Agustín *Doctrina cristiana*, citada por Eco). La hermenéutica parte de la pregunta; la verdadera es la abierta a la respuesta “así o de otro modo” (Gadamer 1977, I, p. 439).

Una falacia reiterada es que la ganancia de interpretación o apertura literaria dice tanto que es igual a nada. Empero la opacidad no excluye las interpretaciones sustentables; opacidad no es sinónimo de polisemia ni de sinonimia: no usa varios nombres para un sentido. El texto literario es un lenguaje cribado, purificado que puede alcanzar un alto grado de densidad sin que medie la diseminación: no es unívoco ni equívoco, sino que admite varias interpretaciones válidas, o apertura hermenéutica que, paradójicamente, navega contra la imprecisión.

El contrario de esta actitud es el monologismo; en su extremo, éste niega la existencia de conciencias equitativas capaces de respuesta: el otro es objeto de la conciencia y no otra conciencia equitativa con iguales derechos (Lacan llamó “forclusión” a este fenómeno). Dicho simbólicamente es la Eva o varona que repite como eco las observaciones de Adán (y lo traiciona para obtener un poder sesgado y falta de compañerismo): “toda perversión es un otroicidio, por tanto, un asesinato de posibles” (Deleuze, 1989, p. 318).

Son perversas las arrogancias clasistas, que desprecian las actividades manuales, la grandeza de las manos liberadas, para retribuir las con salarios de miseria; la sexista, que hace de la mujer el esclavo multifuncional; la racista, que observamos renacer en estas circunstancias de migraciones forzadas por el hambre, y la intelectual, de quienes se ostentan como el sabelotodo porque han cultivado su espíritu por encima de los hom-

bres comunes. El perverso disuelve lo diferente para sumirlo en un patrón estereotipado: rasa la realidad con la medida de sus intereses; niega la singularidad a favor de una identidad universal donde queda oculta la multiplicidad de los hombres, de su *ethos*; opera como impositivo ordenador del universo. El dialogante o conversador, en cambio, se deja decir, y pasa del creía esto y actuaba consecuentemente, al para sí: me he enriquecido con aquello que no había pensado y afecta los modos de comportarme.

Las telarañas del tiempo

La distancia entre lo dicho no sólo es un genitivo —el discurso de o sobre— sino un partitivo —el discurso es mudo si nadie lo comprende o lee—, y esto supone variantes. Como el tiempo resulta humano cuando es expresado narrativamente, a la pregunta *quién eres* o *qué es una tradición* respondemos contando una historia, y tal diégesis o trama va entendiéndose desde un ahora que interpreta las cosas en una dirección que no tiene por qué estar exactamente en la misma orientación de sentidos que dio el emisor del texto o discurso. La conciencia hermenéutica ha de respetar la alteridad de la oferta —“ser para el texto” (Gadamer, 1977, I, p. 669)—; pero esto no supone neutralidad o cancelarse, sino la incorporación de opiniones propias y actualizaciones (Gadamer, 1977, I, p. 420). Nunca la respuesta agota la apelación, sino

que depende de ella: como las preguntas sustentables no son unidireccionales, las respuestas del texto adquieren nuevos giros. El texto denso, o que no se limita a ser una fórmula o una clasificación taxonómica, permanece, pues, como un diálogo sin final, actualizable para quien sepa y pueda comprenderlo y adaptarlo: tiene un excedente de sentido gracias a que los intérpretes le insuflan vida.

Filosofía y utopía

El tiempo vivencial

La historia se sucede mediante su permanente dilatación utópica que posa su mirada en la amplitud del futuro. Ricœur informa que Heidegger habló de tres tiempos: la intratemporalidad, o ubicación de los acontecimientos en línea sucesiva o representación del tiempo público, medible, espacializado según los movimientos de los astros; la historicidad o condicionamiento del pasado en el presente, y la temporalidad profunda o unidad del pasado con el presente y el futuro, tiempos vinculados por medio de la preocupación por las cosas mundanas entre las cuales estamos arrojados. Los proyectos del ahora existencial son inseparables de la expectativa y la retención del pasado (Ricœur, 1999, p. 188). San Agustín descubrió la *distentio animi* (*Confesiones*, libro XI) en la mezcla del presente del pasado que ha dejado de ser, del

presente del presente que pasa continuamente, y del presente del futuro: desde el recuerdo se pasa al ahora desde el cual se anticipa el mañana.

La ética literaria y filosófica remite al tiempo “vivencial” con sus utopías, o presente del futuro, cuyo planteamiento no deberá ser tan reiterativo que las acciones que motive puedan derroscarse con relativa facilidad, sino una propuesta que facilite que unos agentes modifiquen en algo la realidad injusta propiciada por lo que Kant llamó sociabilidad insociable. La Filosofía práctica habrá de revelar una función de síntesis y un intento de previsión, según la interpretación que hace Sánchez Vázquez de la tesis I de Feuerbach; su utilidad estriba en que penetre en las injusticias vigentes, su perspectiva se generalice y enriquezca la ruta comunitarista.

La praxis revolucionaria enfrenta resistencias que impiden su realización y recta continuidad; por ende, sufre cambios: es episódica. Su intención de alcanzar efectos justos conlleva que la realidad no duplique el modelo ideado. Los resultados de la praxis son impredecibles porque los individuos no tienen bajo su poder el futuro: la praxis idealizada ha degenerado en tiranías. Existen las ideologías a corto, mediano y largo plazo. En el último caso, se brincan la expectativa, la memoria y las iniciativas para hacer descender a la Tierra el igualitario y sin fracturas reino de Dios. Ricœur acusa a esta mentalidad de no reflexionar sobre el carácter práctico y político de la realidad: da un salto a otro lugar, desatando prédicas locas y

eventualmente sanguinarias: la imaginación se desarrolla en esquemas tan irreales y restrictivos que desprecian la lógica de la verdadera acción utópica, sus pasos reales. Mientras que la patología de las ideologías continúa Ricœur, es su disimulo y su orientación engañosa hacia la dominación, la patología de la utopía desvanece lo real en beneficio de esquemas perfeccionistas irrealizables. A mi juicio, sólo los tiranos prometen un estado ideal e inmutable; su mentira es burda porque un mundo perfecto carecería de vida, es decir, de metas futuristas. La persistencia de las nobles ideas igualitarias sublimadas ha dotado de armas para ir mejorando la sociabilidad, es motor de la historia siempre que no caiga en manos del dominio. En suma, hemos de aprender a morir viviendo el presente y planeando el futuro, cuidándonos, paralelamente, de la maldad que, disfrazada de bondadosa y sociable, se apropia de los ideales más nobles hasta destruirlos, y es capaz de ofrecernos la perfección o vida que ha dejado de ser vida porque nunca se realizará en los terrenos de la experiencia histórica.

Como no estamos rebelados a todo ni aceptamos todo lo existente, en el imaginario social la ideología utópica cumple con funciones integradoras y subversivas: por su mediación reemplazamos la presencia o ausencia de una cosa mediante ficciones: “siempre tenemos necesidad de la utopía en su función [...] de impugnación y proyección” (Ricœur, 2001, p. 360). Soñamos con otro tiempo y lugar porque hemos interpretado nove-

dosamente las tradiciones de que procedemos, contemplándonos a partir de ningún tiempo y lugar (Ricœur, 2001, p. 360).

Al utopista sólo lo mueve la esperanza de que llegue lo deseable; manteniendo las distancias entre esperanza y tradición, abre el campo de lo posible, un horizonte de expectativas, signo de vitalidad. No, “no se puede vivir sin metas, sueños, ilusiones, ideales [...] sin utopía” (Sánchez Vázquez 2003, pp. 543-544). Luego, ni hay fin de la utopía ni de la historia (Sánchez Vázquez, 2003, p. 535). Como “haz y envés del mismo paño” (Sánchez Vázquez, 1980, p. 305) la praxis-teórica vuelve la mirada a realidades opresivas desde una perspectiva futurista ética, esto es, desde la acción y el pensamiento enfocados a vivir bien con y para los otros en instituciones justas: “la praxis está impregnada de un profundo contenido moral” (Sánchez Vázquez, 2003, p. 469). Cuando la Filosofía no se limita a ser un saber contemplativo que acepta, justifica y apuntala un *statu quo* aberrante, es una ideología o conjunto de ideas que, al tomar partido, funciona no sólo legitimando, sino como integrador que refuerza, fortalece y preserva una imaginación fuera de lo real, o que apunta a un lugar del no lugar y a una exterioridad temporal, una ucronía que pone en cuestión la falsa conciencia. La ideología futurista de este cuño es el sueño de una forma de existencia social más feliz, el medio para socavar el orden en pro de un nuevo lugar, de otro modo de ser. La cara utópica de la Filosofía se introduce donde se ejerce el

poder y cuestiona lo injusto y que amenaza la estabilidad y permanencia de un estado de cosas.

Hemos de tener una teleología o una orientación finalista que transite de lo subjetivo a lo colectivo, una praxis que revele la búsqueda de los efectos sociales, políticos, económicos que afecten las nefastas y vigentes relaciones productivas, la repartición no equitativa de la riqueza, y sus efectos culturales. Los 72 días de la Comuna de París siguen floreciendo; también, las luchas feministas, de los ecólogos, de los educadores...

El poder lo ejercemos siempre; por ejemplo, como padres o maestros. Sin embargo, el poder de dominación impone sin que respete derechos humanos. El principal enemigo de los utopistas es, pues, el dominio que se basa en la *pleonexía*, o querer todo el poder político, económico o cultural para sí con exclusión de la justicia distributiva y retributiva. Otro enemigo es la mentalidad del oprimido, la moral del esclavo afianzado en las prédicas manipuladoras que lo han alienado, encarcelado en la ideología como falsa conciencia. El siguiente enemigo es el pragmatismo.

Michel Foucault ha dividido la dominación en autoritaria o pastoral, que poseen unos sujetos específicos, y en difusa, que se ejerce más que poseerla, cuyos representantes son individuos que preservan aduladoramente el *statu quo*. Su identidad de atalaya nunca es una presencia clave, sí diseminada, sólo ponen un cerco hostil a la autenticidad, aunque son base de las pirámides de mando. Forman la clientela de las autoridades:

carecen de ideología y partido, sólo pretenden el ascenso personal y emplean los ardidés típicos de los convenencieros.

La ley (*nomos* en griego) tiene un pastor que la imparte (el *nomeus*); pero no siempre son los gobernantes, jefes religiosos, directores y capitalistas quienes llevan el báculo, porque puede haber un manipulador poder tras el trono. El *nomeus* frecuentemente padece una transformación: se excede en sus funciones y exige pleitesía y obediencia ciega.

En las rigurosas organizaciones sociales en clases, periferias y centros, géneros superiores e inferiores y en castas, los pastores son la “vanguardia” para que su rebaño mantenga el orden jerárquico establecido en lo productivo y distributivo, en lo social y en lo genérico. Vigilan a sus ovejas para que no se salgan del redil, para que continúen bajo las reglas de sujeción y diplomacia que reparte premios y castigos, prebendas a los fieles servidores a una causa y sume en el silencio a los rebeldes. Cuando uno de los bandos contendientes alcanza el poder de Estado, por ejemplo, sus miembros cambian su condición de reos de la justicia a jueces, de villanos a héroes. En este sube y baja, los actores sinceros y coherentes con su ideal justicialista son perseguidos e infamados, desvirtuando sus palabras y hechos con el fin de que, mediante ceremonias expiatorias y un coro de imprecaciones, se domestiquen: arrancar víctimas al fanatismo de la dominación es hacer un servicio comunitario.

Ahora bien, los pastores no son la única fuente de la decisión social, sino que ésta presupone transacciones por las que se genera un desajuste entre las teorías y prácticas. Si el cordero inspira la voracidad, la rapiña y la venganza sangrienta del lobo, también el depredador requiere del cordero para alimentarse, esto es, ha de enterarse de cómo los oprimidos perciben y denuncian sus trampas para dar un nuevo giro menos obvio y más sutil al poder de dominio. Así, los suplicios físicos de las llamadas brujas acabaron siendo contraproducentes: su puesta en escena provocaba rechazo al verdugo y a los magistrados, entre otros. Los pastores sustituyen los tormentos, castigos ejemplares y pena de muerte por la desaparición y el encierro: soldados, vagabundos, monjas y rebeldes se confinan en cuarteles, prisiones, asilos, internados, manicomios... Cárceles y hospitales han sido instrumento privilegiado de gestión y control diferencial.

Filosofía de la religión

El poder eclesiástico camufló el dominio bajo la apariencia del bien y la Verdad, generando una neurosis colectiva, en calificativo freudiano. También hay clero que trata a sus seguidores como si se trata de un intercambio comercial o negocio: a cambio de su obediencia ciega, les ofrecen un billete de entrada al Paraíso. El dogma opresivo trató a la cultura de los dominados como

lo “étnico”, en su acepción de gentil o pagano, y a sus rituales y mitos como “religiones sincréticas”. Recordemos qué bajo la excusa de la catequesis, los americanos fueron regalados por Alejandro VI a los reyes de Castilla; recordemos a los sacerdotes que bendijeron las armas fascistas, o a la Inquisición, o a...

Sin embargo, la religión desmitificada, o bajo una fe renovada, no perdida, ayuda a ingresar en el “mundo del texto bíblico” (Ricœur, 2001, p. 123), descubriendo que de los ordenadores mítico-religiosos nacieron las categorías de justicia y una serie de tabúes insalvables. El mito de Caín y Abel más que ser una historia en sentido estricto es un relato que enseña lo inviolable, el fratricidio que acaba con los hijos o generación potencial de la víctima. También leemos que Dios decretó que la tierra es de quien la trabaja, y suya es cuanta pueda trabajar. Entregó a Caín el terrazgo que podía labrar y segar, y Abel tuvo suficiente para el pastoreo (Locke, 1972, pp. 184-185). Caín refiere por ejemplificación la *pleonexía*, la sociabilidad insociable, la avidez destructiva y la envidia. Como la comprensión es histórica, podemos revivificar los mitos en situaciones diferidas con la renovada esperanza de un mundo mejor. José Martí aplicó este mensaje profundo sobre la propiedad limitada cuando a México le arrebataron la mitad de su territorio nacional.

Por otra parte, la Biblia enseña que las leyes no deben ser fuertemente constrictivas porque entonces matan la vida creativa: no deben estipu-

lar con detalle un comportamiento; en contrario, devienen la “maldición de la ley” (Pablo, Gal. 3, 10) y el infierno de las culpabilidades sin fin. Asimismo, Cristo y el Prometeo de Esquilo encarnan el amor sacrificial, la benevolencia que nos concierne. El concepto de Dios afirma Ricœur, se depura en los libros bíblicos. En el Antiguo Testamento tenemos a una especie de Zeus: creador del caos y del cosmos, bueno y malo, colérico y dadivoso. En antítesis, Jesucristo, Dios de salvación, es amor caritativo que encarnó en un hombre de la comunidad aramea y luchó por unos fines sociales concretos: enarboló una utopía, una prospección que nos propone “figuras de nuestra liberación” (Ricœur, 2001, p. 123). Independientemente de la fe o no, este sentido salvador pondera la lucha social ética y futurista.

Si la interpretación socializante no es la última palabra sobre la fe, nada está libre del ascendiente mítico-ritual. Concretemos en Yahvé o en Cristo predicador el origen de las filiaciones. El Padre/Madre originales gobiernan lo social mediante analogía entre familia extensa y comunidad: son los instructores gracias a los cuales entran en acción los terceros de la palabra, a saber, jueces, maestros, o padres y madres reales obligados a asumir los principios de la sucesión generacional, la ligadura que ordena y evita el sentimiento de orfandad, equivalente a la muerte. Así también, cuando el fratricidio de Caín derramó la sangre de Abel, terminó la permuta de generaciones. No asumir el poder o papel de ins-

tractor subvierte el orden para instalar una rivalidad que perfila al hijo como doble del padre, como adulto en miniatura, es decir, que se le roba la infancia. Juan Rulfo lo dijo: “usted me nació. Y usted tenía que haberme encaminado, no nomás soltarme como caballo entre las milpas” (Rulfo, 1955, p. 143). Saber un orden condiciona posibles rebeliones (el modo de entrada de los demás personajes bíblicos remite a una normatividad: acudiendo a narraciones personalizadas, la Biblia impone límites).

En esta época nihilista y homogeneizadora, el don de la Filosofía es de vida y amor: las obras antiguas, los viejos polvos aún nos apelan porque son polvo enamorado en decir, si mal no recuerdo, de Quevedo. Y si somos apelados es porque sabemos que “el bien no está condenado a ser desplazado por el mal, ni la justicia por la injusticia, o la verdad por el engaño o el fraude” (Sánchez Vázquez, 2003, p. 541): si no fuera así, nuestra especie hubiera desaparecido. Seamos utopistas por amor a las generaciones que habrán de venir.

Referencias

- ADORNO, THEODOR (1980). *Teoría estética*. Trad. Fernando Riaza, revisada por Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus Ediciones (Ensayistas, 150).
- ARISTOTELES (1984). *The Complete Works*. Edit. & trad. Jonathan Barnes. Princeton: New

- Jersey, Princeton University Press (Bollingen Series, vol. 71, nº 2).
- CAPEK, KAREL (1966). *R.U.R. y El juego de los insectos*. Trad. Consuelo Vázquez de Parga. Madrid: Alianza Editorial.
- DELEUZE, GILLES (1989). *Lógica del sentido*. Pról. y trad. Miguel Morey, apéndices Víctor Mora. Barcelona: Ediciones Paidós (Paidós Studio Básica, 46).
- DETIENNE, MARCEL (1981). *La invención de la mitología*. Trad. Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona: Ediciones Península.
- ECO, HUMBERTO, RICHARD RORTY y JONATHAN CULLER *et al.* (1995). *Interpretación y sobreinterpretación*. Compilación e introd. Stefan Collini, trad. Juan Gabriel López Guix. Massachussets: Cambridge University Press.
- FOUCAULT, MICHEL (1990). *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. Presentación Fernando Savater, ed. y trad. Julia Varela y Fernando Álvarez. Madrid: Ediciones La Piqueta (Genealogía del Poder, 18).
- GADAMER, HANS-GEORG (1991). *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Introd. Rafael Argullol, trad. Antonio Gómez Ramos. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona/Ediciones Paidós (Historia, Ciencia y Sociedad, 192).
- . (1977). *Verdad y método I*. Trad. Ana Agud y Rafael Agapito. Salamanca: Sígueme (Hermeneia, 7).

- HABERMAS, JÜRGEN (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos.
- HUXLEY, ALDOUS (1990). *Un mundo feliz y Retorno a un mundo feliz*. Pról. Theodor Adorno, trad. Luis Santamarina. México: Porrúa (Col. "Sepan Cuántos...", 587).
- LOCKE, JOHN (1972). "La propiedad", *Ensayos sobre el gobierno civil* en Jesús Silva Herzog, *Antología del pensamiento económico-social*. México: FCE (Sección Obras de Economía), pp. 180-187.
- ORWELL, GEORGE (1970), 1984. Trad. Rafael Vázquez Zamora. México: Destino.
- PLATÓN (1976), *Oeuvres Completes*. Trad. Leon Robin. Paris: Belles Letres.
- RICŒUR, PAUL (2001). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Trad. Pablo Corona. México: FCE (Sección Obras de Filosofía).
- . (1960). *Finitud y culpabilidad*. Pról. José Luis Aranguren, trad. Alberto García Suárez y Luis Valdés Villanueva. Madrid: Taurus Humanidades (Humanidades/ Filosofía).
- . (1999). *Historia y narrativa*. Introd. Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque, trad. Gabriel Aranzueque Sauquillo. Barcelona: Ediciones Paidós/ Universidad Autónoma de Barcelona (Pensamiento Contemporáneo, 56).
- . (1980). *La metáfora viva*. Trad. Agustín Neira. Madrid: Ediciones Europa.
- RULFO, JUAN. (1955). "El paso del norte" en *El*

- llano en llamas*. 2ª. ed. México: FCE (Letras Mexicanas, 11).
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO (2003). *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*. Pról. Ramón Xirau. México: FCE (Sección Obras de Filosofía).
- . (1985) *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México: Ediciones Océano.
- . (1980). *Filosofía de la praxis*. 2ª ed. México: Editorial Grijalbo (Teoría y Praxis, 55).

Capítulo 6: La hermenéutica crítica analógica de lo político: una propuesta para la formación de futuros politólogos

Alejandro Méndez González¹

Introducción

Una universidad que, a partir de su modelo de gestión con pretensiones éticas, asume su responsabilidad como agente social, se debe cuestionar constantemente sobre el tipo de profesionales que busca formar, sobre la organización de la enseñanza que imparte, sobre el tipo de conocimientos que transmite y genera, así como sobre su pertinencia y posibilidades a futuro. Una universidad como la sugerida, constantemente debe estar observando, analizando y dado el caso, reorientando o corrigiendo las diversas prácticas que la constituyen y en las que se juega su identidad, su destino y relevancia en el entorno social.

Las siguientes páginas versan sobre la necesidad de examinar la tradición, las expectativas y las iniciativas (Ricœur, 2009) en torno a la licenciatura de Ciencias Políticas y Gestión Pública (LCPGP) de la Universidad La Salle del Noroeste.

¹ Universidad La Salle del Noroeste, Ciudad Obregón, Sonora, México.

Concretamente se propone como una herramienta epistémico-metodológica, para llevar a cabo esta diagnosis (διάγνωση), a la hermenéutica crítico-analógica de lo político, formulada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot.

Para contextualizar esto, el capítulo está dividido en tres apartados. En el primero presentaré el modelo de gestión universitaria que soporta esta iniciativa, al mismo tiempo que apuntaré las características generales del plan de estudios y aspectos generales de la LCPGP. Las problemáticas en torno a la formación profesional en esta área del conocimiento será materia del segundo apartado. En el tercero intentaré trazar el perfil de la hermenéutica crítico-analógica de lo político para resaltar la conveniencia de estimarla como modelo para la recuperación, análisis y discernimiento de lo que ofrece la universidad considerada a los discentes y a la comunidad a través de la licenciatura tomada en cuenta.

Sea esta propuesta motivo y oportunidad para el diálogo entre aquellos interesados en que la formación profesional ofrecida por la universidad no sólo sea la reproducción y perpetuación de «lo establecido», sino la posibilidad ya no sólo de imaginar, sino de erigir, cada quien, desde sus circunstancias y posibilidades, un mundo mejor, cosa no fácil, pero no por ello menos deseable.

1. Expectativa

La LCPGP que ofrece la Universidad La Salle Noroeste tiene como objetivo general:

«Formar profesionistas que, con fundamento en sólidos principios éticos inspirados en valores cristianos, y con pleno conocimiento del comportamiento y características de la sociedad políticamente organizada, es capaz de administrar con eficiencia y eficacia la función pública en sus tres ámbitos de gobierno, así como de transformar las estructuras políticas considerando el marco socio-político y legal que las rige, promoviendo la participación ciudadana, la justicia, la paz y la convivencia democrática en el país» (Universidad La Salle Noroeste, 2021).

Este objetivo se pretende cumplir a través de cuatro años de formación, comprendidos en ocho semestres y a través de un plan curricular que se divide en tres bloques:

- Bloque genérico, integrado por cuatro líneas curriculares: tecnología, investigación, lengua extranjera y formación humano-cristiana. Comprende un total de 18 asignaturas.
- Bloque profesional básico, dividido en tres líneas curriculares: fundamentos socioeconómicos y políticos, fundamentos jurídicos y bases económico-administrativas. Está constituido por 13 asignaturas.

- Bloque profesional específico, organizado en tres líneas curriculares: ciencias políticas, gestión de la función pública y enlace y resolución de conflictos. Integrado por 25 asignaturas dando un total de 56 asignaturas.

Esta licenciatura se integró a la oferta educativa de la universidad en el año de 2012. Actualmente cuenta con cuatro generaciones de egresados y tres en curso.

Desde la ortodoxia del diseño curricular se presume que los temas y subtemas que se abordan en el aula se corresponden con los objetivos (o *competencias*) declaradas en cada asignatura, los cuales, a su vez, tienen una lógica y coherencia complementaria con la línea y el bloque curricular y éstos, abonan al perfil de egreso. Desde este razonamiento, se puede afirmar que ninguna asignatura está de más y que todas ellas, de alguna u otra manera, contribuyen a que el discente alcance el objetivo declarado.

Por otro lado, desde el año 2016, la Universidad La Salle Noroeste adoptó a la Responsabilidad Social Universitaria (RSU) como modelo de gestión institucional. Dicho modelo se generó a partir de un movimiento que, a inicios de los años 2000, se constituyó alrededor de los esfuerzos teóricos y prácticos para buscar un nuevo paradigma universitario latinoamericano en el que se construyera y consolidara «un concepto de universidad socialmente responsable basado en la gestión de los cuatro impactos que genera siempre una insti-

tución de educación superior (IES) sólo por existir» (Vallaey, De la Cruz, y Sasia, 2009).

No es la intención de este apartado hacer una exposición minuciosa de lo que es la RSU, sino tan sólo la de recuperar aquello que apoye a la pretensión de este capítulo, es por ello que de los cuatro impactos que se refieren, aludo a dos de los que caracterizan y distinguen a una institución de educación superior: la formación profesional y ciudadana y la gestión del conocimiento que conforman el eje académico.

Formación profesional

La universidad determina (no de manera absoluta) la formación de los discentes, en su escala de valores, en su manera de interpretar el mundo y de comportarse en él. Incide en la deontología profesional y orienta —se sea consciente o no de ello—, el papel social que adquieren como profesionistas. Preguntarse por el «tipo» de profesionales que forma y sobre la pertinente organización de la enseñanza es ineludible. La gestión socialmente responsable de la formación profesional, en temática, decisiones curriculares, metodologías y didáctica, debe impulsar competencias tendientes a la responsabilidad en sus egresados, lo que conlleva que las disposiciones curriculares posean una estrecha relación con las problemáticas reales (contextuadas) de la comunidad y considere a los agentes externos involucrados.

Gestión del conocimiento

La universidad orienta la generación del conocimiento, influye en la definición de lo que se discute como verdad, ciencia, racionalidad, legitimidad, utilidad, enseñanza, etc. Propicia, quiéralo o no, la fragmentación y separación de los saberes al delimitar los ámbitos de cada especialidad o carrera. Establece criterios y directrices relativas a la definición y selección de las problemáticas que integran la agenda científica. Preguntarse por el tipo de conocimientos que produce, por su pertinencia social y por sus destinatarios es irrecusable.

La generación de conocimiento, en tanto la producción y difusión del saber, la investigación y los enfoques, modelos o paradigmas epistemológicos impulsados en y desde el aula, orientan la actividad científica a través de la creación de líneas de investigación en diálogo con diversos interlocutores cuya finalidad es la de concertar dicha generación de conocimiento con las diversas agendas de desarrollo además de que conlleva la faena de difundir los procesos y resultados de la actividad científica, de manera amplia y comprensible, que propicie en el ciudadano la meditación mesurada, matizada y prudente de reflexión crítica sobre los constitutivos de la realidad y sus problemáticas (Vallaey, De la Cruz, & Sasia, 2009).

Llegados a este punto parece oportuna la interrogación: ¿La forma en la que está estructurada

curricularmente la LCPGP responde y corresponde a la expectativa planteada en el objetivo de esta y a los deberes emanados de la adopción de la RSU como modelo de gestión?

La respuesta no puede ser simple pero quizá baste un referente para tener una idea del estatus de lo que se presenta.

A partir de una serie de diálogos con algunos egresados, se planteó una pregunta aparentemente simple pero que exhibe el estado de la situación y que, en el fondo, fue el detonante que propició esta reflexión.

La pregunta fue: ¿Cuál es la filosofía política que promueve la universidad en la LCPGP? Para ser precisos, esta pregunta no se circunscribía a la asignatura de filosofía política (una de las 26 que conforman a la línea de ciencias políticas, dentro del bloque profesional específico), sino que comprendía a todas las asignaturas de la carrera, es decir, que versaba sobre la idea de política que se construyó a través del proceso formativo del discente, como marco integrador que diera coherencia y sentido a las de asignaturas.

El elenco de las respuestas dadas fue diverso, vago, impreciso. En su momento no se llegó a consensos y difícilmente se pudieron encontrar respuestas similares. Las razones de esto podrían ser muchas y variadas, incluso uno podría preguntarse ¿La Universidad debe ostentar y transmitir una filosofía política a los discentes de la LCPGP? ¿No sería esto demasiado «ideológico»?

2. Tradición

A partir de una revisión bibliografía se encontró que, si bien la ciencia política como tal y su respectiva formación profesional ha registrado avances en los últimos 20 años, no es menos cierto que dicho adelanto, en tanto institucionalización, no ha sido sino a través de variadas y diversas tensiones. Las reflexiones en torno a ello se vierten en no pocas preguntas:

«¿frente a tal amplitud de temas y áreas, en qué debe enfocarse la formación de los politólogos? ¿cuáles áreas, líneas, subcampos formativos pueden considerarse centrales y fundamentales en la formación académica básica? ¿qué es lo que distingue a la disciplina de otras en cuanto al campo, su objeto y los subcampos de que se ocupa? ¿es válido hablar de unos temas, áreas o problemas centrales que constituyan la formación mínima profesional del politólogo que incorpore un núcleo central claro y estándar?» (Duque, 2019, pág. 560)

Si bien existen distintos énfasis formativos según la institución, no es menos cierto que en esta ciencia social existe también una gran pluralidad epistémico-metodológica. Según David Laitin (2004) y Daza (2019), después de haber estudiado la oferta educativa a nivel superior en ciencia políticas tanto en Europa como en América Latina exponen algunas conclusiones:

«(a) no existe un curso general introductorio estándar en ciencia política que ubique a los estudiantes respecto al objeto de estudio y los aproxime a ciertos tópicos básicos de la disciplina, a sus líneas y campos, autores clásicos y a los enfoques más relevantes; (b) no hay una orientación que permita unificar los currículos con ciertos estándares, cada escuela produce sus politólogos con sus orientaciones, énfasis y modos particulares de ver la disciplina; (c) en muy pocos casos existen pre-requisitos para los cursos superiores, lo cual hace que los profesores se enfrenten a estudiantes con diversos niveles de formación, que no cuentan con los fundamentos necesarios para avanzar de forma significativa; (d) hay una alta fragmentación en enfoques, teorías y metodologías, con lo cual impera una imagen de ausencia de un núcleo disciplinar, de autores centrales y clásicos» (Duque, 2019, pág. 562)

Específicamente en América Latina se puede observar no sólo una heterogeneidad en la escolarización de la disciplina, sino que se encuentran casos en los que se dan combinaciones temáticas, especialidades disciplinares vinculadas (como la sociología política, por ejemplo), temas de vario linaje (políticas urbanas, sexualidad, educación política, etc.) y subtemas disciplinares específicos. Esta situación se dilata cuando se repara que para cada tema hay una significativa variedad teorías, metodologías y acentos, no pocas veces antagónicos (Duque, 2019).

A este panorama, quisiera agregar un supuesto que permea no sólo a la formación del politólogo en específico, ni siquiera a la formación profesional en general, sino a la formación humana en toda su complejidad y dramatismo: un discente no puede aprender todo lo que debería de saber, es a lo que Ortega denominaba «Principio de la economía en la enseñanza» (Ortega y Gasset, 1966, pág. 332). Es decir, ante el colosal conjunto de temáticas, objetos de estudio, líneas de trabajo, teorías, metodologías pasadas y nuevas, que un politólogo tiene o debe de aprender, y ante la realidad de que no puede aprenderlo todo por las humanas limitaciones de tiempos, espacios y capacidades, no queda más que economizar, es decir, elegir.

Si nos atenemos a lo más sustancial de la reflexión sobre el ejercicio de la libertad, aún en el plano de lo institucional-escolarizado, toda elección implica rechazo, rechazo de todo aquello que no fue elegido, de donde se puede derivar, regresando al motivo de estas páginas, que toda oferta educativa en ciencias políticas ha implicado —e implica—, de manera inherente, pretendidamente coherente y lógica, una elección de objetivos, de perfiles de egreso, de bloques y líneas curriculares, una selección de asignaturas, de temarios, teorías y metodologías, de fuentes bibliográficas y de estrategias de evaluación.

Vale la pena volver a la pregunta que cerró el apartado anterior, a saber: ¿La Universidad debe ostentar y transmitir una filosofía política a los

discentes de la LCPGP? Respuesta: está obligada a hacerlo pues en última instancia las elecciones tomadas obedecen a ciertos criterios, a ciertas intenciones, a ciertas expectativas.

Ahora bien ¿La universidad (se entiende los agentes implicados en el desarrollo curricular) fueron conscientes que detrás de todo su quehacer hay de manera explícita o latente un conjunto de concepciones, de interpretaciones, preferencias y aversiones? De ser así ¿Cómo podríamos saberlo?

Parafraseando a Mauricio Beuchot, así como el historiador tiene una filosofía de la historia y el pedagogo una filosofía de la educación, el futuro politólogo debe tener una filosofía política que articule y dé sentido a su ser y quehacer, y más vale que la haga explícita «que sea consciente de ella, para que no la repita y la reproduzca de manera inconsciente en su labor (...). Si no tiene una idea (de ella) estará plasmando una idea de una manera inconsciente y, por lo tanto, peligrosa...» (Beuchot, 2015: 21).

3. Iniciativa

Si llegados hasta este punto ha quedado claro que una institución de educación superior, quiéralo o no, transmite, a través de la elección y organización curricular, de sus asignaturas, objetivos, temarios, fuentes bibliográficas y estrategias de evaluación, una determinada filosofía, en tanto marco que ordena y da sentido a todo

ello, cabe preguntar: no si transmite o no una determinada filosofía sino ¿Cuál es la filosofía política que la universidad transmite a los discentes de la LCPGP?

Si bien es cierto que se declara un objetivo de la carrera que se espera alcanzar en los futuros egresados, está planteado y nada más, pero nada menos, que como una expectativa. Parece necesario el tender un puente que una lo que ha sido la tradición donde se contextúa dicha expectativa. Por esto se estima necesario el realizar una diagnosis, es decir, recabar información a partir de una revisión de las descripciones de los bloques y líneas curriculares y de los programas analíticos de las asignaturas para interpretarlos, y con ello poder determinar, lo más claramente posible, el tipo de filosofía política desde la que se está formando y de la cual la universidad es responsable, en tanto esto se asocia ineludiblemente a la Responsabilidad Social Universitaria.

Esta propuesta considera que la hermenéutica crítica analógica de lo político desarrollada por Mauricio Beuchot, puede desempeñar ese papel de puente y de marco interpretativo de la información recuperada, lo que permitirá determinar o explicitar la filosofía política supuesta. A continuación, la presentaré en sus trazos esenciales, y espero suficientes.

En primer lugar, me referiré a «lo político» del planteamiento. La visión de Beuchot considera el «espacio existencial» político (Méndez, 2019)

que comprende las raíces o bases antropológicas, el contexto cultural específico (espaciotemporalmente situados), los sistemas, instituciones, funciones y acciones propias, los agentes o implicados, así como las recíprocas determinaciones entre los diferentes espacios (relación del espacio existencial económico con el político, el religioso, etcétera). Efectivamente lo político es totalizador u omniabarcante y «hay que tratar de no simplificar, pues ahí está el peligro de que lo hagamos ser lo que no es» (Beuchot, 2016, pág. 40), en otras palabras, se trata de evitar reduccionismos y parcialidades.

En segundo lugar, la conjunción de lo «hermenéutico analógico» vinculadas a «lo crítico» de lo político derivan en una filosofía política con características muy precisas.

Esta es una filosofía política «atenta al carácter interpretativo de la realidad que tiene el ser humano, pero atenta también a su carácter transformador de la misma» (Beuchot, 2006, pág. 138). Beuchot concibe que la reflexión sobre lo político en general, efectivamente, puede tener una vertiente meramente descriptiva, de dar cuenta de lo que hay. Inevitablemente esta parece ser una reverberación del «positivismo realmente existente» (Primero, 2020: 16, 17, 26, 136, 199 y 204) donde la sola descripción es expresión de una supuesta e ideológica *objetividad*. Pero además de reconocer esta forma de abordar lo político, Beuchot afirma que «también es posible una filosofía política crítica, que critica, precisamente, a

partir de una noción de sociedad ideal, en la cual plasma los valores éticos conforme a la idea de hombre que le subyace» (Beuchot, 2011, pág. 131). Así, esta hermenéutica es caracterizada como utópica:

«no en el sentido de que se oponga a una hermenéutica científica, sino en el de que es una hermenéutica no científicista, sino —como ya se dijo— abierta. No reduccionista, sino con apertura, emergentista, superviniente. Que acepta la superveniencia o el sobrevenir de algo que se gesta a partir de sus propios principios y virtualidades» (Beuchot, 2006, pág. 143).

Además de utópica se caracteriza por ser ética, por reconectar a la ética con la política, habida cuenta de la desconexión llevada a cabo en la modernidad. En esta hermenéutica se concibe a la ética no como un consecutivo de la política y por lo tanto que puede o no ser considerada, sino como sub-puesto constitutivo de esta (Beuchot, 2012) y por ser ética Beuchot la concibe también como *profética* en tanto que, al suponer una antropología, habla en nombre del ser humano. «Sobre todo, es profética porque habla de la ética en la política, y de la ética de acuerdo con lo que se considera que es la naturaleza humana» (Beuchot, 2011, pág. 133).

En este punto cabe resaltar el papel que los derechos humanos tienen en esta propuesta, pues ellos son «el criterio consensuado, acordado, para

medir y criticar la sociedad política. El criterio es una medida, algo que nos hace juzgar, calibrar, lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo» (Beuchot, 2012, pág. 82).

Otra característica más es una hermenéutica transmoderna, es decir, «Que abarca la modernidad, pero va más allá de ella, trascendiendo incluso la posmodernidad, ya que ambas han sido excluyentes y ahora se trata de favorecer la inclusión de todos en los beneficios de la globalización» (Beuchot, 2006, pág. 170).

Ahora bien, su carácter crítico no sólo está dado por la inclusión de la ética en la reflexión política, sino que, además, surge por su carácter analógico, que pretende reducir dicotomías más allá de los excluyentes univocismos y equivocismos. Beuchot apuesta por la vida humana como criterio de verdad, lo que reduce la dicotomía entre la teoría y la praxis, ya «la vida humana no sólo es criterio de valor o de bien; también puede tomarse como criterio de verdad, como determinante veritativo de las construcciones teóricas que hacemos» (Beuchot, 2006: 173-174).

Esta propensión a reducir dicotomías comprende también aquellas que son de carácter teórico-discursivas y que, en sus desarrollos, presentan términos reduccionistas alternativos como dilemas o problemas insolubles, como por ejemplo ¿Liberalismo o comunitarismo? ¿Localidad o globalidad? ¿Izquierdas o derechas? ¿Justicia o calidad de vida? ¿Felicidad o deber? etc., donde cualquiera de las alternativas que se elija, comporta o

bien contradicciones o bien consecuencias riesgosas o declaradamente indeseables.

Si lo que se procura es conocer de manera escrupulosa los orígenes, supuestos e implicaciones de la hermenéutica crítica analógica de lo político, no puedo más que remitir a la obra de Beuchot y de otros filósofos que la retoman. Para los fines de este trabajo me bastará con sintetizar sus características en una tesis: esta filosofía política, además de hermenéutica y analógica, es utópica, profética y transmoderna.

Conclusión.

Armando el rompecabezas

Por cuestión de brevedad y de espacio destinado para este capítulo, tan sólo puntualizaré las conclusiones.

- a) Toda institución de educación superior transmite implícita o explícitamente una filosofía que ha elegido (también conscientemente o no). Una universidad que pretenda ser responsable de la gestión del conocimiento y de la formación profesional, en este caso, de los discentes en la LCPGP, deberá explicitarla.
- b) Para determinar cuál es esa filosofía que, hasta cierto momento permanece como latente o sobrentendida, es necesario realizar una diagnosis que permita identificarla.

- c) La hermenéutica crítica analógica de lo político puede servir como marco teórico o conceptual (según la denominación de preferencia) para dicha diagnosis en tanto que permite unir, como iniciativa, a la expectativa declarada en el objetivo de esta licenciatura (basta un somero análisis para notar la proporcionalidad entre ambas deposiciones) con la tradición o manera en la que se ha estado llevando a cabo desde lo curricular.

- d) Se reconoce el carácter parcial de esta propuesta, pues tan sólo se ha considerado lo curricular o formal, sin vincularlo a los aspectos más relevantes de la dinámica educativa, es decir, a las prácticas que la conforman, a saber, las de dirección institucional, las de capacitación docente, las de enseñanza (de parte del docente) y las de aprendizaje (de parte del discente). Pese a esto, la propuesta de la hermenéutica crítica analógica de lo político seguiría siendo útil como principio de reflexión, norma de juicios y criterio de acción.

- e) Las condiciones de factibilidad institucional para llevar a cabo la diagnosis que se propone, ya sea que comprenda solamente lo formal o que se extienda hasta las prácticas educativas referidas dependerá, en gran medida, del diálogo con los agentes implicados en los diversos niveles de responsabilidad, así como de las prioridades institucionales.

Quede esta propuesta cometida a la consideración

de su lector que bien puede tomarla en serio y criticarla si fuera menester, pues no hay mejor oportunidad de aprender sino en diálogo con los otros, sea en el acuerdo o en el contraste.

Referencias

- BELCOURF, P., y NELSON, C. (2012). “La enseñanza de la ciencia política en las universidades latinoamericanas: apuntes para una agenda de desarrollo”. *Universidades*, 62 (53), 4-14.
- BEUCHOT, M. (2006). *Filosofía política*. México: Editorial Torres y asociados.
- BEUCHOT, M. (2006). *Lineamientos de hermenéutica analógica*. México: Consejo para la cultura y las artes de Nuevo León.
- BEUCHOT, M. (2011). *Manual de filosofía*. México: Ediciones paulinas.
- BEUCHOT, M. (2012). *Hermenéutica analógica y sociedad*. México: IMDOSOC.
- BEUCHOT, M. (2015). “La filosofía de la educación desde una hermenéutica analógico-icónica”. En I. Ramírez (Compiladora), *Voces de la filosofía de la educación* (págs. 21-36). México: CLACSO y Ediciones Lirio.
- BEUCHOT, M. (2016). *Hechos e interpretaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DUQUE, J. (2019). *Politólogos. Subcampos y criterios para una propuesta de educación profesional*. *El Agora USB*, 19(2)., 559-582.
- LAITIN, D. (2009). “The Political Science

- Discipline”. En *The Evolution of Political Knowledge: democracy, autonomy and Conflict in comparative and international politics* (págs. 11-40). Ohio State University Press.
- MÉNDEZ, A. (2019). “Marco categorial para pensar la religión desde la nueva epistemología”. En M. Beuchot, & L. Primero, *Hermenéutica analógica y nueva epistemología: nexos y confines* (págs. 107-125). México: Torres y Asociados.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966). “Misión de la Universidad”. En *Obras completas*. Tomo IV (págs. 313-353). Madrid: Revista de Occidente.
- PRIMERO, L. (2020). *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*. México: Publicar al Sur.
- RICŒUR, P. (2009). *Educación y política: de la historia personal a la comunión de libertades*. Prometeo libros.
- UNIVERSIDAD LA SALLE NOROESTE. (07 de septiembre de 2021). Licenciatura en Ciencias Políticas y Gestión Pública. Obtenido de Universidad La Salle Noroeste.
- VALLAEYS, F. (2013). “Virtud, Justicia, Sostenibilidad: una ética en 3 dimensiones para la responsabilidad social de las organizaciones”. En A.A.V.V., *Memoria del I Congreso Internacional de Responsabilidad Social* (págs. 704-712). Buenos Aires: ORSAL-UNESCO.
- VALLAEYS, F. (2014). “La responsabilidad social universitaria: un nuevo modelo universitario contra la mercantilización”. *Revista iberoamericana de educación superior*, 5 (12), 105-117.

VALLAEYS, F., DE LA CRUZ, C., & SASIA, P. (2009).
*Responsabilidad Social Universitaria. Manual
de los primeros pasos*. México: Mac-Graw Hill
Interamericana e Inter American Develop-
ment Bank.

Capítulo 7: El aborto. Consideraciones científicas, éticas y jurídicas desde la hermenéutica analógica¹

Ángel del Moral²

Introducción

Como muchos pensadores lo han comprendido, la posibilidad de emitir un juicio de valor acerca de los conflictos éticos y bioéticos referentes a situaciones en que es necesario recurrir a un aborto, es el resultado de un proceso deliberativo complejo, con muchas dimensiones por integrar, y que no se puede reducir sólo a una criteriología moral o religiosa. En dicho proceso emergen diversos factores y actores, y es en la consideración de dichos elementos desde una visión integral, como podremos juzgar y actuar de manera prudente y justa al respecto.

Con el presente texto no buscamos proponer nuevos fundamentos o argumentos éticos con respecto a dicha cuestión, sino sólo retomar algunas de las afirmaciones que ya han sido hechas al respecto desde una perspectiva hermenéutica analó-

¹ El presente texto es una reelaboración de un documento previo (del Moral, 2008), que fue parte de un Diplomado en Bioética, y ahora considero explícitamente a partir de la hermenéutica analógica y de nuevas referencias al respecto.

² Universidad Autónoma de Aguascalientes.

gica que nos oriente hacia un horizonte integrador (Beuchot, 2019; del Moral, 2018: 32-33).

Hay que partir, pues, del hecho del aborto como tal, y de las distintas consideraciones que sobre él se hacen, comenzando con su concepto. Para el caso que nos interesa, a saber, el aborto intencional, que implica aspectos no sólo biológicos, sino sobre todo éticos y legales (a diferencia del aborto «natural» o involuntario), entendemos el aborto como “una interrupción provocada del embarazo que provoca la muerte y expulsión del no nacido cuando éste no es aún viable” (Feito, 2002: 176).

En este sentido, el aborto, en sí mismo, de forma abstracta, no es ni problema ni dilema, sino un hecho. Lo que se halla en juego ontológicamente es su definición. Lo problemático o dilemático de ese hecho surgirá más bien, por ejemplo, desde una perspectiva técnico-científica, con respecto a la viabilidad de dicho procedimiento y a la elección de la estrategia más apropiada para cada situación específica. O, por ejemplo, desde la perspectiva ética, lo problemático o dilemático surge en la deliberación acerca de la justificación de un aborto concreto, con circunstancias específicas (por qué, cuándo, quién, cómo, etc.), y no en su consideración abstracta.

Por lo general, los distintos autores, cuando buscan analizar dicha cuestión desde una perspectiva integral, interdisciplinar e incluso transdisciplinar, consideran al menos tres dimensiones: científica, ética y jurídica. También nosotros

lo haremos así, sobre todo porque se refieren a las tres formas principales de juicios: *juicios de hecho*, *juicios de valor* y *juicios de derecho* o prescriptivos. Lo importante es ser conscientes que, más allá del concepto mismo, la problematización científica, ética o jurídica, referente al aborto no resulta tan sencilla de resolver, como piensan algunos, justamente por la pretensión de reduccionismo a solo uno de los «rostros» del aborto: el religioso, el científico, el jurídico, el feminista, etcétera.

1. La dimensión científica: el problema del inicio de la vida humana

Nos encontramos frente a la pregunta por el inicio de la vida humana que, a decir verdad, jamás será sólo una cuestión científica, pues a partir de ciertos datos empíricos, cada quien hace su propia lectura con base en sus respectivos presupuestos –más allá de los estrictamente científicos–, con conclusiones diversas. Es importante responder a esta cuestión, pues antes de la presencia de vida humana en el útero no sería válido hablar del «aborto» como algo injustificable. Por eso es pertinente tener en mente que hablamos de «vida humana», no sólo de «vida». Es evidente que un óvulo humano unido a un espermatozoide humano dará como resultado un cigoto humano. Eso está fuera de discusión. Lo que se cuestiona, dice Jorge Álvarez (2007: 268-269) es si ese tipo de

existencia participa o no de la categoría de «persona humana», o en qué punto de la ontogenia humana un cigoto se convierte en persona.

En este nivel de la discusión, José Rubio (2005: 80) propone hablar de tres posturas frente al aborto, que denomina «pro-vida», «pro-elección» y una tercera postura, conciliadora, «gradualista», que da relevancia al grado de desarrollo del no nacido y a las circunstancias que rodean el embarazo. Según Rubio (2005: 82), los presupuestos de la postura pro-vida son: 1. El derecho fundamental a la vida; 2. La condición personal del no nacido, con plenitud de derechos. La postura pro-elección tiene dos presupuestos distintos: 1. El derecho preferente de la madre a la vida y a su integridad físico-psíquica; 2. El derecho prioritario de la mujer a su plena autonomía moral; sólo a ella corresponde controlar lo que sucede en su cuerpo.

Desde la hermenéutica analógica, preferimos hablar de una perspectiva unívoca (absolutista), una perspectiva equívoca (relativista) y una postura analógica (intermedia), que admita cierto margen de diversidad, evitando el relativismo, a la vez que admite cierta universalidad sin caer en absolutismos. Para comprender dichas posturas, es necesario considerar ciertos *referentes mínimos, criterios necesarios y suficientes* que limiten nuestra interpretación y, a la vez, permitan cierto margen de acuerdo en circunstancias concretas: presencia de ADN humano, unidad e individualidad, presencia del sistema neurológico, etcétera.

En efecto, durante el proceso que va desde la fecundación (cigoto) hasta el estado de feto viable (vigésima sexta semana) hay que tomar en cuenta ciertos *criterios necesarios y suficientes* para considerar como persona al ser humano (Álvarez-Díaz, 2007: 269-271):

- a) *Criterios de pertenencia a la especie humana* (es persona quien pertenece a la especie *Homo sapiens*, esto es, quien posee ADN humano), necesarios, pero no suficientes (caen en cierto reduccionismo biologicista);

- b) *Criterios absolutos de potencialidad* (es persona todo ser humano que tenga o pueda llegar a tener el conjunto de características de una persona: unidad y unicidad). Consideran como persona al ser humano desde la fecundación, afirmando, por ejemplo, que hay que pasar del ámbito empírico-fenomenológico al ontológico de la esencia y la existencia, de manera que, si hay esencia humana, no se puede quitarle la vida, pues ya no se trata de mera persona potencial, sino que es una persona actual desde que se unen espermatozoide y óvulo, aunque no pueda manifestarse como tal (Beuchot, 2001: 101-111). Sin embargo, hay argumentos de peso en su contra, como el hecho de la clonación fisiológica en la gemelaridad, el quimerismo, la evanescencia embrionaria, la mola, la clonación por transferencia nuclear y la desdiferenciación celular. Como señala López-Azpitarte (1990: 134), estos fenómenos durante la etapa pre-implantatoria

indican que hasta ese momento no hay vida individualizada. Si retomamos la definición clásica de Boecio, a saber, *Persona est naturae rationalis individua substantia* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a.2, vid. 3), la cuestión no es tanto si hay o no naturaleza racional, sino que, más bien, aún no existe una substancia individual. La individuación no se da hasta que el blastocito es recogido y anida en el endometrio.

- c) *Criterios graduales de potencialidad* (afirman lo mismo que los anteriores, pero agregan que el derecho a la protección aumenta gradualmente *a medida que se actualizan las potencialidades de la persona*). Se habla de grados, dado que las ocurrencias biológicas son procesos continuos, no eventos instantáneos: la persona plena aparece en algún momento entre la implantación y el parto.

Un dato complementario en este sentido, según López-Azpitarte (1990: 134), consiste en que, antes de la implantación, la mayor parte de los cigotos humanos (según algunas estadísticas, el 70%) terminan en abortos involuntarios. Si hay ser humano desde la fecundación, la naturaleza sería el asesino mayor. Pero a partir de la implantación del blastocito, al cabo de los 12 o 14 días de su fecundación, el porcentaje de abortos naturales desciende significativamente; esto puede ser signo de que en ese primer estadio la existencia aún no tiene un carácter absoluto.

- d) *Criterios de posesión actual de un conjunto de*

características (existencia de actividad cerebral, de conciencia, de vida de relación, etc., que se completan en algún momento del embarazo avanzado). Estos criterios pueden llevar a posturas peligrosas como la de Engelhardt: “no todas las personas son necesariamente humanas y no todos los seres humanos son personas”.

Lo importante, dice Álvarez-Díaz (2007: 271) sería enfatizar el potencial de desarrollo hacia una persona. En ese sentido, es pertinente la propuesta gradualista, cuyo fundamento, según Copland y Gillett (2003: 125-128), consiste en introducir el concepto de «forma» o «estructura» biológica.

El gradualismo (Álvarez-Díaz, 2007: 271-273), como lo propone Alonso Bedate, se basa en la distinción entre dos conceptos relativos a la información para llegar al término del desarrollo del cigoto: *capacidad formacional* y *contenido informacional*. Dicha distinción muestra que el ADN no constituye por sí mismo el programa de desarrollo. El control de la lectura del código obedece a un programa espaciotemporal de interacciones moleculares y macromoleculares, que no está pre-figurado sino que se genera, se desarrolla a sí mismo. Un mismo código puede tener una función en un contexto y otra función en otro contexto; lo que determina la forma de lectura no es el código sólo sino *el código dentro del contexto*. De aquí la importancia de factores epigenéticos: “es –dice Bedate– durante la kinesis misma del embrión

cuando se trans- y con-forma el individuo”, en un proceso emergentista en el que hay propiedades nuevas que presentan ciertos sistemas a medida que aparecen niveles nuevos de mayor grado de organización o complejidad, que no se encuentran en niveles inferiores.

Antes de la interacción del embrión con el endometrio materno, ya existe un organismo nuevo, pero no tiene el mismo valor ontológico que una persona, pues un cigoto no tiene toda la información necesaria para desarrollarse adecuadamente hasta un ser humano. La diferenciación en tejidos surge debido a que los programas de expresión de genes cambian y se modulan conforme se diferencian las células. Durante el periodo preimplantatorio, hay numerosos factores en las trompas necesarios e indispensables para la lectura adecuada del patrón genético nuclear del cigoto. Factores de crecimiento de origen materno se relacionan también con la regulación de desarrollo preimplantacional. La expresión de oncogenes específicos puede ser parte de las vías de señalización iniciadas por los factores de crecimiento. En fin, la regulación del pH_i (pH intracelular) depende también de concentraciones de iones y sustratos presentes en el fluido del oviducto, evidenciando la participación materna.

El aporte del análisis epigenético en el marco de la reflexión gradualista señala que, aunque se halle presente el ADN humano en el cigoto, no existe un programa prefigurado por completo en el

contenido genético posterior a la singamia. Pensar lo contrario sería caer en un reduccionismo genético.

Nos hemos detenido en las argumentaciones y en la propuesta gradualista epigenética, pues aporta información pertinente para proponer una hermenéutica analógica de la ontogenia humana con respecto al aborto, de la siguiente manera:

- a) Hay una primera perspectiva, univocista, absolutista, que considera que la persona humana existe desde la fecundación. Corresponde en general a la postura «pro-vida», basada en la denominada *teoría preformacionista*, que afirma que el cigoto es ya una persona humana y, por lo tanto, es suficiente el ADN humano para hablar de persona humana con todos los derechos. Pero a partir de la argumentación gradualista y epigenética, es criticable y reduccionista.

- b) Una segunda perspectiva, equivocista, relativista, se fundamenta en cierto *personalismo reduccionista* según el cual lo humano se vincula estrechamente con la capacidad de relacionabilidad, acogida y aceptación. Esto implica consecuencias delicadas, pues la condición humana, para que alguien tenga derecho a continuar en la ya vida incipiente, se hace depender de la voluntad y aceptación de otras personas (López-Azpitarte, 1990: 132-133). No olvidemos lo acaecido con esclavos, indios, mujeres y niños, por mencionar un ejemplo histórico evidente.

- c) Una tercer perspectiva, analógica, busca ser más prudente y justa que los reduccionismos anteriores y supone la necesidad –no suficiencia– del ADN humano, pero va más allá, pues supone un proceso de individuación y de unicidad para hablar de «ser humano» –y en ese sentido, corresponde a la perspectiva gradualista–, pero, con respecto al reconocimiento, no lo considera causa eficiente de la personalidad, sino causa final suya, pues no hace depender la personalidad del reconocimiento, sino que éste la supone.

En la postura gradualista podemos reconocer al menos dos variantes: la teoría epigenista, según la cual sólo hay «persona» después de la anidación; y la teoría hilemórfica, según la cual la humanidad viene determinada por la posibilidad de actividad cerebral.

En ese sentido, dice Javier Gafo (1997: 69) que el cigoto humano es ya una *vida con destino humano*, con *capacidad de personalizarse*. Pero no es lo mismo hablar de «vida con destino humano» que de «vida plenamente humana»; no es lo mismo «capacidad de personalizarse» que «ser persona humana». Por eso Vidal (1991: 349-350) dice que hay que hablar en clave de *humanización*.

Aunque el no nacido es humano desde la fecundación, estrictamente sólo es un ser humano al culminar la fase de embrión. Por ello, después de ocho semanas (existencia del sistema neurológico), o tal vez algo antes –por prudencia–, después de la anidación (pero definitivamente no antes de

ella), sólo se justificaría el aborto por causas verdaderamente graves, del orden de lo terapéutico, eugenésico o ético (Donceel, 2001: 119-120). Lo anterior nos conduce a considerar la dimensión ética del aborto.

2. La cuestión ética: el conflicto de valores

Desde esta perspectiva, reconocible por la emergencia de un conflicto de valores, y donde, en las distintas estructuras axiológicas, la vida humana es el primer valor, parecería haber situaciones que justifiquen el aborto. Podemos hablar de:

- a) Aborto terapéutico (proteger la vida de la madre);
- b) Aborto eugenésico;
- c) Aborto ético (embarazo fruto de una violación);
- d) Aborto socioeconómico y psicológico (inmadurez, rechazos).

Con respecto a los diversos conflictos de valores, recordemos un criterio general: ningún principio o valor moral es absoluto. En efecto, hay muchos autores que defienden la existencia de valores absolutos, invariables, sin excepciones. Pero también hay quien presta atención a los detalles específicos de cada caso y su circunstancia particular. Uno de estos últimos fue Tomás de Aquino. El doctor angélico señala que hay acciones que son malas de forma absoluta (*absolute*), o malas en sí mismas (*in se*), pero no necesaria y universalmen-

te, de manera invariable y sin excepción. Por el contrario, dice:

Puede haber algo que, en la primera consideración, es decir, absolutamente, sea bueno o malo, y que, sin embargo, considerado con algo adicional, que es la segunda consideración, sea lo contrario. Ejemplo: Considerado absolutamente que el hombre viva, es bueno; matarlo, es malo. En cambio, si algún hombre es un homicida o un peligro social, es bueno que muera, es malo que viva. Por eso puede decirse que un juez justo con voluntad antecedente quiere que el hombre viva; con voluntad consecuente quiere colgar al homicida (*Summ. Theol.*, I, q. 19, a. 6 ad 1).

Puede haber algo que, en un primer sentido, en sí (*absolute*), sea bueno o malo, pero que si se consideran elementos adicionales (circunstanciales), se puede cambiar incluso en lo contrario. La *circumspectio*, la conciencia de las circunstancias es imprescindible para una persona prudente.

Las circunstancias son determinantes para el juicio moral (Jonsen & Toulmin, 1988: 131). Para Tomás, las circunstancias (I-II, q. 7; q. 18), aunque extrínsecas a la substancia de una acción, la afectan de manera importante, pudiendo incluso cambiar su naturaleza (I-II, q. 18, a. 10, co.). Más aún:

[...] *lo justo y lo bueno* pueden ser considerados de dos maneras: de un primer modo, *formalmente* [de

forma abstracta], y así de ese modo *serán los mismos siempre y en todas partes*, puesto que los principios de la ley, que están en la razón natural, no se cambian. De otro modo, *materialmente [concretamente]*, y así *no son siempre las cosas justas y buenas en todas partes ni para todos*, sino que tienen que ser determinados por la ley. Y esto sucede *a causa de la mutabilidad de la naturaleza humana y de las diversas condiciones de los hombres y las cosas, según la diversidad de lugares y de tiempos*; así, siempre es justo lo que se intercambia de manera equivalente en las compras y las ventas, pero el precio justo de grano es tal en determinado lugar y tiempo, y en otro lugar o tiempo no es ése, sino más o menos. (*Quaestiones disputatae De malo*, q. 2 a. 4 ad 13. Las cursivas son mías.)

El juicio ético sobre los actos humanos debe tener en cuenta, además de principios universales, las diversas condiciones de personas, tiempo y otras circunstancias; ese es todo el asunto de la ética (del Moral, 2013: 300-302). No sólo hay que respetar principios universales que nos lleven a tratar casos similares de forma similar, sino también las diferencias determinantes que justifican tratar casos distintos en forma diferente (Jonsen & Toulmin, 1988: 14).

Principios «universales» no son principios «absolutos»: estos últimos no suelen permitir que la consideración de las circunstancias modifique sustancialmente el curso de la deliberación, mientras que los primeros sí lo hacen (del Moral,

2013: 306-307). Y esta noción de «principios universales» permite situar los principios éticos en su contexto propio, siguiendo al autor de la *Ética Nicomáquea* (1988: 1094a17-1095a13),³ para quien la *Ética* no se refiere a normas eternas y absolutas, sino a lo contingente, a lo que puede ser de una forma o de otra con relación al bien humano. Como dice J. Luther (2007: 310), quien cree en valores absolutos ha de reconocer que, en caso de que alguno resulte *absoluto*, será *sólo el de la dignidad*, y que incluso aquél puede ser *empleado sólo en un contexto concreto y en combinación con un derecho fundamental específico*.

En *Ética*, las normas universales no son absolutas: implican excepciones debidas a circunstancias concretas. No se puede hablar de valores o principios absolutamente, sin prestar atención a los casos concretos. Es importante liberarnos de la ilusión del absolutismo sin perder cierta universalidad que no ponga en riesgo valores o principios fundamentales (del Moral, 2013: 305-310; del Moral, 2017: 252-254). Estamos en el ámbito de la razón práctica, no de la razón pura o teórica.

En el caso concreto del aborto, la cuestión del valor absoluto de la vida humana entra también en un marco referencial, como ha mostrado Vidal (1991: 335-359), quien nos recuerda las razones tradicionales de la moral católica para fundamentar el valor de la vida humana que, siguiendo a

3 Y en sentido muy cercano al estagirita, Tomás de Aquino: *De virtutibus in communi*, 6 ad 1; *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a.2, *sed contra*; ID., *In VI Ethicorum*, lect. 1, n. 1109.

Tomás de Aquino (II-II, q. 64, a.5), se agrupan en torno a tres núcleos:

- a) La vida humana es un bien personal. Quitarse la vida propia o quitar la vida a otro es ofender a la caridad (hacia uno mismo o hacia el prójimo).
- b) La vida humana es un bien de la comunidad, de manera que atentar contra la propia vida o la de un semejante supone una ofensa a la justicia.
- c) La vida humana es un don recibido de Dios y que a Él pertenece; disponer de la vida humana es usurpar un derecho que sólo pertenece a Dios.

Pero también es cierto –continúa Vidal– que la doctrina católica admite numerosas excepciones al principio general:

- a) El aborto indirecto.
- b) El suicidio indirecto.
- c) La muerte del agresor en el caso de legítima defensa personal.
- d) La licitud de la pena de muerte.
- e) La muerte del enemigo en la situación de guerra justa.
- f) La muerte del tirano usurpador.
- e) La licitud de entregar un inocente al enemigo para salvar una ciudad asediada, con tal de que la entrega la realice la autoridad pública.

Ante tales excepciones, la argumentación usada para justificarlas consta de cuatro pares de categorías que las condicionan:

1. La condición de inocente o malhechor.
2. La autoridad pública o privada.
3. La acción directa o indirecta.
4. La inspiración divina o la decisión humana.

Hay, pues, dos elementos en esta postura: afirmación del valor ético de la vida y justificación de excepciones, que podemos resumir así:

- No quitarse la vida *a no ser* por mandato divino o indirectamente.
- No matar a un inocente *a no ser* indirectamente o por concesión divina.
- No matar al agresor *a no ser* la autoridad pública y guardando el orden jurídico.
- No matar al enemigo *a no ser* en caso de guerra, si ello entra dentro de las cosas necesarias para el fin de la guerra.
- No matar al tirano *a no ser* que se trate del tirano de usurpación.

Más allá de la lectura personal que cada quien haga de las observaciones anteriores, nos interesa subrayar que, en el ámbito de la ética, las normas universales no son absolutas, sino que implican siempre excepciones debidas a circunstancias concretas. Hay que evitar, pues, dos tipos de errores:

- el «univocista»: la pretensión de la existencia de valores absolutos, sin excepciones;
- el «equivocista», ya relativista, ya subjetivista: la mera consideración de los intereses en conflicto, o

de la circunstancia, sin tener en cuenta principios universales.

El deber de respetar la vida humana, por ejemplo, debe contextualizarse y vincularse con otros derechos/deberes (nivel deontológico), sin hacer a un lado la noción integral de vida (nivel teleológico y axiológico), buscando un punto intermedio, «análogo», prudencial, a través de la deliberación (Beuchot, 2007: 22-23, 35; del Moral, 2018: 37-39).

Aparte de criterios (principios y valores), y del equilibrio entre principios y valores, hay que considerar también el aspecto metodológico, deliberativo, referente a la razón valorativa, al juicio, al discernimiento acerca de dichos principios y valores en situaciones concretas, que no sea mera aplicación unívoca de principios, ni mera consideración relativista o subjetivista de circunstancias, sino analógica.

3. La dimensión jurídica y la búsqueda del bien común

Podemos considerar la dimensión jurídica desde una hermenéutica analógica, que tiene mucha relación con la *juris-prudencia*. La hermenéutica, sobre todo la analógica, tiene una fuerte presencia en el derecho, que se expresa como *jurisprudencia*. El campo de lo jurídico debería ser la aplicación institucionalizada de los resultados obteni-

dos en la resolución, a partir de la experiencia, la *phrónesis*, y la deliberación, de los problemas planteados en el ámbito ético:

una hermenéutica analógica ayuda a la aplicación del derecho ya sencillamente porque la prudencia tiene el esquema de la analogía, por lo cual en la jurisprudencia la mayor parte del trabajo es encontrar analogías entre leyes y entre casos. Asimismo la tradición añade la virtud de la equidad (*epiqueya*), que era usada por los juristas para aplicar con adecuación la ley al caso, no de manera impositiva sino atendiendo a las circunstancias que lo rodeaban (Beuchot, 2006: 122-123).

En cuanto a la elaboración de una normatividad referente al aborto, hay tres posturas: a) la univocista, que desea la penalización absoluta; b) la equivocista, que pretende la total liberalización de la práctica del aborto; y c) la analógica, que admite o justifica el aborto sólo en ciertas situaciones y busca obtener un consenso democrático en orden al bien común mediante adecuados procesos deliberativos.

Es necesario, por tanto, evitar posturas extremistas, univocistas o equivocistas, y adoptar una postura analógica, prudencial. Pero no solamente con respecto a la materia (penalización, liberalización o deliberación justificativa), sino también con respecto a la forma. En efecto, desde esta perspectiva, las formulaciones normativas del valor ético de la vida humana han de tender a

conformarse con las siguientes características (Cereceda-Martínez, 2019; Guastini, 2004; Lafferrière, 2013; Nápoles, 2011; Neira, 2019; Vidal, 1991: 350): ser normas positivas y no negativas; ser normas teleológicas (que consideren las consecuencias) y no sólo deontológicas (fijándose en el modo de producir el efecto, directo o indirecto); ser normas universales (como el principio de inviolabilidad de la vida) pero abiertas al juicio deliberativo y circunspecto referente al conflicto de valores en su contexto.

El horizonte jurídico no se refiere sólo a la elaboración de normas, sino a su aplicación (jurisprudencia, deliberación, juicio) y al seguimiento, actualización, revisión y crítica de la normatividad vigente, recordando un principio de sentido común: no es el ser humano para la norma, sino la norma para el ser humano.

4. Conclusión

Siguiendo a López-Azpitarte (1990: 127-128), algo en lo que muchos coincidimos es en que no parece que en nadie normal exista la abortofilia o placer en la interrupción del embarazo. Lo ideal sería *no tener que* abortar nunca. En este sentido, dice Vidal (1991: 413) que lo importante no es una mera condena absoluta del aborto, sino elevar la conciencia moral de la humanidad para que éste no tenga cabida en el mundo. El aborto intencional es en cierta forma «anormal»: en condiciones

normales, no sería concebible que una madre desee eliminar el fruto de sus entrañas. Esto se debe, más bien, a diversos factores que las orillan a tal decisión (Rubio, 2005: 90).

En ese sentido, podemos utilizar una metáfora —la forma más equívoca de la analogía—, y considerar la problemática del juicio sobre el aborto como la punta de un iceberg. Lo que hay que resolver está en el fondo, por debajo: no se ve, pero es mucho mayor que lo que se asoma a la superficie. El fondo, la verdadera batalla a librar, se refiere a la posibilidad de contar con medidas preventivas y colaterales que lleguen a evitar —aunque no siempre sea posible—, tales decisiones. En lugar de prohibir, habría que esforzarse por contar con una educación sexual integral, no ideológica ni reduccionista. Es necesario, además, construir una auténtica cultura de solidaridad, de fraternidad, que redunde en una praxis renovada de las relaciones entre los ciudadanos que promuevan sanas relaciones interpersonales, que promuevan la elaboración de facilidades jurídicas para la adopción, así como en un cambio en la manera de considerar a las madres solteras. Es necesario avanzar en la lucha por una cultura auténtica de justicia y seguridad social para los ciudadanos, en especial los más desfavorecidos. Es necesario también multiplicar los centros de ayuda psicológica, jurídica y económica a mujeres en dificultad, así como de subsidios para familias que llevan el peso de hijos minusválidos, etc. La condición de

posibilidad para alcanzar lo anterior consiste en auténticos acuerdos de colaboración y ayuda mutua entre instituciones (gubernamentales, civiles y religiosas), para trabajar por el bien común de la sociedad y teniendo en vistas un futuro de humanización integral para todos sus ciudadanos. Todo lo que acabamos de mencionar anteriormente es la base del iceberg. Trabajemos por eliminar la base del problema, y lo demás se nos dará por añadidura.

Hay que reaprender, pues, a *ver desde un horizonte analógico*: «ver» no sólo lo empírico, lo perceptible sensiblemente, ni nada más considerar principios y valores absolutos abstractos, sino abrirnos a una mirada integral de ambas experiencias humanas (como alguien decía, «lo esencial es invisible para los ojos»). También hay que reaprender a *juzgar desde una perspectiva analógica*, con base en auténticos procesos deliberativos acordes, por ejemplo, con principios de las éticas procedimentales (ética discursiva, neo-contractualismo). Pero más importante aún es que todo lo anterior nos lleve a una auténtica *acción, a una praxis analógica*, renovada, más allá de relaciones de poder o jurídicas, y sin caer en el caos relativista de la «no-relación», del mero estar-junto-al-otro sin estar-con-el-otro, disfrazado de una falsa tolerancia, hacia relaciones auténticas de respeto, de justicia, de ayuda mutua, de solidaridad, de reconocimiento del otro.

Referencias

- ÁLVAREZ-DÍAZ, J. A. (2007). “El estatus del embrión humano desde el gradualismo”. *Gaceta Médica de México*, 143 (3), pp. 267-277.
- ARISTÓTELES (1988). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- BEUCHOT, M. (2001). “Reflexiones filosóficas sobre el derecho a la vida, el aborto y el proceso inicial de la vida humana”. En: M. M. Valdés (Comp.). *Controversias sobre el aborto* (pp. 101-111). México: UNAM, FCE.
- (2006). *Lineamientos de hermenéutica analógica*, México: Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León.
- (2007). *Phrónesis, analogía y hermenéutica*. México: UNAM.
- (2019). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: UNAM, 5ª ed., 1ª reimpr.
- COPLAND, P., Gillett, G. (2003). “The Bioethical Structure of a Human Being”. *Journal of Applied Philosophy*, 20 (2), pp. 123-131.
- DEL MORAL, Á. (2008, febrero). *Algunas reflexiones filosóficas sobre el aborto*. En: https://www.academia.edu/7803668/Algunas_reflexiones_filos%C3%B3ficas_sobre_el_aborto.
- (2013). “Razón práctica y circunstancias en Tomás de Aquino: diálogo con perspectivas neocasuistas”. En: R. T. Hall y J. S. Arellano (Ed.). *La casuística: una metodología para las éticas aplicadas* (pp. 297-324).

México: Fontamara.

- (2017). “Relectura del concepto de «dignidad» desde un marco semiótico-analógico” En: Napoleón Conde Gaxiola (Coord.). *Aspectos de la hermenéutica analógica* (pp. 233-270). México: Torres y Asociados.
- (2018). “Bioética, razón cordial y hermenéutica analógica”. En: L. E. Primero Rivas (Coord.). *Nuevos desarrollos de la hermenéutica analógica en la filosofía contemporánea* (pp. 31-52). México: Torres y Asociados.
- CERECEDA-MARTÍNEZ, M. del P. (jul.-dic. 2019). “Las estrategias prudenciales de cuidado y respeto en la teoría de Alfonso Gómez-Lobo: Relaciones entre normas afirmativas y negativas, acción y omisión, principios de beneficencia y no maleficencia.” *Praxis Filosófica* (Universidad del Valle: Cali, Colombia), No. 49: pp. 127-150. DOI: <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i49.7950>
- DONCEEL, J. F. (2001). “Un punto de vista católico liberal”. En: M. M. Valdés (Comp.). *Controversias sobre el aborto* (pp. 113-115). México: UNAM, FCE.
- FEITO, L. (2002). “El aborto”. En: J. M. García Gómez-Heras (Ed.). *Dignidad de la vida y manipulación genética* (pp. 175-206). Madrid: Biblioteca Nueva.
- GAFO, J. (1997). “Aborto”. En: *10 palabras clave en Bioética* (pp. 41-90). Navarra: EVD.
- GARCÍA-ALIX, A., GARCÍA-MUÑOZ, F., GARCÍA, J. A. (1999). “Viabilidad y reanimación neonatal en recién nacidos pretérminos de peso extremada-

- mente bajo al nacimiento”. *Anales Españoles de Pediatría*, 50, pp. 594-602.
- GUASTINI, R. (2004). “Proyecto para la voz «ordenamiento jurídico» de un diccionario” *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho* (Universidad de Alicante), Vol. 27: pp. 247-282. DOI: <https://doi.org/10.14198/DOXA2004.27.09>.
- JONSEN, A. R., TOULMIN, S. (1988). *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. Berkeley (CA): University of California Press.
- LAFFERRIÈRE, J. N. (ene.-jun. 2013). “Una aproximación jurídica a la toma de decisiones en los conflictos en salud”. *Direito & Justiça* (Porto Alegre), Vol. 39, No. 1: pp. 33-40. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/8803/1/aproximacion-juridica-toma-decisiones.pdf>
- LÓPEZ-AZPITARTE, E. (1990). *Ética y vida. Desafíos actuales*. Madrid: Paulinas.
- LUTHER, J. (2007). “Razonabilidad y dignidad humana”. *Revista de Derecho Constitucional Europeo*, enero-junio, pp. 295-326.
- NÁPOLES, M. (oct. 2011). “¿Existen normas negativas?”. *Isonomía* (México), No. 35: pp. 167-184. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/is/n35/n35a6.pdf>
- NEIRA SÁNCHEZ, N. (2019). “Aproximación filosófica a una construcción universal-situada de derechos humanos.” *Repositorio Nacional CONACYT*. En: <https://repositorioinstitucional.uaslp.mx/xmlui/bitstream/handle/i/5666/2017%20Tesis%20Ne>

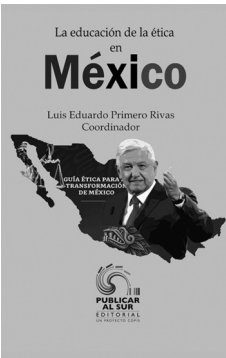
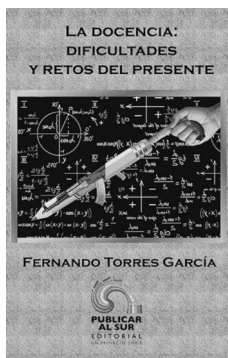
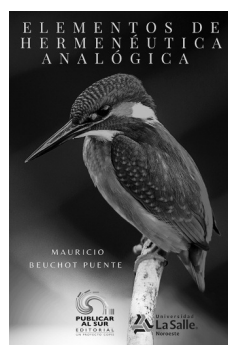
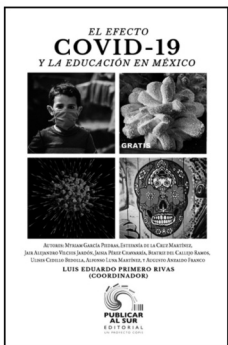
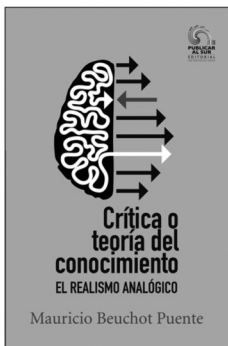
[ira%20S%C3%A1nchez%20N%C3%A9stor.pdf?sequence=1](#)

RUBIO, J. (2005). “Algunas precisiones sobre la argumentación a favor y en contra del aborto”. *Contrastes*, 10, pp. 79-98.

THOMAE DE AQUINO (1882-2013). *Opera Omnia*, TT. 1-50. Roma / Paris: Commissio Leonina.

VIDAL, M. (1991). *Moral de actitudes. Tomo segundo - Primera parte. Moral de la persona y bioética teológica*, Madrid: PS.

Primeras publicaciones de *Publicar al Sur*

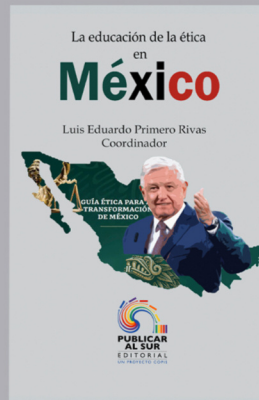
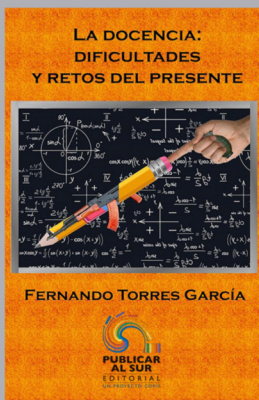
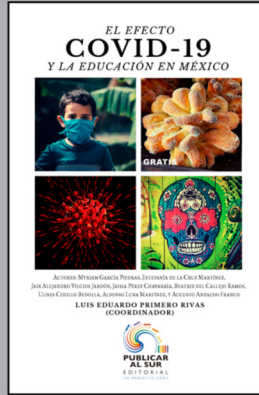


*Hermenéutica
analógica:
nuevo humanismo e
inclusión ética*

LUIS EDUARDO PRIMERO
RIVAS
COORDINADOR

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
OCTUBRE DE 2021, EN
SOLAR, SERVICIOS EDITO-
RIALES, S.A. DE C.V., CALLE 2
NÚMERO 21, SAN PEDRO DE
LOS PINOS, 03800, CIUDAD
DE MÉXICO; EN SU COMPOSI-
CIÓN SE USARON FUENTES
DE LA FAMILIA CENTURY.
TIRAJE: 1000 EJEMPLARES

Recientes publicaciones de nuestra editorial “Publicar al Sur”



El libro que usted se propone leer es en realidad uno muy bueno. Una serie de factores aleatorios —sin embargo, contextualizados en el gran impulso productivo de la hermenéutica analógica— confluyeron para conjugar la creación de varios autores, que nos aportan contribuciones que favorecen el crecimiento del movimiento de la hermenéutica analógica, con argumentos fuertes, que en algunos momentos hacen bella esta publicación.



ISBN 978-607-99007-8-6



9 786079 900786