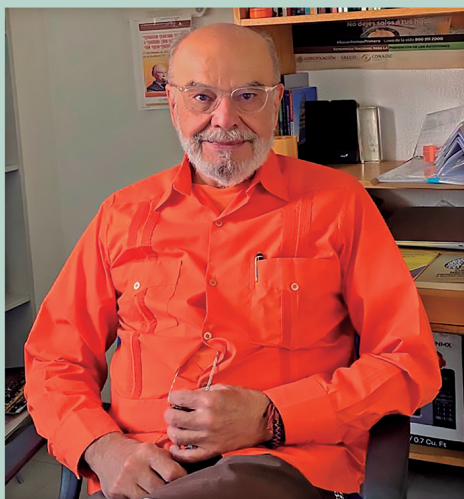


Perspicacia para interpretar analógicamente la incertidumbre actual

COORDINADOR:
Luis Eduardo Primero Rivas

Autores:
Mauricio Beuchot, Ulises Cedillo Bedolla,
Luis Eduardo Primero Rivas, María Rosa Palazón Mayoral,
José Ángel del Moral Palacio, Arturo Mota Rodríguez,
Joel Hernández Otáñez.



Los autores coordinados por Luis Eduardo Primero Rivas, también escritor en este volumen, son Mauricio Beuchot, Ulises Cedillo Bedolla, María Rosa Palazón Mayoral, José Ángel del Moral Palacio, Arturo Mota Rodríguez, Joel Hernández Otáñez y aportan producciones que hacen avanzar la filosofía de la hermenéutica analógica por caminos cada vez más fructíferos y adecuados para adelantar en la *Perspiciencia para interpretar analógicamente la incertidumbre actual*.

PERSPICACIA PARA INTERPRETAR
ANALÓGICAMENTE LA INCERTIDUMBRE
ACTUAL

PERSPICACIA PARA INTERPRETAR
ANALÓGICAMENTE LA INCERTIDUMBRE
ACTUAL

LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS, COORDINADOR

AUTORES:

Mauricio Beuchot, Ulises Cedillo Bedolla, Luis Eduardo
Primero Rivas, María Rosa Palazón Mayoral, José
Ángel del Moral Palacio, Arturo Mota Rodríguez, Joel
Hernández Otáñez

PUBLICAR AL SUR

2023



CONSEJO EDITORIAL

DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México

DR. SIXTO CASTRO SANTILLÁN

Universidad de Valencia, España

DR. RAFAEL ROBERTO CÚNSULO

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán,
Argentina

MTRA. BARBARA ESMENIA PACHECO DA SILVA

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

DRA. PATRICIA GANEM ALARCÓN

Secretaría de Educación Pública y Grupo “Loga Escuelas en
Red”, México

DR. JEAN GRONDIN

Universidad de Montreal, Canadá

DRA. SIOBHAN FENELLA GUERRERO MC MANUS

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro de
Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
(CIICH), México

DRA. CLAUDIA PONTÓN RAMOS

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto
de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, México

DR. LUIS PORTER GALETAR

Profesor jubilado de la Universidad Autónoma Metropolitana
(UAM)-Xochimilco, México

DR. ALBERTO SANEN LUNA

Hospital Psiquiátrico Infantil Dr. Juan N. Navarro, México

Perspicacia para interpretar analógicamente la
incertidumbre actual / Luis Eduardo Primero Rivas,
coordinador. – México: Publicar al Sur, 2023.

182p. ; 21 cm.

Incluye bibliografía.

ISBN 978-607-99662-9-4

1. Hermenéutica analógica. 2. Teoría del
conocimiento. 3. Ciencia política -- Filosofía. 4. Ética
social. I. Primero Rivas, Luis Eduardo, coord.

CDD: 121.686

LC: BD241

Primera edición: octubre del 2023.

© Derechos reservados por los autores

D. R. © 2023 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
de doble enmascaramiento (“doble ciego”), según los
criterios vigentes en la política editorial actual.

Diseño y cubierta: Equipo editorial de Publicar al Sur

Impreso en México / Printed in Mexico

ÍNDICE

Presentación - Luis Eduardo Primero Rivas	11
La hermenéutica analógica, mediadora en las humanidades - Mauricio Beuchot	13
Ciencia plural o unificada - Ulises Cedillo Bedolla	33
¿Gnoseología o epistemología? Reflexiones sobre la tesis de Beuchot acerca del tema - Luis Eduardo Primero Rivas	53
Filosofía política y literatura. Fratrías y amor. Dominio y odio - María Rosa Palazón Mayoral	73
Conflictos bioéticos desde un horizonte hermenéutico analógico - José Ángel del Moral Palacio	95
Hermenéutica analógica y ética en el entorno de la diversidad cultural - Arturo Mota Rodríguez	121
Comunidad y comunitarismo: las perspectivas de Edith Stein y Mauricio Beuchot - Joel Hernández Otáñez	153
Favorecer las conclusiones: reflexiones e ideas de trabajo - Luis Eduardo Primero Rivas	173

Presentación

Luis Eduardo Primero Rivas¹

El libro que se dispone a leer, llamado *Perspicacia para interpretar analógicamente la incertidumbre actual*, reúne las comunicaciones presentadas como ponencias en el Simposio de Hermenéutica Analógica del congreso “La filosofía en tiempos de incertidumbre: resistencias y alternativas” de la Asociación Filosófica de México, realizado en noviembre del año 2023, en Guanajuato, México; transformadas en los capítulos de este volumen por elección de los ponentes que decidieron participar en él.

El recorrido filosófico que realizará lo conducirá por varias regiones de la geografía filosófica, entre las cuales destacan la gnoseología y la epistemología; la antropología filosófica, la ética —sobre todo aplicada—, la filosofía social, con especial referencia a la historia de una región europea que le sirve a la autora para referir a la filosofía política y en consecuencia a la organización de la sociedad, a través de recobrar el vínculo entre “la filosofía y la poesía”, y por derivación de ella la literatura. La filosofía social también se expresa en las reflexiones sobre el “comunitarismo” contenido en la propuesta filosófica del principal autor referido en este libro:

¹Universidad Pedagógica Nacional, Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología.

Mauricio Beuchot Puente.

Asimismo, hay que destacar otra región agreste igual convocada: la filosofía de la historia, aprovechada para situar los desarrollos actuales de la filosofía de la hermenéutica analógica, surgida del gran movimiento ahora internacional iniciado por Beuchot, así como su ubicación en el mismo autor, que tiende a estar en la frontera del tiempo que habitamos. Desde la filosofía de la historia también se ubicará los aportes de uno de los autores difundidos en este libro, que podrá ser bien evaluado en la lectura que le invitamos a realizar, que le aportará mucha *Perspicacia para interpretar analógicamente la incertidumbre actual*, en tanto ella contribuirá a buscar alternativas frente al mundo contemporáneo que se desplaza a un mayor caos entre ecuaciones infalibles de las “ciencias duras” y engaños del conformismo.

El “Índice” del libro lo orientará acerca de su contenido, y le invito a continuar adentrándose en la lectura.

Ciudad de México, septiembre del 2023

Capítulo 1: La hermenéutica analógica, mediadora en las humanidades

Mauricio Beuchot¹

PROPÓSITO

Abordaré aquí algunos temas epistemológicos muy necesarios para comprender bien qué es la hermenéutica analógica. Se trata del estatuto que tiene como saber, qué tipo de objetividad alcanza. Es decir, trataré del estatuto epistemológico de la hermenéutica y, más precisamente, de la hermenéutica analógica; después pasaré a la manera como se aplica a las ciencias humanas, que es donde mayor fecundidad me parece que tiene, y terminaré hablando algo acerca de cómo dicha hermenéutica puede ayudar a la interdisciplina en el campo de las humanidades mismas.

La propia hermenéutica tiene un estatus epistemológico especial; no puede alcanzar, como algunos han querido, la univocidad de las ciencias formales y naturales; pero tampoco puede renunciar a toda objetividad y caerse en el equivocismo que le han atribuido muchos practicantes de la filosofía posmoderna. Para ella veo que rige una condición analógica, que es la que puede ajustarse a su naturaleza propia.

¹Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

En especial, la analogía es mediación, es un concepto mediador. Por eso sirve muy bien para conectar, en este caso a las humanidades, guardando una armonía que les da la proporción. Analogía es proporción, y esta última es la que hace que las humanidades marchen de consuno y con un acuerdo suficiente. Al igual que las virtudes, se van desplegando de manera armoniosa, configurando así la parte ética del ser humano.

LA CONDICIÓN EPISTÉMICA DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

En el ámbito epistemológico, una hermenéutica analógica trata de colocarse en un realismo moderado.² Se ha creído que la hermenéutica, en su paso por Nietzsche, se contaminó de nihilismo, sin poder curarse de él; pero no tiene por qué ser así, puede tener una ontología, y no tan débil que no se sostenga. No se reduce al relativismo excesivo que conduce al subjetivismo y de ahí al escepticismo, inexorablemente. Puede tener un realismo; pero no uno que sea unívoco, duro y rígido, que los positivistas hicieron insostenible. Es un realismo analógico, o moderado, que admite un sano relativismo, pero con límite, para no hundirse en el equivocismo extremo, del que no se sale. Defiende una verdad como adecuación, pues se necesita alguna correspondencia con el texto que se interpreta (sean documentos

²M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011, pp. 39 ss.

o la realidad misma). De otra manera se pierde toda aproximación al sentido literal —que a veces resulta inalcanzable— y todo se queda en sentido alegórico únicamente.

Hay que evitar el dogmatismo al que lleva la univocidad y el escepticismo en el que desemboca la equivocidad. La verdad como coherencia es unívoca, y la que es producto de la convención corre el riesgo de ser equívoca. Necesitamos una verdad como adecuación, pero analógica, que no pretenda una correspondencia biunívoca, sino una más amplia o débil, que se dé cuenta de las inadecuaciones que siempre hay, pero que no por ello renuncie a la búsqueda de la objetividad con respecto al texto, sea escrito o real, como decía Heidegger de su hermenéutica de la facticidad, que era su ontología, y en la cual juntaba lo que Nietzsche separaba: las interpretaciones y los hechos, la *hermeneia* y el *factum* (por eso hermenéutica de la facticidad).

La hermenéutica ha tendido a ser equívoca, por reacción a las imposiciones de los univocismos (positivismo, estructuralismo, etc.).³ Por supuesto que no hay que inclinarla al univocismo, porque recaería en lo que critica. Hay que darle conciencia de su estatuto epistemológico analógico. Tiene una epistemología analógica, bastante propia, más en la línea de la interpretación que de los hechos, pero no puede prescindir completamente de su relación a ellos, so pena de quedar en la ambigüedad de lo que no tiene fundamento ninguno. Posee fundamento,

³*Ibid.*, pp. 53 ss.

pero no unívoco, que fue el que pretendió la modernidad, sino uno analógico, débil y desencantado, pero suficiente para seguir subsistiendo.

A veces puede alcanzar una correspondencia con el texto de tipo imagen, casi copia, pero nunca unívoca; a veces sólo llega a una correspondencia de tipo metáfora, como una parábola del contenido del texto; pero prefiere lograr una correspondencia de tipo diagrama, una diagramación del texto; y con esto le resulta suficiente.⁴ Oscila, pues, entre la metonimia y la metáfora. Tendencialmente se va hacia el conocimiento metonímico, por contigüidad con el objeto conocido, lo cual le asegura cierta verdad y objetividad; pero se inclina más hacia el conocimiento metafórico, que se desliza en la semejanza, sin embargo, por esa misma semejanza preserva siempre la objetividad. Lo bastante. Y en este sentido es como la inducción. ¿Cuándo es suficiente? Cuando nos lo muestre la intuición o captación de la esencia o estructura del objeto, y cuando lo aseguren los resultados o consecuencias del conocimiento adquirido. Es decir, tanto en la consolidación de la teoría como en la aplicación práctica.

Tal es el estatuto epistemológico de una hermenéutica analógica. Tiene la versatilidad suficiente como para abarcar esos diversos grados de objetividad, sin pretender una postura unívoca y fija, pero también sin barrerse hasta una postura equívoca y ambigua, que no puede conducir a los resultados deseados en la interpretación.

⁴Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, pp. 30.

Haciendo un paralelismo demasiado atrevido, podemos ver esto en la exégesis de los monjes medievales, que era paradigmática, no sintagmática. No procedía por análisis u oposición, sino por síntesis o asociación. Ellos asociaban un pasaje de la Escritura con otro, a veces remoto en significado, pero que tenían en la memoria, casi en el inconsciente, pues solían saber de memoria la Escritura.

Hay cierta apertura o amplitud en el estatus epistemológico de la hermenéutica analógica, pero no tanta como para zozobrar en el equivocismo y hundirse hasta el fondo de la oscuridad; y hay cierta exigencia de objetividad, pero no hasta el punto de pretender lo que solamente es un ideal: la univocidad, las más de las veces inalcanzable. Es una epistemología analógica, no pretenciosa como la unívoca, pero tampoco derrotada, como la equívoca. Al menos indicando lo que ella no es, podemos acercarnos a la comprensión de lo que es.

Porque un poco ésa es la condición de la analogía. No ir directamente al conocimiento de la realidad, sino oscilando y serpenteando de manera indirecta y oblicua, para llegar con más efectividad. Incluso en el conocimiento de ella misma, pues la propia analogía es analógica. Por eso no es válido pedirle una declaración analítica de su esencia, ya que tiene que darse a entender con muchas vueltas y, sobre todo, en la práctica en que se aplica. Con ejemplos y ejercicio, que eso es lo propiamente analógico (al igual que lo son las parábolas y las metáforas).⁵

⁵M. Black, *Modelos y metáforas*, Madrid: Tecnos, 1964, pp. 218 ss.

Sin embargo, la analogía es generosa, pues nos da lo suficiente para comprender; aplicada a la hermenéutica, nos brinda lo que es bastante para interpretar un texto (ya sea un documento o la realidad). Por eso resulta para nosotros un instrumento necesario y suficiente para el cultivo de las humanidades, en las que la interpretación se ha mostrado como el camino a seguir. Si contamos con una herramienta conceptual que nos permita comprender el sentido de manera aproximativa, eso es lo que se consigue usualmente en ese campo de las ciencias, a diferencia de las otras.

Y con eso nos basta, pues no hemos de forzar a las ciencias a tener un único y mismo camino, como hicieron los positivismos; pero tampoco errar el camino por practicar un proceder errabundo como el que muestran ahora los posmodernismos. Hay que encontrar la mediación entre ambos extremos, mediación que nos permita conocer suficientemente lo que necesitamos. Tal es el sentido de la analogía: necesidad satisfecha, o satisfacción necesaria, para llegar a conocer lo que podemos, humanamente hablando.

No se crea que la hermenéutica analógica se reduce a un conocimiento metafórico o parabólico, sino que brinda lo que alcanza para oscilar entre lo metonímico (que es más propio de la ciencia) y lo metafórico (que es más propio de la poesía), para que podamos abarcar los textos en lo que tengan de lo uno o de lo otro. Por eso una hermenéutica así es ideal para las ciencias humanas, porque en ellas no se llega a la exactitud que tienen las ciencias for-

males y las naturales. Con toda modestia se tiene que reconocer que poseen un régimen diferente. De otra manera, perpetuaremos la inútil discusión de si las humanidades están obligadas a calcar el método de las otras ciencias. Precisamente la analogía es la que nos enseña a reconocer las diferencias, a pesar de las semejanzas, o la diferencia en medio de la identidad. Así, aunque las humanidades tengan que ser reconocidas como ciencias, lo son de manera diferente de las otras, que pueden lograr un nivel de exactitud mucho mayor, por la constancia o firmeza de sus objetos de estudio, cosa que las ciencias humanas no tienen en el suyo. Y ya es una ganancia significativa el darnos cuenta de ello y reconocerlo. Eso nos ayudará a no perder tiempo queriendo unificar todos los saberes en ese punto, sino a reconocer sus diferencias epistemológicas. Eso será un logro para la epistemología o filosofía de las ciencias, sobre todo de las ciencias humanas o sociales.

APLICACIÓN A LAS CIENCIAS HUMANAS

Un tema muy debatido es el de la epistemología de las ciencias humanas o sociales, las humanidades. Creo que la hermenéutica analógica e icónica tiene aplicación en ellas. Con tal instrumento podremos garantizar que tienen una epistemología interpretativa, diferente de la de las ciencias formales y las naturales. Y con ello no tendrán que imitarlas, como se ha solido hacer, con evidentes fracasos. La *episteme* hermenéutica es la que les corresponde, y con ella se ven aseguradas en su

funcionamiento. Aportaré algunos ejemplos que nos muestren eso.⁶

En primer lugar, la hermenéutica analógica se manifiesta fructífera para ser aplicada a la literatura. Puede conservar la forma, sin apegarse 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. En los textos literarios no se puede pretender la univocidad de rescatar lo que dice el texto en sentido literal, la intencionalidad plena del autor, pero tampoco se derrumba en el alegórico, dejando solo al lector, sino que tiende a lo que quiso decir el autor, pero privilegiando la alegoricidad que se da en la confluencia con el lector; esto es, busca la simbolicidad de la obra literaria.⁷

También en la sociología se aplica bien la perspectiva icónica de la hermenéutica analógica. Ella se muestra fecunda al ser utilizada para el conocimiento que da la sociología; en primer lugar, por el razonamiento analógico que aquí se emplea, según lo señalaba Dilthey, para comprender por qué se hace lo que se hace, en distintas sociedades y por comparación con la nuestra. O también por la clasificación de los tipos que en ella se usan como íconos

⁶M. Beuchot, *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007, pp. 23-26.

⁷H.-G. Gadamer, *Persuasività della letteratura*, Bologna: Transeuropa, 1988, pp. 29 ss. y 115 ss.

o modelos; es la idea de tipos sociales ideales de Weber.⁸ Ellos son los que nos hacen ver los diferentes roles que se juegan en la sociedad.

Igualmente, en la antropología percibimos la fecundidad de una hermenéutica analógica aplicando la iconicidad, ya que permite centrar el trabajo en los símbolos culturales respetando sus diferencias y, sin embargo, de ello, lograr una cierta universalización, suficiente para poder teorizar. Nos da, asimismo, tipos antropológicos que permiten estudiar las constantes que en esos ámbitos de la cultura se manifiestan. Son tipos o íconos antropológicos, como señaló Clifford Geertz.⁹ El carácter analógico de su postura se ve en que insiste en que se tiene que hacer un análisis muy cuidadoso de los símbolos culturales y, al mismo tiempo, lo suficientemente abstracto para levantar una teoría a partir de él.

En cuanto a la psicología, es verdad que en muchas corrientes psicológicas no tendría cabida la hermenéutica, por su pretensión cientificista, 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 escu-

⁸J. Freund, *Max Weber*, París: PUF, 1969, pp. 81-83.

⁹M. Beuchot, *La hermenéutica como herramienta...*, pp. 29-32.

rrirse hasta la ambigüedad disolvente de la hermenéutica equívoca. Freud mismo usó mucho el recurso de la analogía en su teorización.¹⁰

Por lo que hace a la pedagogía, puede decirse que la hermenéutica analógica será de mucho provecho para ella, 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. Igualmente, ayuda a analizar los modelos de ser humano que se tienen presentes (consciente o inconscientemente) para plasmar en los educandos. Del mismo modo, brindará una educación en virtudes, es decir, como formación de capacidades, habilidades o hábitos epistémicos, y no solamente un vaciado de información que se deposita en el alumno.¹¹

La historia es otro campo en el que la hermenéutica analógica tendría buen lugar, ya que nos damos cuenta de que la interpretación del curso histórico requiere de la analogía para revivir o recordar, para imaginar los hechos, y tratar de explicarlos desde nuestra propia vivencia, por medio de la reflexión.¹² Es otro ámbito en el que puede tener gran cabida el razonamiento por analogía, para comprender lo que hicieron los actores en la historia. Entre el univocismo de Carl Hempel, que buscaba enunciados de tipo ley en la historia —como

¹⁰M. Robert, "Freud", en Y. Belaval (ed.), *La filosofía en el siglo XX*, México: Siglo XXI, 1989 (7a. ed.), p. 95.

¹¹M. Beuchot, *La hermenéutica como herramienta...*, pp. 37-40.

¹²*Ibid.*, pp. 40-45.

si fuera una ciencia exacta—, y el equivocismo de Hyden White, que ve el escribir la historia como si fuera una novela —porque no hay realidad alguna que le corresponda—, está la postura analógica de Collingwood, quien dice que siempre media la interpretación de los historiadores, pero hay una realidad histórica.

En el derecho también será muy útil la hermenéutica analógica. Para mitigar las expectativas de ciertas tendencias univocistas, o de una interpretación muy exigente, como la de Emilio Betti. Por otro lado, se creería que en el campo jurídico 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 eso se requiere una postura analógica, que se encuentra en la *phrónesis* o prudencia. Ésta fue una virtud muy 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 del derecho y encontrar las leyes que sean pertinentes

(por ser análogas). Es lo que ha señalado Ronald Dworkin.¹³

Esto es lo que podemos ganar en la epistemología de las ciencias humanas y sociales, las humanidades, que siempre han tenido que padecer la imposición de los métodos positivistas, pero que cada vez más se muestran como teniendo una *episteme* hermenéutica. Por eso, y para no recaer en ese univocismo, pero tampoco irse al equivocismo, se requiere una hermenéutica analógica para ellas.

Lo que más hacemos en las humanidades es interpretar, por eso ellas pertenecen al ámbito de la hermenéutica. Y, ya que la hermenéutica actual está desmembrada por las de tendencia unívoca y las de tendencia equívoca, es muy conveniente encontrar una posición intermedia, que permita evitar esa polarización, esa polémica que no ha llevado a nada, sino a perjudicar el complejo de las ciencias mismas. Por eso es preciso reconocer la analogía de las ciencias (*analogia scientiarum*), que nos habla de un diferente modo de darse cada una de ellas, según sus especies, de acuerdo con los grupos a los que pertenecen, ya que no pueden tener (unívocamente) el mismo método, igual rigor y objetividad. Sus alcances serán distintos según sus diferencias, no se les puede pedir a todas ellas la misma científicidad.

¹³*Ibid.*, pp. 45-49.

LA INTERDISCIPLINA EN LAS HUMANIDADES

Algo muy necesario, pero también muy discutido, ha sido el modo en que las ciencias humanas pueden interactuar. Primero se propuso el modelo de la multidisciplina, en la que diversas ciencias tomaban parte en el conocimiento de un objeto; pero poco se atendía a la manera en que tenían que hacerlo. Por eso se cambió al modelo de la interdisciplina, que sí contempla explícitamente la interacción de las ciencias que se congregan para trabajar. Inclusive, Edgar Morin habló de transdisciplina, hasta llegar a pedir que se relativizara (casi que se excluyera) la distinción entre sujeto y objeto.¹⁴ Pero, si la multidisciplina llegó a ser muy unívoca, la transdisciplina suena a algo demasiado equívoco, y podemos cuadrar la analogicidad en la interdisciplinariedad.

La fenomenología tuvo mucha parte en el estudio de las condiciones de posibilidad de la interdisciplina. En efecto, Husserl insistió mucho en que la intencionalidad realizaba la constitución de sus objetos. Pero no llegaba a decir que los construía, en un construccionismo excesivo, por lo cual se podía ver que varias ciencias constituían su objeto entre todas, sin que eso significara caer en un relativismo extremo. Hay una colaboración entre ellas.

Pues bien, ahora la hermenéutica ha tomado la estafeta, y se ha puesto a estudiar los condicionamientos de la interdisciplinariedad. Es evidente que, para la

¹⁴E. Morin, “La antigua y la nueva transdisciplinariedad”, en el mismo, *Ciencia con consciencia*, Barcelona: Anthropos, 1984, pp. 311 ss.

interacción entre las ciencias, se tiene que interpretar a cada una de ellas y también el modo de su colaboración. Todo ello es labor hermenéutica.

Con ello se evitará el reduccionismo y el exclusivismo, pues no se tratará de que la labor de las ciencias en juego se reduzca a una sola de ellas, porque eso acabará por significar la exclusión de las otras. Más bien se trata de integración y conjunción (no disyunción) de las disciplinas. Se evitará un pluralismo disciplinar pasivo, en el que las ciencias pierden su especificidad y casi se diluyen en alguna que se impone, y se llegará a un pluralismo activo, en el que se respetará la aportación específica de cada una. Se trata aquí de una dialéctica sin síntesis, porque no se hace una síntesis de las ciencias, en la que se pierden y se evaporan, sino que es una correlación y mediación en la que no se resumen, sino que participan, colaboran.

Efectivamente, la analogía privilegia las diferencias, a pesar de la unidad o igualdad que consigue. Una interdisciplina analógica propiciará la diversidad de enfoques lo más que sea posible, sin perder la capacidad de integrarlos en una unidad. Son como diversas voces en un concierto. Y aquí la hermenéutica fungirá como mediadora, precisamente una hermenéutica analógica.

Sobre todo, porque todas las ciencias humanas echan mano de la interpretación, por lo que la hermenéutica, que es la que enseña la interpretación de textos, es como una meta-ciencia o, por lo menos, una dia-ciencia, que las orienta o las acompaña, de modo que no se pierdan. Para que su colaboración sea más efectiva.

Y esa mediación, más que dirección, la puede realizar la hermenéutica, porque ella misma es conciencia de los límites de la cientificidad, sobre todo de la de las humanidades; es advertencia de la fragilidad de ciertos saberes, ya que la hermenéutica ha tenido que aprender que siempre se queda en falta, que su condición es la precariedad. Pero también es aceptación de la suficiencia, ya que, en medio de esa indigencia supera su carácter de menesterosa, y alcanza lo suficiente: nos granjea lo bastante para llegar a la comprensión.

La hermenéutica tiene ya, por ello mismo, una vocación a la analogía, a ser analógica. Porque se trata de evitar una interdisciplinariedad impositiva, la cual sería unívoca, así como una disgregadora o disolvente, la cual sería equívoca. Una analógica posee capacidad de integración, aunque respetando la diversidad de perspectivas e incluso de niveles de objetividad que se alcanza en las diferentes ciencias humanas.

Para conseguir esta interdisciplinariedad analógica necesitamos, como es obvio, una hermenéutica analógica. En la actualidad, esta rama de la filosofía se halla distendida entre posturas unívocas, como la de los que le exigen aproximarse al positivismo, y posturas equívocas, como la de muchos en el ámbito de la posmodernidad. Una hermenéutica analógica puede satisfacer las legítimas demandas de respetar las diferencias, que provienen de los posmodernos, y las de los positivistas, de alcanzar la unidad y la universalidad. Pero no concederá una unidad unívoca, sino analógica, como tampoco pre-

servará las diferencias en un equivocismo sin límite, sino con acotación de lo que es válido interpretar, ya que la analogía misma se puede entender como equivocidad limitada o con límites.

Recordemos el tiempo en el que el positivismo lógico exigía a todas las ciencias seguir el modelo de la físico-matemática, y cuando las ciencias humanas o sociales se esforzaban por imitarlo. Hay que incorporarlo de manera analógica, prudencial, en la medida en que en cada una se pueda integrar la matematización y la experimentación, porque va a ser en muy distinta medida, según la especificidad de cada saber.

Más que una meta-filosofía, se requiere una dia-filosofía, a saber, una que no vea a las ciencias desde arriba, sino desde abajo, acompañándolas con el diálogo entre ellas. Por eso es mejor una dia-filosofía, como lo señalara Héctor-Neri Castañeda.¹⁵ En varias conversaciones con él, me percaté de que es posible, y que no se necesita una perspectiva que, de modo misterioso, está por encima de todas las demás. Ese carácter dia-filosófico es propio de la hermenéutica, precisamente porque ella se encarga de la mediación y del diálogo.

Por lo demás, no se trata de que la hermenéutica se ponga como superior, porque eso sería una postura unívoca, sino, según cumple a la analogía, como analogado principal, es decir, como *primum inter pares*, como uno que es igual que todos, pero

¹⁵H.-N. Castañeda, *On Philosophical Method*, Bloomington: Nous Publications, 1980, pp. 14-15.

tiene la función de integración. Y es que un guía unívoco o rígido es impositivo y prepotente, como quiso ser la filosofía de la ciencia del positivismo lógico, la cual acabó por perderse ella misma; un guía equívoco se va al otro extremo, de no aportar ninguna orientación (como hicieron algunos filósofos de la ciencia después de Kuhn, que solamente hacían historia de la ciencia, y no se atrevían a reflexionar sobre ella ni a indicarle por dónde se podía avanzar, y como se hace ahora en muchos ámbitos de la posmodernidad). Necesitamos un guía analógico, que en verdad sea orientador, que ponga en ejercicio la obra de la interdisciplina, respetando la peculiaridad de cada saber, y coordinando simplemente su aplicación.

Así como la epistemología o filosofía de las ciencias no puede ser normativa o prescriptiva (lo cual sería demasiado univocista), ni tampoco meramente descriptiva (lo cual sería equivocista en exceso), sí puede ser interpretativa (lo cual es propiamente analógico), es decir, tener un carácter hermenéutico. Es algo de lo que se han percatado los mismos epistemólogos.¹⁶ Pues bien, si la misma filosofía de la ciencia, en general, ha cobrado conciencia de que es hermenéutica, mucho más en el caso de las ciencias humanas o sociales, en las que la exigencia de rigor y de objetividad no puede ser tan grande. Esto es un logro de la propia filosofía de la ciencia, que va hacia una epistemología analógica.

¹⁶C. U. Moulines, "La filosofía de la ciencia como disciplina hermenéutica", en *Isegoría*, 12 (1995), pp. 110 ss.

RESULTADO

Recojamos el fruto de nuestro trabajo. La hermenéutica se ha mostrado como una buena acompañante de la epistemología o filosofía de la ciencia. Pero hay que evitar que sea una hermenéutica unívoca, porque pretenderá forzar a todas las disciplinas a seguir el mismo paradigma científico. Tampoco una hermenéutica equívoca, porque dejará a las disciplinas en la dispersión, al garete, sin ningún rigor ni objetividad. En cambio, una hermenéutica analógica les dará su estatuto propio, respetando sus diferencias, pero reduciéndolas lo más posible a una unidad o integración que beneficiará sobre todo a las ciencias humanas y sociales, a las humanidades mismas.

Es la hermenéutica, según hemos visto, la que puede dar proporción y armonía a las humanidades, que necesitan colaborar entre ellas y llegar a una convivencia no sólo pacífica, sino fructífera. Esto se logrará si cada una encuentra su propia porción, la que le corresponde en la constelación de las ciencias. Y, sobre todo, con la condición de que sepa usar de la hermenéutica para realizar los contactos e interconexiones necesarias. Y esto se alcanzará de mejor manera con una hermenéutica analógica. Tal ha sido la ganancia que hemos obtenido de nuestro caminar por diferentes aspectos del mundo de las humanidades, disciplinas científicas que son muy necesarias al hombre porque estudian, precisamente, su naturaleza a través de las manifestaciones culturales que ésta exhibe en su desarrollo histórico.

REFERENCIAS

- Beuchot, M. (2011) *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011, pp. 39 ss.
- Peirce, Ch. S. (1974) *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Black, M. (1964) *Modelos y metáforas*, Madrid: Tecnos.
- Beuchot, M. (2007) *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Gadamer H.-G. (1988), *Persuasività della letteratura*, Bologna: Transeuropa, 1988.
- Freund, J- (1969) *Max Weber*, Paris: PUF.
- Robert, M. (1989) “Freud”, en Y. Belaval (ed.), *La filosofía en el siglo XX*, México: Siglo XXI (7a. ed.).
- Morin, E. (1984) “La antigua y la nueva transdisciplinariedad”, en el mismo, *Ciencia con consciencia*, Barcelona: Ánthropos.
- Castañeda H.-N. (1980) *On Philosophical Method*, Bloomington: Nous Publications.
- Moulines C. U. (1995), “La filosofía de la ciencia como disciplina hermenéutica”, en *Isegoría*, 12.

Capítulo 2: Ciencia ¿plural o unificada?

Ulises Cedillo Bedolla¹

LA UNIDAD DE LA CIENCIA DESDE LA NORMATIVIDAD DE LOS CRITERIOS DE DEMARCACIÓN

La filosofía de la ciencia es el estudio de la ciencia como un modo particular de conocimiento. De acuerdo con Diéguez Lucena (2020) —cuya obra es el soporte de este breve recuento—, tiene sus antecedentes en William Whewell (1749-1866), John Stuart Mill (1806-1873), John Herschel (1792-1871), Ernest Mach (1838-1916), Ludwig Boltzmann (1844-1906) y Moritz Schlick (1882-1936). Este último fue el fundador del Círculo de Viena, movimiento que haría de la filosofía de la ciencia una disciplina independiente de la teoría del conocimiento y académicamente institucionalizada alrededor de 1950 (pp. 13 y 15).

Los cambios que experimentó la física a principios del siglo XX —la teoría de la relatividad especial, de la relatividad general y la teoría cuántica— hizo que fueran revisadas las opiniones acerca de cómo se desarrolla la ciencia. En otras palabras, la *crisis de la física* fue una de las razones del cultivo de la filosofía de la ciencia (Diéguez Lucena, 2020, p. 14).

¹Profesor de Asignatura “B” 15 horas de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco.

En 1929 presentaron Hans Hahn (1879-1934), Otto Neurath (1882-1945) y Rudolf Carnap (1891-1970) el manifiesto del Círculo de Viena² (*La concepción científica del mundo: El Círculo de Viena*), en el que se asumió que: 1) sólo hay conocimiento en la experiencia (en lo inmediatamente dado), 2) que la ciencia se caracteriza por usar como método el análisis lógico y, 3) que se busca una ciencia unificada aplicando la lógica a la experiencia (pp. 15 y 16).

El programa de la unificación de la ciencia significaba unir “todas las disciplinas científicas, incluidas las ciencias humanas, bajo un mismo lenguaje y un mismo método”³ (Diéguez Lucena, 2020, p. 17). El lenguaje era el *fisicalista* y, el método, su *análisis lógico*. El fisicalismo era un lenguaje muy cercano al lenguaje de la física, los términos empleados se reducían a las relaciones observables entre las cosas materiales y sus propiedades físicas (p. 16).

Como lo señala Diéguez Lucena (2020), la unificación de la ciencia, además de la fundamen-

²El Círculo de Viena, llamado *positivismo lógico* o *neopositivismo* tendría una variante menos estricta, el *empirismo lógico*, que surge en Berlín de la mano de Hans Reichenbach (1891-1953) y Carl Gustav Hempel (1905-1997); variante con influencias de la filosofía analítica y del pragmatismo norteamericano. Al final, ésta sería la filosofía de los herederos del positivismo lógico (Diéguez Lucena, 2020, p. 16).

³Para conseguir este cometido, de acuerdo con Diéguez (2020), miembros del Círculo de Viena crearon en 1937 el *Instituto Internacional para la Unidad de la Ciencia*, y en 1938 una serie de publicaciones alrededor de lo que llamaron *Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada* (p. 17).

tación lógica del lenguaje científico, implicaba para las ciencias humanas y sociales asumir los principios y el método científico que desde Galileo se había aplicado en las ciencias naturales (la experimentación y la matematización) y, por tanto, abandonar el método de la *comprensión* (p. 27).

El programa de unificación de la ciencia expresado en el manifiesto del Círculo de Viena hacía referencia a un proyecto científico *descriptivo* y *normativo*. Por un lado, describía qué es la ciencia, y por otro, habría de “dictar normas acerca del modo en que debe procederse para hacer ciencia de forma más eficiente [y] racional” (Diéguez Lucena, 2010, p. 27). Responder qué es la ciencia y cómo debía hacerse supuso establecer fronteras frente a lo que no lo es; estos confines tuvieron su expresión en los *criterios de demarcación*.

Los criterios de demarcación buscaron establecer las condiciones que debía cumplir aquello que quisiera ser considerado conocimiento científico, mecanismos con los que se buscó contribuir a darle unidad a la ciencia. Los desarrollados por el Círculo de Viena y sus herederos fueron la *verificabilidad*, la *confirmabilidad* y la *falsabilidad*. El primero, asociado con el lenguaje fiscalista, consistió en entender a la ciencia y su quehacer como la elaboración de enunciados sintéticos susceptibles de ser verificables en la experiencia; lo que no prosperó, pues, no es posible que las teorías o las leyes científicas sean susceptibles de ser verificadas en su totalidad en tanto que se necesitaría tener todas las experiencias habidas y por haber, y como nada ase-

gura que mañana no se encuentre un caso que incumpla la teoría (saberlo colocaría a la ciencia en aquello que ellos mismos llamaron metafísica), el criterio dejó de ser considerado ya que de mantenerse la ciencia habría quedado vacía (Diéguez Lucena, 2010, pp. 114-121).

El segundo criterio tampoco estuvo exento de críticas: se le señaló de incurrir en otra de sus propias objeciones, en este caso, partir de una observación que no estaba libre de presupuestos, es decir, de una *observación cargada de teoría*. Ellos consideraban que esta situación impedía comparar objetivamente los enunciados científicos con los hechos (Diéguez Lucena, 2010, p. 124).

El tercer criterio para distinguir qué es la ciencia y qué no lo es, así como para dictar en qué debe consistir el quehacer científico fue propuesto por Karl Popper (1902-1994), quien mencionó que los enunciados de la ciencia debían ser susceptibles de ser falsados empíricamente (Diéguez, 2010, pp. 127-130), por tanto, una teoría sería más sólida mientras más intentos de falsación soportara y no verdadera pues siempre cabría la posibilidad de ser falsada; por eso, prefería hablar de teoría corroborada en lugar de verdadera (Klimovsky, 2001, pp. 26 y 27). Sin embargo, este criterio también fue cuestionado, especialmente por Thomas S. Kuhn. Replicó que, de acuerdo con la historia de la ciencia, los científicos no consideran falsadas sus teorías porque evidencia empírica las contradiga, ya que lo que hacen es protegerlas de esas anomalías (Diéguez, 2010, p. 136).

Kuhn (1971) plantea que el criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia descansa al interior de las comunidades científicas, especialmente en el paradigma que éstas reproducen:

hemos visto ya que una de las cosas que adquiere una comunidad científica con un paradigma, es un criterio para seleccionar problemas que, mientras se dé por sentado el paradigma, puede suponerse que tienen soluciones (p. 71)

la naturaleza de tales comunidades proporciona una garantía virtual de que [...] la lista de problemas resueltos por la ciencia [...] irán aumentando cada vez más. Por lo menos, si es que es posible proporcionar tal garantía, la naturaleza de la comunidad la proporciona. ¿Qué mejor criterio puede existir que la decisión del grupo científico? (p. 262)

En algún momento, entre 1740 y 1780, pudieron los electricistas, por primera vez, dar por sentadas las bases de su campo. A partir de ese punto, continuaron hacia problemas más concretos y recónditos e informaron cada vez más de los resultados obtenidos en sus investigaciones en artículos dirigidos a otros electricistas, más que en libros dirigidos al mundo instruido en general. Como grupo, alcanzaron lo que habían logrado los astrónomos en la Antigüedad y los estudiosos del movimiento en la Edad Media, los de la óptica física a fines del siglo XVII y los de la geología histórica a principios del siglo XIX. O sea, habían obtenido un paradigma capaz de guiar las investigaciones de todo el grupo. Excepto con la ventaja de la visión retrospectiva,

es difícil encontrar otro criterio que proclame con tanta claridad a un campo dado como ciencia (pp. 49 y 50).

Sin embargo, no debe verse al paradigma como un criterio universal (al modo del positivismo lógico). A pesar de que es considerado el criterio para distinguir qué es la ciencia, qué no es y cómo realizarla, existe una amplia gama de paradigmas operando en múltiples comunidades científicas; o como dijo Laudan en Flores Galindo (2007): hay coexistencia de tradiciones de investigación, y su confrontación hace crecer la ciencia (pp. 420 y 421). Dicho de otra forma, existe una pluralidad de significaciones y métodos (paradigmas) que difícilmente pueden llegar a acuerdos entre ellos debido a la carga teórica que implica la observación⁴; de ahí que Kuhn haya recuperado el término de *inconmensurabilidad*, para dar a entender que había “diferencias semánticas, observacionales y metodológicas entre teorías globales o paradigmas (Sankey, 2015, p. 20). Por tanto, la inconmensurabilidad se refiere a la inexistencia de una unidad común de medida con la cual comparar a los paradigmas (Diéguez Lucena, 2010, p. 200).

A propósito de las críticas que hizo Kuhn —y otros— a la visión positivista de la ciencia (incluida

⁴Este es uno de los aportes de la filosofía de la ciencia inaugurada por Thomas S. Kuhn, predominantemente conocida como *historicista*, en tanto que su preocupación iba encaminada a dar cuenta de la dinámica del desarrollo de la ciencia más que de su estructura lógica; sin embargo, la tesis de la *observación cargada de teoría*, también le valió el mote de *teoricista* (Flores Galindo, 2007, p. 417).

aquella en la cual la elección de una nueva teoría está, además de asociada con el contexto de justificación, con el contexto de descubrimiento), Martínez y Huang (2015) consideran que la racionalidad dominante en filosofía de la ciencia entra en crisis. Estas críticas daban lugar a que la ciencia no se sustentaba únicamente en la evidencia y en el razonamiento, sino también en cuestiones subjetivas (p. 81), y es por esto por lo que el proyecto se ve cuestionado y comienza a decaer y con ello la pretendida unidad de la ciencia.

De acuerdo con Echeverría (1998), el trabajo de Kuhn abrió el camino al relativismo científico (p. 14), situación que lo marcó, para unos lo manchó y etiquetó de irracionalista (Pérez, 2011, p. 54). De este modo es como se entiende que hoy en día, en lugar de hablar de una ciencia unificada, se hable de disciplinas con métodos y patrones de explicación para abordar problemas distintos. Ya no se habla de la ciencia en singular sino de ciencias cuyos métodos se adaptan a la naturaleza del objeto (Toulmin, 1990, referido en Diéguez Lucena, 2010, pp. 114 y 115).

PLURALISMO EN LA CIENCIA

Frente a la inconmensurabilidad de los paradigmas, el legado de la filosofía de la ciencia historicista fue que no hay un algoritmo universal para elegir una teoría científica (Sankey, 2015, p. 47), pues el criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia descansa en los paradigmas que se reproducen al interior de

las comunidades científicas: la elección de la teoría está al margen del espectro del paradigma. Sin embargo, a decir de Sankey (2015), esto no significa que no haya reglas en la ciencia, pues, aunque no haya un criterio universal aún hay reglas individuales (p. 47).

De acuerdo con Bermejo (2008), la ecuación de unidad entre verdad y realidad es una concepción moderna y simplista que ha sido cuestionada por la posmodernidad y la ciencia actual desde de la *pluralidad de la racionalidad* y la *complejidad de la realidad*⁵. Además, se ha colocado a la hermenéutica como horizonte en el que ocurren nuestras experiencias, nuestro lenguaje y la verdad, es decir, a la interpretación como materia prima de los hechos, desechándose así la idea de un mundo independiente de nuestros marcos perceptivos y conceptuales (p. 12).

La posmodernidad y la ciencia actual han dado lugar a un paradigma en el que el fundamento de la realidad es más flexible, el proceso de conocimiento es una construcción no una representación o reproducción de ella, la verdad es relativa al marco de referencia y no la adecuación a una realidad independiente; básicamente, la realidad es un conjunto plural de versiones posibles de mundo, esto es

⁵Desde la epistemología analógica preferimos hablar, en lugar de complejidad, de *integración y movimiento de la realidad* o *multifactoriedad*. Los argumentos al respecto pueden consultarse en Primero Rivas, Luis Eduardo. (2009). Ontología, integración del ser y movimientos de la realidad. *Estudios Filosóficos*, 58 (169), 539–551. Recuperado de <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1090>

lo que Vattimo [1936-2023] llamó *pérdida de densidad ontológica* (Bermejo, 2008, p. 13).

Siguiendo a Bermejo (2008), desde la filosofía del lenguaje actual no existe una realidad ajena a la descripción, la realidad es siempre descrita, y lo es en distintos modos de lenguaje, los que a su vez tienen su sustento en la interpretación de la existencia⁶; por tanto, la realidad es siempre realidad interpretada, descripciones y no representaciones de un mundo *en sí* que espera ser descubierto, no es una realidad externa e independiente que opera como criterio de las adecuaciones de nuestras concepciones; la realidad no se descubre, se construye (p. 16).

Para Bermejo (2008) las descripciones de la realidad están atadas a un marco de referencia interpretativo, de ahí que no se pueda hablar de *mundo* o de versiones *del* mundo, sino de *versiones-mundo* sujetas a las experiencias, percepciones y descripciones. Como no hay un mundo fijo y único, no hay modo de evaluar si una descripción corresponde o no con él, de ahí que la pluralidad de versiones-mundo implica inconmensurabilidad. El pluralista acepta esto, acepta que los criterios de validez corresponden con los detentores de esas versiones. El conjunto de versiones-mundo ha de organizarse no a modo de síntesis, sino en una organización global que las abarque a todas (pp. 17-19).

Por lo anterior, superada la idea de la unificación de la ciencia y arribado el pluralismo científico ¿por qué pensar de nuevo en la unidad?

⁶De acuerdo con el *giro hermenéutico*.

LA HERMENÉUTICA COMO CRITERIO DE DEMARCA- CIÓN CIENTÍFICA

La tesis pluralista de las versiones-mundo expresa el relativismo científico y la inconmensurabilidad kuhniana, es decir, se trata de “distintas comunidades, con distintos lenguajes [que] viven en mundo diferentes. [Lo que] implica diversidad de mundos” (Olivé, 1999, en Flores Galindo, 2007, p. 420). Pero, para esta autora, aceptar la diversidad de mundos no implica abandonar la racionalidad, sólo optar por otro tipo de ella, lo que permite además llegar a acuerdos, esto es: a hacer conmensurable lo que parece inconmensurable.

De acuerdo con Flores Galindo (2009), Richard Rorty asignó a la hermenéutica el estudio de los contextos en los que no se tiene como base primera del actuar el empleo de la racionalidad, específicamente, de un método de conmensuración. La hermenéutica trata asuntos de carácter inconmensurable: subjetivos, de opinión y creencias; por el contrario, la epistemología trata lo serio e importante en la producción de conocimiento (p. 198). En otras palabras, si bien Rorty dio continuidad a la distinción del empirismo lógico entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, también remarcó el tipo de trabajo que hace la hermenéutica.

La separación entre filosofía y ciencia tiene sus antecedentes en Galileo, en la confianza en el método científico de investigación —que excluye cualquier otro tipo de racionalidad— y en el fundacionismo (Flores Galindo, 2009, p. 201). El fundacio-

nismo, de acuerdo con Sosa (1988, en Flores Galindo, 2009), refiere que la realidad nos provee no sólo de objetos de conocimiento sino también de puntos de partida y métodos obligados, es decir, de elementos ahistóricos que determinan el uso legítimo de la razón (p. 201).

Pero el fundacionismo ha sido cuestionado, en especial, su realismo metafísico-externalista y su concepción de la verdad como correspondencia entre lenguaje y realidad (Olivé, 1995 en Flores Galindo, 2009, p. 201). Por ejemplo, para Hilary Putnam (1981, en Flores Galindo, 2009), los objetos no existen con independencia de nuestros esquemas conceptuales, sino que recortamos al mundo en objetos cuando los describimos, por tanto, su existencia depende de las descripciones. A esto se le conoce como realismo interno, donde el “objeto depende de nuestros esquemas conceptuales, pero también la realidad impone fuertes constreñimientos a lo que es considerado un objeto” (p. 202).

Contrario a Rorty y al empirismo lógico, Flores Galindo (2009) considera que la epistemología y la hermenéutica filosófica tienen semejanzas en sus criterios de racionalidad, por lo que conjuntamente pueden avanzar en el tratamiento de lo inconmensurable —la comunicación entre individuos con marcos teóricos diferentes— mediante *la teoría de la verdad como aceptabilidad racional*, el diálogo y la interpretación; en lugar de la traducción (p. 199).

La teoría de la verdad como aceptabilidad racional, menciona Flores Galindo (2009), da causa a que la epistemología permita comprender diversas

visiones del mundo —incluidos marcos teóricos— porque la une con la hermenéutica: la epistemología se ocupa de los criterios internos de interpretación de una comunidad epistémica (racionalidad epistémica) y la hermenéutica de tratar de comprender otros marcos de referencia (racionalidad prudencial) (pp. 200 y 201).

La comunión entre la verdad como aceptabilidad racional y el realismo interno hace que Kuhn considere la posibilidad de que, por medio de la racionalidad prudencial, haya comunicación y acuerdos racionales entre marcos inconmensurables; posibilidad que no da el realismo externalista debido a la idea de la independencia de los objetos y de que la verdad supone la adecuación entre los hechos y la teoría: verdad por correspondencia (Flores Galindo, 2009, p. 202).

La teoría de la verdad como aceptabilidad racional plantea que “p” es un hecho cuya existencia depende de los marcos conceptuales en los que se puede formular “p”. De este modo, “p” será aceptada por quienes estén en condiciones epistémicas y de diálogo pertinentes, esto es, en condiciones para entender y criticar a “p”. Por tanto, se tiene como criterio de verdad o falsedad la *adecuación* (pero no la del empirismo lógico) a los hechos, objetos o proposiciones dependientes del marco conceptual (Flores Galindo, 2009, p. 203).

La hermenéutica filosófica entiende a las proposiciones como juicios, pues ambos se formulan con la pretensión de ser verdaderos. El juicio tiene su horizonte de sentido en la situación interrogativa

que lo invoca. La verdad del juicio está en el horizonte situacional y en la interpelación de la persona a la que se dirige el juicio, es decir, en la fusión de horizontes (Flores Galindo, 2009, pp. 203 y 204); “se utiliza el criterio de verdad como adecuación y se trata de una verdad situada” (p. 204).

Se entiende, por tanto, que desde Flores Galindo (2009), la teoría de la verdad como aceptabilidad racional en condiciones epistémicas óptimas da lugar a un pluralismo científico que requiere de la hermenéutica para la comprensión de marcos inconmensurables, lo que se hará de la mano de la racionalidad prudencial (p. 205).

Así lo sugiere Olivé (1999), en Flores Galindo (2009), al mencionar que, si desde el pluralismo cultural por medio de la racionalidad es posible la interacción, la cooperatividad y los acuerdos entre culturas con marcos inconmensurables, también es posible —como mencionó Kuhn con las comunidades científicas— llegar a acuerdos sobre concepciones y acciones científicas (Flores Galindo, 2009, p. 205). Es esto lo que hace a la hermenéutica el criterio de unidad de la ciencia, vista como su capacidad de hacer conmensurable lo inconmensurable, de vincular dialógicamente a las comunidades epistémicas y sus paradigmas sin imposiciones conceptuales y modos de hacer.

Por lo anterior, para conmensurar tradiciones de investigación se necesita de la interpretación, de la hermenéutica. De la comprensión entre dos concepciones distintas se puede aprender algo, se resuelven conflictos mediante el diálogo y la racio-

nalidad prudencial, quehacer que aplica tanto para las ciencias naturales como para las sociales, pues a falta de hechos neutrales, el diálogo entre expertos para la generación de acuerdos debe imperar. Este diálogo hace patente la fusión de horizontes, proceso que debe ser guiado por la *phrónesis*, por la racionalidad prudencial (Flores Galindo, 2007, pp. 417, 418, 420, 421).

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO CRITERIO DE DEMARCACIÓN CIENTÍFICA

La obra de Mauricio Beuchot (2022) nos recuerda que en la hermenéutica filosófica de Gadamer ya se pensaba necesaria a la *phrónesis* en la interpretación, también que Popper ya la consideraba en la deliberación prudencial entre teorías rivales (p. 21). Sin embargo, nos hace ver que la hermenéutica ha estado distendida a lo largo de su historia entre la univocidad y la equivocidad, incluso en el idealismo; lo que debe hacernos cuestionar la posibilidad de que la propuesta de Flores Galindo llegue a buen puerto, pues la operatividad de la teoría de la verdad como aceptabilidad racional requiere, especialmente, de una hermenéutica analógica, ya que la prudencia no es inherente a la hermenéutica y por tanto es mayor el riesgo de que no se realice la fusión de horizontes entre paradigmas.

Frente a esta incertidumbre, es que concibo la pertinencia de la obra de Mauricio Beuchot, esto es, la posibilidad de que la hermenéutica analógica pueda considerarse el soporte que dé unidad a

la ciencia a partir del diálogo prudencial entre las visiones-mundo que detentan las comunidades científicas. Se trataría de un diálogo que les permita reconocer sus diferencias, pues la analogía “no es la simple semejanza, sino que [en ella] predomina la diferencia. [Se] requiere que sepamos más las cosas en que difieren que en que se parecen” (Beuchot, 2022, p. 22). Por eso, la hermenéutica analógica no buscaría igualar las visiones-mundo, sino reconocer las diferencias, lo que también es parte de la conmensuración.

La racionalidad de la hermenéutica analógica aportaría *unidad analógica*, no la unidad del positivismo lógico que buscaba tener un criterio único al cual se adscribiera todo quehacer que pretendiera ser considerado científico, tampoco se queda en el pluralismo, en la tolerancia a secas, pues puede rayar en el relativismo. Se trata de una unidad analógica que pone a interactuar visiones-mundo, para hacer conmensurable lo inconmensurable. La hermenéutica analógica reconoce la pluralidad, es plural, pues como se dijo, privilegia la diferencia; de ahí que su empleo, más que apoyar a identificar semejanzas entre las visiones-mundo encontradas, ha de identificar sus diferencias, que es de lo más difícil y por tanto necesario para la comprensión.

Por lo anterior, se propone considerar y evaluar si la hermenéutica analógica podría considerarse una *unidad analógica de la ciencia*, que posibilite desde la analogía la conmensuración de lo inconmensurable —a través del diálogo y la identificación de las diferencias entre paradigmas o programas

de investigación que reproducen las comunidades científicas—. No es que pretenda en primer plano generar consensos que den lugar a un nuevo criterio por encima de las comunidades científicas (lo que quizá supondría el riesgo de regresar al positivismo lógico), sino desde la racionalidad analógica, reconocer y comprender las diferencias, lo que se traduciría en —más que mantener la confrontación entre comunidades rivales para que la ciencia avance— la posibilidad de que las comunidades científicas, a la luz de la comprensión de prácticas epistémicas diferentes, promuevan una revisión epistemológica interna de sus criterios, de su producción, de sus hábitos y valores epistémicos, de sus procesos pedagógicos, etc.; básicamente, que evalúen sus criterios de lo que es la ciencia y de cómo realizarla, no para falsarla, sino para reorientarlas o asumirlas, pues eso haría crecer en calidad a la producción científica.

A partir del reconocimiento de las diferencias y quizá de algunas semejanzas, ahora es posible pensar en un proyecto como el de Bermejo, que se exponía en el segundo apartado: una organización global de visiones-mundo, pues la hermenéutica analógica tiene como función integrar salvaguardando las diferencias: integra sin confundir, acerca los opuestos sin confundirlos (Beuchot, 2022, pp. 29 y 30). Desde el *realismo analógico*, se aspiraría a organizar las versiones-mundo apoyándose de la analogía de proporcionalidad, que es la que le permite reconocer semejanzas y diferencias, y desde la analogía de atribución jerarquizar las más adecuadas al

contexto (Beuchot, 2020, p. 136), y es que a diferencia del realismo interno, como el de Hilary Putnam que acepta la existencia de hechos pero que dependen de los esquemas conceptuales, el *realismo analógico* considera que la realidad tiene propiedades independientes de nuestros marcos conceptuales, es decir, que no todo es cultura, aunque tampoco sólo percepción (Beuchot, 2015, p. 48).

Una hermenéutica sin analogía se queda sin ontología. La analogía hace que se toquen el ser humano y el mundo, el lenguaje y el ser, la contextualidad y la textualidad, la cultura y la natura, es decir, que conviva la hermenéutica y la ontología sin confundirse (Beuchot, 2008, p. 94). La hermenéutica analógica sostiene un tipo de realismo, no uno puramente externalista ni puramente internalista, sino analógico, el cual considera que la realidad es relativa a nuestros marcos conceptuales, pero no se agota en ellos, se manifiesta más allá de nosotros (Beuchot, 2020, p. 140). Este tipo de realismo considera Beuchot (2020), puede darle unidad a la ciencia, unirá sobre una misma base a la episteme, y no tendrá los problemas de imposición de otros criterios pues hace partícipe de él a los extremos: a la objetividad y la subjetividad, a lo referencial y a la sensible (p. 139). Por tanto, es una concepción de la existencia en la que todos caben, pero habrá unas que cuenten con mayores adecuaciones analógicas de la realidad, de ahí la idea de una unidad analógica de la ciencia desde la hermenéutica analógica.

En este sentido, el realismo analógico nos permite ir más allá de sólo aglutinar las visio-

nes-mundo —como desde el pluralismo, Bermejo nos lo hace ver—, de sólo ponerlas en diálogo con el fin de hacer conmensurable lo inconmensurable, —como Flores-Galindo nos invita—, y de sólo reconocer sus diferencias y semejanzas —como se propuso desde la hermenéutica analógica en su sentido epistémico—, también nos permite jerarquizarlas. Y jerarquizarlas no en cuanto a su adecuación a una realidad puramente objetiva e independiente de los marcos perceptivos y conceptuales del ser humano, sino en cuanto a su correspondencia con una noción de realidad que integra los extremos ya referidos; por tanto, el orden jerárquico obedece a la capacidad de las teorías científicas a considerarlos.

A todo esto, la hermenéutica analógica y su realismo, se trata de un criterio de unidad analógica de la ciencia en tanto que da lugar a la comunicación entre comunidades científicas, incentiva la revisión interna de lo que se entiende por ciencia y de cómo se le realiza, y ordena el trabajo científico desde la analogía de proporción y de atribución.

BIBLIOGRAFÍA

- Bermejo, D. (2008). “La construcción de la realidad. La realidad de la ficción y la ficción de la realidad”, en D. Bermejo (Ed.), *En las fronteras de la ciencia* (pp. 11-49). Anthropos Editorial.
- Beuchot, M. (2008). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica y UNAM, México.

- Beuchot, M. (2015). La propuesta de un realismo analógico-icónico. En J. L. Jerez (Comp.), *El giro ontológico* (pp. 43-54). Círculo hermenéutico, Neuquén, Argentina.
- Beuchot, M. (2020). *Crítica o teoría del conocimiento. El realismo analógico*. Publicar al Sur, México.
- Beuchot, M. (2022). “Utilidad y vigencia de la hermenéutica analógica”, en J. J. Vázquez Camargo (Coord.), *La hermenéutica analógica en la filosofía actual. Un homenaje a Mauricio Beuchot* (pp. 15-39). Publicar al Sur y Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino, México y Guanajuato.
- Diéguez, A. (2010). *Filosofía de la ciencia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Diéguez, A. (2020). *Filosofía de la ciencia. Ciencia, racionalidad y realidad*. Editorial UMA, Universidad de Málaga, España.
- Echeverría, J. (1998). *Filosofía de la ciencia*. Akal ediciones, Madrid.
- Flores Galindo, M. L. (2007). “El pluralismo en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica”, en J. Martínez Contreras y A. Ponce de León (Coords.), *El saber filosófico. Sociedad y ciencia* (pp. 416-430). Siglo XXI editores, México.
- Flores Galindo, M. L. (2009). Epistemología y hermenéutica: Entre lo conmensurable y lo inconmensurable. *Cinta Moebio*, (36), pp. 198-211. Recuperado de: <https://www.moebio.uchile.cl/36/flores.html>

- Kuhn, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Klimovsky, G. (2001). *Las desventuras del conocimiento científico*, A-Z editora, Buenos Aires.
- Martínez, S. F, y Huang, X. (2015). *Hacia una filosofía de la ciencia centrada en prácticas*, México: Bonilla Artigas Editores / Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- PérezRansanz, A.R. (2011). “El papel de las emociones en la producción del conocimiento”, *Estudios Filosóficos*, LX (173), pp. 51-64, Valladolid, España.
- Sankey, H. (2015). *Ciencia, realidad y racionalidad*. Universidad del Cauca, Popayán.

Capítulo 3: ¿Gnoseología o epistemología? Reflexiones sobre la tesis de Beuchot acerca del tema

Luis Eduardo Primero Rivas¹

LOS ARGUMENTOS POR CONSIDERAR

Aquí expongo un estudio de la vinculación que Mauricio Beuchot realiza en torno a las realidades de la gnoseología y la epistemología, que para él suelen aparecer como análogas, esto es: iguales, indistintas. Para realizarlo recuperé el método de la hermenéutica analógica incluyendo en él sus desarrollos como movimiento cultural e histórico surgido de la tesis original de Beuchot.

La idea inicial de su propuesta fue planteada en el congreso de la AFM realizado en 1993 y, como está ampliamente registrado, tuvo un crecimiento exponencial, tanto en el mismo creador, como en sus distintos seguidores, por su potencia sensible y simbólica. Las construcciones que recupero se asocian a la conciencia histórica para realizar las interpretaciones y su ubicación espacial, tanto geográfica como cultural. La interpretación situada en su dimensión temporal y espacial nos ubica en el sentido de la filosofía contemporánea, dinamizada por la hermenéutica y el nuevo realismo.

¹Universidad Pedagógica Nacional, Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología.

Con esta referencia, distingo en la filosofía contemporánea dos tendencias básicas surgidas desde la mitad del siglo XX, como consecuencia de la liberación de la India del dominio inglés, circunstancia política generadora del poscolonialismo y su conceptualización de las filosofías pensadas en el Norte del planeta Tierra —o eurocéntricas— y las concebidas en el Sur, como la propia beuchotiana. Las interpretaciones surgidas de estas tendencias filosóficas son divergentes, y se las debe ubicar adecuadamente si se pretende dar con la realidad considerada, tanto para significarla como para transformarla, toda vez que la filosofía poscolonial, o del Sur, en su sustancia contiene la teleología transformadora: modificar la dominación realizada por los imperios políticos y culturales europeos sobre los países y naciones colonizadas, siendo filosofías de la emancipación.

Esta posición filosófica conlleva a un específico tipo de conocimiento histórico, que lleva a pensar desde el eurocentrismo y/o el poscolonialismo, diferencia que produce consecuencias en la capacidad de interpretación asumida. La manera de significar eurocéntrica se limita a sus sentidos originarios y endógamos (incluso endógenos); mientras que la forma interpretativa poscolonial y/o del Sur, considera las interpretaciones eurocéntricas para concretarlas en nuestras latitudes, geografías y culturas, buscando significados y sentidos más completos y realistas. Un desarrollo de la hermenéutica analógica la sitúa en la filosofía analógica de lo cotidiano, al recuperar el materia-

lismo analógico surgido de las tesis beuchotianas y sus desarrollos².

ASUMIR LOS SIGNIFICADOS DEL SUR

Significa y conlleva ocupar una conciencia histórica recuperadora del conocimiento de frontera y capaz de postular un confín cognitivo del Norte y del Sur; de estar en ésta nuestro esfuerzo de pensamiento se encamina a conceptualizar un saber poderoso para significar y transformar, y de aquí la relevancia de considerar el tema de este capítulo: la igualdad y/o distinción entre el conocimiento y la epistemología, para situar este asunto en la mejor frontera actual: la integradora de Sur.

Para considerar este asunto en la obra de Beuchot asumo el estudio de tres de sus libros recientes: *Crítica o teoría del conocimiento: el realismo analógico* (2020), *La epistemología de la hermenéutica analógica* (2022) y *Hermenéutica analógica e icónica. Indicios en la historia para la actualidad* (2022). Su elección se basa tanto en su actualidad como en su pertinencia con el tema elegido y el sentido histórico considerado: desde qué conocimiento histórico

²La ubicación de la filosofía beuchotiana en lo cotidiano la planteo en “La filosofía analógica de lo cotidiano”, *Revista Analogía Filosófica*, Año XXXV, N.º 2, julio-diciembre del 2021, ps. 3-25 (ISSN 0188-896X); y el asunto del materialismo analógico puede revisarse en mi capítulo “Construir desde el realismo beuchotiano y/o «Dime con quién andas y te diré...»” en el libro *Hermenéutica analógica: nuevo humanismo e inclusión ética*, Editorial Publicar al Sur, México, 2021 (ISBN 978-607-99007-8-6), ps. 37-64.

significamos; así, es oportuno ubicar cada uno de estos libros, para situarlos en la obra beuchotiana.

SITUAR LOS LIBROS DE BEUCHOT CONSIDERADOS

El libro del 2020 —*Crítica o teoría del conocimiento...*— expresa su filosofía de filiación en el tomismo y formula su profundo y extenso saber sobre el pensamiento de Tomas de Aquino y sus seguidores, incluidos filósofos del siglo XX que contribuyeron a la formación del mismo Beuchot. Ahí asevera el origen del pensamiento analógico en la enseñanza del Aquinate y su origen histórico en Aristóteles, quien asume la analogía desde el aporte de los pitagóricos. En este contexto general de filiación recupera el sentido que los tomistas del dan a la “crítica” entendida como “teoría del conocimiento” de ahí que en la mayoría del libro Beuchot se refiera al “conocimiento” y/o su teoría; sin embargo, hay cuatro textos donde se aleja de la tendencia prioritaria del argumento llegando a su tesis más sustancial: la igualdad entre conocimiento y epistemología. Los textos son estos:

En la avanzada página 146 del libro de *Crítica...* leemos: “Esto [el realismo analógico] será suficiente para darnos una epistemología consistente y útil, la cual guardará un realismo analógico, crítico y no ingenuo o dogmático, para dejar de lado el relativismo y el subjetivismo que se ciernen sobre la hermenéutica en nuestro tiempo, y amenazan con llevarla al escepticismo.”. En otro lugar más avanzado (ps. 159-160) encontramos esto: “Buscando un cierto equilibrio en la pregunta por la prioridad [en-

tre la epistemología y la metafísica], introduzcamos los aspectos que revisten ambas ciencias, y desde los cuales resultará primera una u otra. Desde el punto de vista lógico, tiene anterioridad la epistemología... pero desde el punto de vista genético-espontáneo, es cosa atestiguada por la historia que la metafísica recibió la primogenitura...”

La igualdad entre conocimiento y epistemología vuelve a aparecer en la página 160 donde leemos: “Por eso, una vez descompuesta la trabazón del ser y del pensar, sin perder la conciencia de su implicación originaria, puede laborarse en dos direcciones: la de la epistemología y la de la metafísica; [para] colocar la epistemología antes, como fundamento lógico de la metafísica.” En la 161, “Conclusión” del capítulo 7, encontramos: “Como se ve, mi epistemología se inscribe en el retorno del realismo, en ese movimiento que se ha llamado el *nuevo realismo...*”.

De acuerdo con esta recuperación de frases Beuchot en este libro del 2020, a pesar de su tendencia para referir prioritariamente a la gnoseología —dada su filiación tomista—, llega a su tesis más sustancial que iguala al conocimiento con la epistemología; conceptualización que será considerada más adelante, como tesis central de lo aquí expuesto.

DEL LIBRO LA EPISTEMOLOGÍA DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Realizaré en este resumen una apretada recuperación de textos iniciando con la página 11, donde lee-

mos: “Se ha considerado a la epistemología, por una parte, como teoría general del conocimiento, como crítica, o gnoseología, o epistemología general; y también como teoría específica del conocimiento científico... frecuentemente se unen los dos lados o las dos perspectivas en una sola, de modo que la epistemología comience tratando problemas del conocimiento en general y, al último, problemas específicos del conocimiento científico. De esta última forma, abarcando los dos aspectos, entenderé aquí la epistemología.”

En la 40 encontramos: “De lo que se trata es de ver qué presupuestos epistemológicos hay que tematizar a partir de la hermenéutica analógica. Y, como la hermenéutica tiene como principal problema cognoscitivo el de la interpretación de los textos, que no se pueden relativizar demasiado, pero tampoco absolutizar, nos tiene que dar, por así llamarlo, un relativismo analógico... Ya que la prudencia o *phrónesis* es la que se encarga de la cuestión de los límites, nos encontramos con una epistemología marcadamente cargada hacia la *phrónesis*, que es lo principal del conocimiento práctico”.

De la página 99 recupero el último texto citado, con una referencia significativa: “Luis Eduardo Primero Rivas y yo hemos construido una epistemología analógica. Es considerada como una *nueva epistemología*, pues se piensa que puede resolver algunas cuestiones capitales de la teoría del conocimiento”.¹ [La cita remite a la segunda edición de *Perfil de la nueva epistemología* (2022)].

DE LA PUBLICACIÓN HERMENÉUTICA ANALÓGICA E ICÓNICA...

En este volumen Beuchot ofrece una larga, exhaustiva y completa recuperación de los filósofos que en la historia consideraron la analogía como recurso cognitivo, y las frases recobradas para ilustrar nuestro asunto son estas: “Luego pasó Descartes al establecimiento epistemológico del mundo, en el que operan las ideas claras y distintas. Lo cual nos hace recordar el formalismo de Juan Duns Escoto, que también hablaba de poner como existente o real lo que nos diera un conocimiento con una distinción radicada en el pensamiento” (p. 87); en la 105 leemos: “Es la fuerza del ejemplo, instalada en el juicio reflexionante, que se coloca como paradigma científico precisamente por el uso de esa noción como clave del conocimiento”.

CRÍTICA DE LA TESIS SUSTANCIAL DE BEUCHOT

Unificar gnoseología y epistemología conduce a una ambigüedad cognitiva que lleva a la confusión conceptual, en tanto desde la consideración de “una ontología generativo-transformacional, dinámica y no cerrada”, como también plantea Beuchot (en *Antropología filosófica...* – 2004: 77), como humanas primero conformamos una capacidad de conocer en general, que luego se particulariza en maneras específicas del saber, entre ellas el conocer epistemológico³.

³Esta nota de pie de página destaca que acaba de leer

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y CONOCIMIENTO

Una de las tesis centrales de esta comunicación sostiene que la filosofía de la hermenéutica analógica —originada por Mauricio Beuchot y hoy nutrida con otros autores que le aportan— es una concepción sobre el mundo, la vida y la historia sintética de la mejor historia de la humanidad por estar situada en la frontera del Sur y haber sido capaz de compendiar las tesis filosóficas que *quedaron en la historia*, convirtiéndose en construcciones genéricas que permiten interpretar la realidad considerada de manera consistente, poderosa y productiva. Dicho de otro modo: la filosofía de la hermenéutica analógica da para mucho y de entre sus logros hay que destacar especialmente el materialismo analógico.

El primer materialismo moderno fue el *vulgar*, surgido en el siglo XIX en el contexto de la crítica de los marxistas al empirismo y su promoción del “materialismo dialéctico”, una de sus grandes banderas de lucha. Más allá de la ubicación de estas circunstancias históricas, lo más conveniente es resaltar que la hermenéutica analógica permite identificar y distinguir las partes (proporciones, factores, determinaciones y/o analogías) que constituyen al ser o una de sus concreciones, y por ello

los términos “humanes” y “conformames” que expresan la “campana de la «e»” que impulso desde hace años y actualmente coincide con las tesis feministas de las críticas al lenguaje patriarcal, que cada vez poseen mayor presencia social. Trato este asunto por extenso en el primer capítulo de mi libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, que se obtiene gratuitamente en <https://publicaralsur.com/>

favorece pensar al materialismo analógico, en el mismo sentido de la “ontología generativo-transformacional, dinámica y no cerrada” referida, en tanto este materialismo es capaz de identificar las analogías existentes en un ser, junto a sus dinamismos e interconexiones en niveles y/o capas integrativas y sus efectos alternos entre ellas, los cuales significan el movimiento del ser considerado y, en general, del ser de la realidad donde se sitúa.

Si además de esta ontología recuperamos las proporcionalidades con las cuales se integra un ser (que lo asocian al ser general), y distinguimos en ellas la llamada por Beuchot de “proporcionalidad propia” —relevante en la continuación de nuestro argumento—, que es planteada por el autor de esta manera:

La “analogía por proporcionalidad propia [...] Trata de recoger los diversos contenidos noéticos y los diversos sentidos del término con más igualdad, sin un analogado principal y otros secundarios, sino como en una cierta democracia de sentido”. En ella “tampoco hay completa igualdad, sino una proporcional. A cada uno se le respeta su porción de sentido, que es preponderantemente diversa, diferente. Es una proporción múltiple o compleja en la que el modelo y criterio es una proporción simple, aquella por comparación con la cual las demás siguen siendo adecuadas. Así un cúmulo de interpretaciones se concatenan y transmiten la adecuación del texto, y se va «inyectando» la adecuación como una especie de transitividad; pero hay proporción, se pueden relacionar

entre sí por algún punto en común, de ninguna manera son dispares o disparatados, cierran un cierto margen de variabilidad. Mientras que en la analogía por atribución las interpretaciones se relacionaban con una principal, aquí se relacionan unas con otras mediante eso común que van transmitiéndose y conservando, dentro de un margen que evita que se disparen, que caigan en la disparidad (*Tratado de hermenéutica analógica*, 2ª edición, 2000: 55).

Al tener clara esta tesis lograremos dar con una especificación filosófica relevante, distinguida en este título:

EL SER Y SUS PROPORCIONES

Una de las tesis centrales de esta comunicación sostiene que la filosofía de la hermenéutica analógica es poderosa por lo resaltado y en especial, porque como filosofía, se ocupa de interpretar al ser de lo existente, la realidad. Esta integra tres grandes universos: la naturaleza, el mundo y sus movimientos (sus historias) y cobra sentido por el agente que las engloba, articula y aprovecha: el ser humano, de ahí que sea muy importante recuperar a la antropología filosófica como proporción central de la filosofía, bajo el argumento que el ser humano es el dador de sentido de lo real. Desde esta idea es conveniente resaltar la importancia de la antropología filosófica para interpretar la tesis expuesta en esta comunicación: la vinculación conocimiento/epistemología.

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y SU SIGNIFICADO ONTOLÓGICO

La tesis guía de este apartado significa lo dicho: el ser humano es el agente dador de sentido de la realidad y por tanto de la naturaleza, el mundo y sus devenires. Esta centralidad del ser humano se transfiere a la reflexión filosófica que le interpreta y así cobra significado para descifrar su sentido ontológico, que —según lo afirmado— es muy relevante. Ateniéndonos al argumento ontológico de Beuchot (hay que adoptar “una ontología generativo-transformacional, dinámica y no cerrada”) es indispensable resaltar la formación del ser humano y, de acuerdo con el actual contexto, de la persona: la entidad que concreta específicamente al género.

Como personas nacemos y, en la mejor de las situaciones, lo hacemos con una fisiología favorable al desarrollo de nuestro sistema nervioso central el cual, con su crecimiento y maduración, facultará la conformación de las etapas psico-morales que harán viables el conocimiento. Los psicólogos del desarrollo han estudiado este devenir y el autor que Mauricio Beuchot y yo más seguimos en este contexto, es Jean Piaget. Es indispensable anotar que Beuchot también ha recuperado por extenso a Sigmund Freud.

Lo real es que transitamos por diversas etapas y períodos que van capacitándonos para ir construyendo una aptitud cognitiva que abarca y significa más por sus grados de abstracción, hasta llegar al término de la infancia, a poseer el pensa-

miento formal con sus capacidades de figuración lógica y de vinculaciones abstractas que nos faculta para descentrarnos de nuestro ser infantil ubicándonos en la realidad colectiva de suyo interpersonal. Al llegar a la vida adulta será posible incorporarnos al pensamiento abstracto, científico o genérico, en tanto en la infancia es imposible acceder a él de manera plena, dado nuestro grado de maduración.

Considerando el argumento beuchotiano examinado en esta comunicación es posible afirmar que la niñez puede arribar al conocimiento —en general, con sus diversos tipos y modos—, sin lograr hacerlo al saber científico, en cuanto este es producto del trabajo de los grupos que lo realizan, a los cuales les es imposible acceder a la mayoría de la infancia; no obstante, la existencia de casos excepcionales, de personas geniales. Dicho de otro modo: primero es el conocimiento —en general— y luego se puede acceder a uno especializado como lo es el científico. De esta realidad parte la necesidad de distinguir entre gnoseología y epistemología, pues la forma de conocer es ontológicamente primera y la segunda es un derivado de ella.

Esta circunstancia onto-antropológica es de extrema importancia, pues incluso es posible encontrar personas (y esto en la actual época es particularmente cierto) que se quedaron en el camino del crecimiento o poseen una maduración desigual y combinada, siendo infantiles en muchas situaciones y quizá “maduros” en su trabajo laboral e incluso en su desempeño ciudadano. Sin embargo, la falta de maduración conduce a estas personas a

diversas formas de ignorancia, con los peligros que ella conlleva, que hasta puede llevar a una circunstancia especial, a examinar en otro momento: las trampas de la ignorancia, para avanzar a otro apartado denominado:

LOS REFERENTES FILOSÓFICOS

Los contextos significativos iniciales (primarios y/o primigenios, elementales) de nuestro pensamiento son indispensables y hay que identificarlos para lograr precisar la conformación de una filosofía. En el caso de Mauricio Beuchot es posible destacar que como filósofo profesional que es, inicialmente se afilió a la filosofía en la cual se formó, la propia de lo que hoy denominamos “eurocéntrica”, la del mundo occidental. Incluso se podría particularizar más, distinguiendo en esta filosofía la específica del tomismo, en el cual Beuchot se formó. Esta indicación corresponde a la realidad de su educación y la tengo registrada en la extensa entrevista que me concedió en el año del 2022 y que aparecerá publicada en un libro en proceso de edición en la República del Ecuador⁴, y corresponde al tiempo de su edificación filosófica, la cual potenciará la creación de la hermenéutica analógica, filosofía gestada en los últimos años de la década de los ochenta del siglo XX

⁴Esta publicación tiene como título *Hermenéutica analógica* y es un proyecto editorial de la Facultad de ciencias sociales y humanas de la Universidad Central del Ecuador (UCE) y Filosófica, Fundación de Estudios filosóficos, políticos y Culturales, Quito. El libro saldrá en el año 2024.

y que se difundirá inicialmente en el año de 1993.

La creación de la hermenéutica analógica situará a Beuchot en el mundo simbólico de la producción latinoamericana con sus peculiaridades y su ubicación en México lo llevará a estudiar con Adolfo Sánchez Vázquez (con su marxismo creativo y humanista) y Leopoldo Zea, con su impulso para recuperar la filosofía creada en América Latina, de la cual fue uno de sus grandes promotores. Estas circunstancias harán que el sello original de la hermenéutica analógica esté en el Sur, para identificar el espacio cultural significado por el movimiento poscolonial. Esta filiación histórico-genética corresponde a la principal tesis ontológica de Beuchot —“una ontología generativo-transformacional, dinámica y no cerrada”— y es importante recuperarla para destacar que la tipificación que el padre de la hermenéutica analógica hace al identificar o análogo, gnoseología y epistemología, es un vestigio de su filiación filosófica inicial, que se torna paradójico frente a la potencia de la hermenéutica analógica.

LA ACTUALIDAD DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA O SU RECONOCIMIENTO DEL SUR

La tesis de fondo expuesta plantea la gran relevancia de la hermenéutica analógica por ser una conceptualización de la mejor frontera actual —la del Sur como planteo en el capítulo dos de mi libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*—, y Mauricio Beuchot paulatinamente se ha acercado a esta conciencia, como puede significarse en estos textos:

“La nueva epistemología analógica en el marco de la filosofía actual” (capítulo sexto del libro *Perfil de la nueva epistemología*, 2022); “Poscolonialismo desde la hermenéutica analógica” (en *Los primeros 10 años del SPINE*, 2023). Recuperar el contenido de estas comunicaciones excede el actual espacio, no obstante, su significado primigenio indica que Beuchot asume cada vez con mayor compromiso la relevancia de la hermenéutica analógica como una filosofía del Sur.

Esta tendencia debe llevarnos a aprovecharla desde su materialismo analógico aplicado directamente a la antropología filosófica, en los términos destacados: el ser humano es el agente integrador de la realidad y, como tal, es un microcosmos que compendia el macrocosmos⁵, y esto partiendo de los tres universos de la realidad: la naturaleza, el mundo y sus historias. La naturaleza dota al ser humano de su fisiología —de su “corporalidad”—, el mundo (lo construido por el ser humano desde la naturaleza) lo dota de su ser simbólico y, por ende, de la cultura. Los devenires de la naturaleza y del mundo lo sitúan en la historia, incluso en la génesis personal, asociada a la maduración de cada individuo, que será central para su capacidad cognitiva.

⁵Esta es una tesis muy referida en la obra del filósofo estudiado y puede consultarse particularmente esta frase “Es como hacer que el todo reluzca en el fragmento; pues ya al conseguir el bien de los que nos rodean, así, en fragmento, hacemos que, todavía de manera más ardua, pero alcanzable, reluzca el todo en el fragmento mismo.” en la p. 151 del libro *Filosofía política*, Torres Asociados, México, 2006 (ISBN 970-9066-39-0).

MADURACIÓN Y CONOCIMIENTO

El argumento expuesto propone distinguir entre teoría del conocimiento y epistemología, entre el saber en general y el conocimiento de la ciencia, su integración y prácticas, en tanto en el desarrollo de la persona se debe dar una maduración para poder llegar al saber científico, que se consigue por la participación del individuo en un grupo que hace ciencia. Esta condición es irremisible, mientras que el conocimiento general puede ser patrimonio de cualquiera en alguna de sus formas o modos: el saber cotidiano (empírico, vulgar, común...), el saber estético (o sensible), el religioso y el mágico. A estos tipos de conocimientos se puede acceder sin mayor esfuerzo, pues están determinados por analogías distintas al saber científico, y en ellos, especialmente en el cotidiano, pueden coincidir y coexistir el saber icónico y el idólico, si recuperamos otro gran aporte de Beuchot en su libro *Las caras del símbolo...* (2013).

Esta es la tesis central en la presente comunicación y se la puede pensar desde los desarrollos de la hermenéutica analógica como filosofía poscolonial situada en la mejor frontera de nuestro tiempo, en tanto es capaz de articular y sintetizar lo mejor que ha quedado en el saber de la humanidad (venga del mundo eurocéntrico o de los países y naciones del Sur), y desde ahí es capaz de proponer una ontología que significa a la realidad, colocando al ser humano en su centralidad, para proponer su proporcionalidad propia desde su fisiología, pasando

por sus devenires (o génesis) para llegar a su conciencia, entendida como el identificar el aquí y el ahora, como en su estado de conciencia histórica: el saber tanto del devenir de la naturaleza como del mundo, y claro está, en el mejor de las situaciones el autoconocimiento, el saber de sí mismo.

Desde estas tesis se puede avanzar a una intelección más fina de cómo es el conocimiento humano para incluso lograr mayor detalle si indagamos acerca de las bases cerebrales y psicológicas del conocimiento y desde ellas en el proceso de maduración, toda vez que, de haberse detenido este crecimiento en alguna de sus fases, es viable distinguir que una persona puede orientar su saber desde tres posibilidades: a) La ignorancia, b. La fetichización o c) la ideología, el saber trastocado de lo conocido, distinto al saber ideológico, del mundo de las ideas.

Estas condiciones se oponen al deseo por el saber auténtico, propio de la maduración y génesis de dar con la realidad, el mejor recurso para vivir, y en la más adecuadas de las situaciones de vivir bien. Lo deseable.

A MODO DE CLAUSURA

Es probable que lo expuesto permita comprender la necesidad de distinguir entre gnoseología y epistemología y de haberlo conseguido se puede intuir que cada uno de estos campos del saber permiten grandes desarrollos, que además se requieren con urgencia histórica en tanto en el mundo contemporáneo se puede percibir un avance creciente de

procesos que impulsan la barbarie oponiéndose al buen vivir. Incluso hay crecientes cuestionamientos al saber científico tradicional por muchas razones, entre las cuales más destaca que la ciencia convencional creada en la modernidad fue incapaz de prever las consecuencias del desarrollo capitalista y en la actualidad, éste ha conducido al tristemente célebre calentamiento global, con las consecuencias ya percibibles hasta en la vida cotidiana. Los males producidos por la modernidad capitalista se pueden asociar nítidamente a sus prácticas científicas, y de profundizarse en ellos, se hará más palpable la necesidad de distinguir entre gnoseología y epistemología de tal manera de cosechar los logros de cada uno de estos campos de la realidad, para impulsar un cambio histórico, cada vez más necesario dada la catástrofe planetaria y social en marcha actualmente. Es deseable y ojalá pueda ser posible.

REFERENCIAS

- Beuchot, M. (2000), *Tratado de hermenéutica analógica*, 2ª edición, UNAM - FFyL -Editorial Ítaca, México.
- Beuchot, M. (2004) *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid.
- Beuchot, M. (2006) *Filosofía política*, Torres Asociados, México, ISBN 970-9066-39-0.
- Beuchot, M. (2014) *Las caras del símbolo – El ícono y el ídolo*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – Ediciones del Lirio, Puebla, México.

- Beuchot, M. (2020) *Crítica o teoría del conocimiento: el realismo analógico*, México: Publicar al sur.
- Beuchot, M. (2022) *Hermenéutica analógica e icónica. Indicios en la historia para la actualidad*, Editorial Lambda, México.
- Beuchot, M. (2022) *La epistemología de la hermenéutica analógica*, Publicar al Sur, México.
- Beuchot, M. (2022) “La nueva epistemología analógica en el marco de la filosofía actual” (capítulo sexto del libro *Perfil de la nueva epistemología*).
- Beuchot, M. (2023) “Poscolonialismo desde la hermenéutica analógica” (en *Los primeros 10 años del SPINE*, Publicar al Sur, México).
- Beuchot, M. y Primero Rivas, L. E. (2021), *Perfil de la nueva epistemología*, Publicar al Sur, México (segunda edición)
- Primero Rivas, L. E. (2020) *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, Publicar al Sur, México.
- Primero Rivas, L. E. (2021) “Construir desde el realismo beuchotiano y/o «Dime con quién andas y te diré...»” en el libro *Hermenéutica analógica: nuevo humanismo e inclusión ética*, Editorial Publicar al Sur, México.
- Primero Rivas, L. E. (2022) “La filosofía analógica de lo cotidiano”, *Revista Analogía Filosófica*, Año XXXV, N.º 2, julio-diciembre del 2021, ps. 3-25 (ISSN 0188-896X).

Capítulo 4: Filosofía política y literatura.

Fratrías y amor. Dominio y odio

María Rosa Palazón Mayoral¹

Los Balcanes: Guerras Mundiales. Amor y odio
incubado. La leyenda de Marco.

RESUMEN

“Filosofía política y literatura. Fratrías y amor.

Dominio y odio” —el texto que conforma este capítulo 4— intenta analizar filosóficamente el cuento “La sonrisa de Marko” de M. Yourcenar, ubicable en la saga legendaria de los Balcanes, en una lección de convivencia respetuosa y compartida entre naciones, que tuvo su contraejemplo en la guerra etnocida y xenófoba que ocurrió en la desaparecida Yugoslavia.

INTRODUCCIÓN

Filosofía y poesía, unión que, según Eduardo Nicol lleva la carga pesada de la “y”, es un asunto de largo aliento en las reflexiones de los filósofos mexicanos, desde Antonio Caso hasta Ramón Xirau y sus discípulos, sin olvidar a María Zambrano, la refugiada española que se avecindó en Morelia. La inquietud

¹Centro de Estudios Literarios, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

filosófica contemporánea abarca explícitamente todos los géneros literarios, incluyendo la narración. Asumo el reto de la “y” teniendo en la mira algunas observaciones de Paul Ricoeur, entre otros, y el extraordinario cuento “La sonrisa de Marko” de Marguerite Yourcenar.

LA FUNCIÓN POÉTICA Y LA FUNCIÓN REFERENCIAL

Desde las primeras líneas, Yourcenar demuestra que no es exclusiva del verso lírico la “función poética”, u ostentación del plano expresivo —retozonas operaciones lingüísticas que invitan a ser reconocidas como un pasatiempo lúdico, o placentera actividad recreativa para los momentos de ocio, opuestos al serio y trabajoso neg-ocio—: “El buque flotaba blandamente sobre las aguas lisas, como una medusa descuidada”(Yourcenar, 37), mientras el avión, apenas un insecto, evitaba chocar y desplomarse entre promontorios. Aun se contemplaba el panorama porque el sol se moría entre los “áridos contrafuertes de los Alpes montenegrinos” (Yourcenar, 37). En estas palabras experimentamos la cuasi-corporeidad del mensaje debido a su impactante composición.

LA HISTORIA

“La sonrisa de Marko” de Marguerite Yourcenar es un cuento que publicó en 1938, cuando Yugoslavia era un lugar apetecible que nutría, mimaba, aunque en niveles distintos, y abrigaba a pueblos diferenciados. Unos pueblos vivían en las montañas y

en el sur; la mayoría, en las llanuras. La amalgama era de serbios, ortodoxos básicamente; croatas, eslovenos, macedonios, albaneses; montenegrinos y magiars, eran católicos romanos, la minoría musulmana ocupaba Bosnia y Kosovo. Otros núcleos eran protestantes y judíos. La relación entre comunidades estaba en un equilibrio inestable (por ejemplo, la lengua federal era el serbio y en menor escala el croata, el macedonio y el esloveno). La elevación de unas ciudades al nivel de las más importantes, a saber: Belgrado, Zagreb, Sarajevo, Skopje y Ljubljana. Después de la Primera Guerra Mundial, y tras la dislocación del imperio austro-húngaro, había adquirido un nuevo vigor la separación del país en Estados-nacionales, los cuales agruparon sólo a serbios, croatas y eslovenos. La constitución centralista de 1921 favoreció a los serbios. El golpe de Estado (1921) propiciado por Alejandro I, aliado de Francia, llamó Yugoslavia al territorio en su conjunto. Los croatas se unieron a Italia y Alemania. En 2008 la antigua Yugoslavia ya sólo es Eslovenia, Croacia, Bosnia-Herzegovina, Serbia y Montenegro. El gobierno de unidad un tanto desequilibrada de la República Federal Popular de Yugoslavia, que impuso el partisano Tito en 1945, ha desaparecido. El monopolio político propició que Eslovenia se enfrentara a Serbia. En 1991 se dio una sangrienta lucha entre croatas y serbios. Serbios y Montengrinos se proclaman repúblicas federales. Al año siguiente se reconoce internacionalmente la independencia de Croacia; Eslovenia, Bosnia y Macedonia declaran la suya propia. Así se dan la atomización, la xenofobia y el

chauvinismo por causas internas mal resueltas que motivaron y aprovecharon los polos internacionales de desarrollo. Hoy aquellos son pasajes entintados de sangre y desolación. Tantas viejas y hermosas casas, y jardines y calles e iglesias sólo quedan en la memoria dolorida de los amantes de la fraternidad. Ahora vemos la acritud sardónica del poder de dominio local e internacional.

Marko Kralievich es una figura histórica cuyo nombre de pila significa hijo de rey. Su padre se proclamó como tal de Serbia en Prilep, aunque su gobierno abarcaba la Mesia y Bulgaria occidental. Su meta fue defender el país de la amenaza turca. Al morir Vikasin, su padre, en 1371, Marko le sucede en el trono. Fue impotente para hacer frente a los otomanos. Tras varios intentos de resistencia armada al sultán Murad, se declaró su vasallo. Murió en la campo de batalla a la caída de Bulgaria en poder de los turcos y al lado de éstos. Es posible que participara en la batalla de Kosovo (1389), que fue fatal para los serbios.

Poco se sabe de su persona y nada justifica su aureola de héroe sobrehumano que ha erigido la fantasía popular. La Historia debe asomarse a las leyendas con unos lentes de corta o larga vista, porque necesita desmitizar: esto es, encontrar sus facetas culturales que cambian de orientación en distintos cronotopos u horizontes diferidos.

EN LA LEYENDA

Las leyendas se cuelgan en los mitos. Son un eslabón intermedio entre los relatos más ancestrales y la Historia. La ortodoxia estructuralista pondrá un gesto de incredulidad porque, para detectar los sentidos legendarios posibles y sus variables, he elegido un ejemplo que parece ajustarse a su teoría de que, en su historia, la serie literaria se retroalimenta sin referir la realidad: estamos ante una declarada comparación intertextual con la *Iliada*, específicamente entre Aquiles y Marko. Esta indicación es insuficiente.

Los circunloquios de la fantasía extrema reclaman el esfuerzo de interpretar mediante un caso ejemplar un cuerpo de saberes y afectos. El cuento no denota al modo de la Historia o las ciencias, sino por ejemplificación, en una suerte de *epifora* o traslado, que también es *diáfora* o innovación. Su fin no es probar, sino decir ciertas maneras de vivir y forjar la realidad mediante una fuerza más mostrativa que demostrativa como los *Mythos*. El discurso se introduce en cosas mundanas, en modos de estar en el mundo, porque de qué otra cosa podríamos hablar si no de proyectos de vida. En los inicios, la historia se ubica en el *illo tempore*. Las leyendas, como la Historia, colocan la diégesis o trama en mapas y en calendarios.

El poder heurístico de la ficción depende de la coherencia, la que, siguiendo el sentido común, *sensus communis*, atribuye la acción a unos personajes singulares. Los predicados, en conjunto, in-

ursionan en relaciones, cualidades y acciones universalizables. Con estas argucias narrativas, el texto crea la acción mediante unos sujetos de existencia neutralizada, inventada, y con este proceder habla de un mundo (posible y real) habitado o habitable.

El *Mythos* es un relato con su trama que consta de un principio, un medio y un fin (al menos así lo ordena su receptor) que protagonizaron dioses o héroes sobrenaturales que, en aquellos tiempos oscuros, fueron creídos como material de fe. Por costumbre, los protagonistas heroicos no mueren; por ejemplo, Marko está en una cueva esperando el día que aparezca el sol, dice una de sus leyendas. Otras aseguran que con su corcel vuela sobre las nubes y su espada realiza prodigios. La grandeza o imponencia que le atribuyeron en el pasado fue simbolizada con las Torres de Marco en Prilep (igual que en Grecia lo fue con la enorme lanza de Aquiles); la estatura monumental —la longitud de su sombra, impedía a Marko disfrazarse incluso de mujer, traje que le hubiera sentado bien porque su notable belleza hechizaba, escribe Yourcenar—; Aquiles y Marko, los dos protagonistas que se veneraron en Grecia, punta de la península balcánica, y los Balcanes, fueron nadadores tan portentosos como Ulises: salían triunfantes de las ondas más vertiginosas. Sus descomunales valentía y resistencia fueron desmesuradas, maravillosas; Marko no se desplazaba a Kotor en barca, sino a nado.

En sus tramas, las leyendas, los mitos y la literatura describen las cosas como fueron, como se cree que fueron o como deberían haber sido, se-

gún los vericuetos epistemológicos de los múltiples principios de realidad de sus autores y de sus intérpretes. Marko hizo florecer una rica colección de cantos épicos en los Balcanes cuya referencia debe encontrarse en la idiosincrasia de sus emisores, aunque sus hazañas no sólo son serbio-croatas, sino de toda Europa.

Temerario y milagroso, posee rasgos comunes con otros protagonistas legendarios que, como héroes de lejanas épocas, son brutales, con una fuerza y un valor fuera de medida que facilita sus hazañas inverosímiles y portentosas. Cuando ofenden a Marko reacciona vengándose despiadadamente: corta las manos, vacía los ojos de Roxana porque se negó a casarse con él, según una leyenda, recogida y modificada por Yourcenar. Como religioso no es insensible a la caridad; pero con los enemigos es inexorable, irascible y obstinado. Dándose aires de suficiencia, uno de los interlocutores-narradores el cuento de Yourcenar, el arqueólogo griego Lukadis, rechaza al protagonista de múltiples versiones de cantares eslavos meridionales, porque, afirma, se han trabajado en la piedra tallada, en tanto los demás grabaron sus hazañas en la carne.

Los actos de identidad social generalmente nacieron debido a la violencia que ejercieron unos sobre otros. Marko entraba en relaciones secretas con sus cómplices: los falsos conversos al cristianismo, los funcionarios descontentos y los *bajás* en peligro de desgracia. La viuda del *bajá* enemigo, en el cuento de Marguerite, era fea como un pecado: de senos pesados, gruesas piernas, cejijunta y tan

indiscreta y falta de tacto que escupía cuando Marko se arrodillaba al hacer la señal de la Cruz. Parece que este texto, no el de nuestra autora, ponderara la religión como la identidad comunitaria más fuerte, siendo en realidad más amplia que las culturas locales. La leyenda pretende que antes de morir, herido, en los estertores de la muerte, el héroe invocó en el campo de batalla la muerte para sí y el auxilio divino para los cristianos. Episodio que agigantó la imaginación que cree en la religión como una señal crítica insustituible de la personalidad social de algunas colectividades. Lo poco registrado de la biografía del rey Marko vuelve misteriosa su fama como ser portentoso que le ha regalado la imaginación popular, que germinó en los cantos épicos. Alguno de la península balcánica lo atribuyen a que lo inscriben en el cristianismo ortodoxo. El ingeniero francés, narrador principal de “La sonrisa de Marko”, asegura que fue enterrado cerca de los monasterios ortodoxos del monte Athos, donde aún los monjes de barbas flotantes y moños oran por la dinastía de los Trebisonda (reyes que los salvaron en tiempos de las Cruzadas).

Aunque creo, o quiero creer en la función poética, no canten victoria los dogmáticamente cerrados análisis estructuralistas, porque no estamos frente a un lenguaje autárquico o a-semántico, sino frente a uno que incita a descubrir pensamientos y afectos compartidos. El cuento es un texto, *holon* o discurso que se trasciende a sí mismo; debe ser considerado como un plano expresivo innovador con un contenido que porta un sentido relacionado con lo

extra-lingüístico o referencia, es decir, alguna clase de referencia, en este caso alude a la convivencia y mezcla de poblaciones diferenciadas, inclusive por la religión, en versión de Yourcenar, o por su batalla en pro de uno de los bandos enfrentados.

A mi juicio, la trama del cuento de Yourcenar lleva en germen, según palabras de Francis Bacon que Huizinga hizo suyas, el sueño de una doctrina filosófica (Huizinga, 144). Nos hallamos ante indicaciones heurísticas que crean, recrean, configuran o mimetizan sin disimulo, pero de manera encubierta, la realidad. El lector ha de manejar las más complejas posibilidades de comunicar un razonamiento y unas vivencias de manera desdoblada, o complejidad de no verdad (Adorno, 432), que utiliza ficciones, como personajes y situaciones inventadas, para descubrir la realidad. La literatura no se limita a la verdad como una correspondencia directa entre lo dicho y lo fenoménico. El lector o escucha ha de partir de lo literal hasta encontrar el sentido oculto o figurado que se despliega sobre las “ruinas” de lo escrito: la pertinencia interpretativa ocurre cuando queda reinterpretada, al menos en parte considerable, el sentido primero o literal de la obra.

La tensión entre lo manifiesto y lo figurado afecta nuestra existencia, porque el compromiso ontológico de Yourcenar supone que sus receptores hallen la bivalente combinación de lo lingüístico y extra-lingüístico, de las brutalidades interétnicas y su solución mediante la intervención de Eros. Marguerite inventa porque crea y crea porque descubre (Ricoeur, 1990, 322).

VISIÓN PRESENTE DEL PASADO

A diferencia del relato mítico, el discurso legendario, ubicado en un mapa y un calendario, frecuentemente se clava en el ayer. Yourcenar regresa hacia atrás, intenta respetar las circunstancias históricas a que obedece su relato sobre una Yugoslavia que fue cambiando, aunque hoy lo niegue el poder de dominio, su rostro y sus costumbres gracias a los intercambios y mestizajes. Es verdad que cada obra se explica por sí misma y por el *holon*, o serie literaria más amplia de que forma parte: toma en cuenta la enciclopedia de las actuaciones, la idiosincrasia y las convenciones culturales del cronotopo que selecciona. El canon trabajado por Yourcenar crea una flecha que se dirige a la comparación intertextual entre Aquiles y Marko, personajes de leyendas a porrillo; sin embargo, enfatiza que los héroes de ayer no se escudaron en el disfraz de las virtudes morales de las leyendas creadas posteriormente, sino que muestran al desnudo su fuerza indómita, cayendo encima de sus enemigos como un roble siempre que defiende a su fratría, a sus hermanos, a su pueblo, a su familia extensa.

Desde la Grecia homérica hasta la Edad Media, cuando existió el legendario Marko, los héroes eran de una estofa brutal (salvo en el caso de los humanitarios Prometeo y Jesucristo). Por ejemplo, si Marko viola el tabú del homicidio, impuesto por el cristianismo que supuestamente profesa, es porque al derramar la sangre enemiga evita que sus contrarios tengan descendencia, tal y como lo mostró el caso simbólico de Caín y Abel.

El cuento de Marguerite afirma que cuando el feudal Montenegro fue conquistado militarmente por el Islam, en este acontecimiento intervino la odiosa viuda del *bajá* de Scutari, que Marko trató con una franca violación a lo que ahora llamaríamos sus derechos humanos. Marguerite describe la noche en que Marko se emborrachó y la turca viuda pelirroja le cocinó demasiado un cabrito: tras lanzar el guisado al mar, cogió a su amante por los cabellos, y le espetó que deseaba que su correosa vitualla animal y su carne misma ardieran en el Infierno (Yourcenar, 40).

El énfasis que pone “La sonrisa de Marko” en los ataques y hasta en el homicidio se explica porque Marguerite Yourcenar mira atentamente la historia: las colectividades, centro de experiencias (o mismidad, porque no ocurren en cualquier lugar, no están dispersas, sino que las experimenta un sí mismo, en este caso, un yo y un nosotros). Además, las colectividades evolucionan, es decir, tienen una identidad *ipse* que se encamina a su liberación por medios que se han valorado de modo distinto en épocas diferentes o diferidas. En un momento los enemigos se destruyen; y en otros, se entrecruzan en nuevas variedades humanas. Al respecto, Marguerite Yourcenar describe la trampa del baile. La despechada tomó venganza: después de una noche de pasión sadomasoquista, los turcos, puestos al tanto de las conspiraciones, rodearon la casa. Marko se lanzó a un mar tempestuoso que le impedía avanzar, aunque desviaba los dardos. La viuda amarró por la cintura a un esbelto albanés pescador de

atunes, quien lo atrapó casi ahogado. Marko fingió estar muerto. La viuda aconsejó que lo crucificaran; después que lo quemaran con las brasas de un calafate y, finalmente, que las mozuelas bailaran una danza erótica a su alrededor. Cuando los turcos lo dieron por muerto y se marcharon porque fueron llamados a la oración desde un minarete, con el clavo que atravesaba sus propias manos, el héroe eslavo atravesó la garganta de la traidora, y con las espigas de piedra que le apresaban los pies, le reventó los ojos. Crueldad equiparable con la de Aquiles: su cólera vengadora motivada por la muerte de Patroclo, dejó los ríos de Troya tintos en sangre y arrastró tramos y tramos el cadáver de Héctor hasta rodear la tumba de su amigo.

Para descubrir si Marko está muerto o vivo: las muchachas con trajes festivos bailaban. Haisché, la más hermosa, como “el corzo cuando salta, como el halcón cuando vuela”, dirigía la coreografía con un pañuelo rojo; sus pies descalzos rozaban el cuerpo del supuesto cadáver. El corazón de Marko empezó a latir con violencia. Una sonrisa dichosa se dibujaba en sus labios que se alzaban como para dar un beso (Yourcenar, 47). Haisché dejó caer su pañuelo para tapar ese indicio de vida. Marko, liberado de sus perseguidores, reconquistó el país y, cual costumbre en Grecia y en la Edad Media, raptó a la muchacha. Eros le gana la partida a Tánatos, según Marguerite.

TÁNATOS DESTRUYE A EROS

Si con criterios anacrónicos valoramos a la literatura y a la leyenda como invenciones caducas, de etapas hoy desaparecidas, agrediremos algo constitutivo de las colectividades y de los individuos, obligándolos a renunciar a sus fundamentos de su humanidad, a sus creencias arraigadas y pertinaces que se pierden en el horizonte del pasado. Des-construir la imaginación que se ha apropiado de la realidad es desterrar los ordenadores mítico-legendarios con que se impusieron las categorías de justicia e injusticia, hermandad y sociabilidad a veces con historias que insinúan unos valores y sus contravalores. En el conflicto de los Balcanes, que destruyó tanto, Marko sólo podría simbolizar al personaje agresivo, tirano, genocida y etnocida. El cuento de Yourcenar ha perdido su enorme valor ideológico ejemplar y ejemplarizado.

Con el tiempo, las persistentes distinciones diacrónicas dependen de la transitoriedad —las *différences* diacrónicas y las *différences* o diferir de los relatores y de los hermeneutas, en palabras de Derrida— el texto primero deja en la Tierra sus huellas que pocos detectan. El filósofo crítico ha de rescatar acerca de qué se forja la diferencia, y acerca de quién. La fractura, la “eventualidad” histórica, la epocalidad y hasta el ocultamiento del relato que opera como semilla germinativa de una flora benéfica (hablo del cuento de Yourcenar). Éste fue aplastado por la flora venenosa, etnofóbica, antisociable, xenofóbica y chauvinista.

Nos desprendemos de lo antiguo, pero nunca muere. Yourcenar y los homicidas de fines del siglo pasado no olvidaron, sino que reconstruyeron los sentidos de tales relatos que permanecían larvados en su inconsciente, sólo que en direcciones finalmente opuestas.

El dominio retomó el residuo legendario de Marko para revivirlo en sus versiones más agresivas. Bajo nuevos planteamientos, con algunas orientaciones semejantes a la leyenda ancestral, sumió en el olvido a Eros, esto es, aquello que no le convenía al dominio de aquella tradición. Yourcenar desmitiza y vuelve a mitizar con el fin de encontrar un mensaje comunitario, vital, de autoestima centrípeta que, por lo mismo, es apta para devenir centrífuga.

En la saga de leyendas y textos literarios se expanden los nexos conectivos que se asumen y que olvidan por medio de silencios más significativos que las palabras.

La tiranía, el dominio no rescató la unión de un cristiano con una musulmana. No respetó el sentido, no se sometió a las leyendas socializantes, sino que resucitó, transformando, por ejemplo, el libro de Yourcenar y las leyendas al mismo tenor.

Por abierta que sea la literatura, si tomamos como medida el cuento de Marguerite, la hermenéutica reducida a lo agresivo es impertinente. ¿Para qué extender el pasado con un sentido contrario al social o comunitario, me pregunto desde la filosofía? ¿Para ser el siervo de un amo poderoso?

La hermenéutica no es un canto de sirenas: la potencial actualización meramente tanática del cuento que tomamos como base, si existiera, sería impertinente, traicionaría los sentidos (los significados o partes a rellenar del texto son móviles) explícitos. Para que la interpretación del cuento sea pertinente, y no impertinente, el intérprete tiene que caminar hacia sí mismo —soy esto y aquello aunque no era consciente, es decir, me he enriquecido con lo que era y desconocía. Las interpretaciones desde horizontes variables nunca las hace un observador neutral o fuera del mundo observado, ha de contextualizar el relato; pero es cierto que la historia de las apreciaciones es un diálogo sin final. Si se es receptivo a la alteridad del texto, el intérprete no necesariamente se cancelará en el ayer. ¿Por qué Tánatos no puede ser vencido de nuevo por un Eros que, al amarse a sí, también ama a los otros? Sólo el receptor enajenado cierra los límites cronotópicos de su visibilidad y de la que el escrito le ofrece.

La labor hermenéutica de las leyendas heroicas de Marko ahora las juzgaremos desde sus efectos, desde el excedente de sentido histórico, desde una trabazón efectual que se sustrae a las arbitrariedades. ¿Acaso la historia quedó encadenada en los horrores vividos en los Balcanes? ¿Acaso si recuperamos el derecho de tener una esperanza, Marko volverá a renacer junto con su mujer turca, o croata, o eslovena, o...?

En ningún terreno como el de la vida construida y re-construida por la literatura es tan atina-

da la observación de que mal hermeneuta es quien cree tener la última y definitiva opinión, y es peor hermeneuta el que nunca reconoce al otro, al distinto, al todavía no hermanado con él.

El *ethos* formado con modelos en negativo, esto es, sobre aquello que no se debe hacer, o en positivo, abre caminos alternativos. El dominio, en cambio, manipula a voluntad con un sin número de quimeras increíbles y mediante la publicidad y los abusos y los olvidos de la memoria histórica. La literatura y sus leyendas nunca engañan: previenen sobre las reglas de su juego; por ende, enseña Paul Ricoeur, hemos de recoger los simbolismos de antaño; incluso mediante parodias, como la de Yourcenar. En la mentalidad animista y metafórica de los mitos y leyendas descubriremos qué somos, en qué cosmovisión nos desarrollamos. El punto es no retroceder ante lo actualmente discutible e inseguro que, curiosamente, aún atemoriza porque da qué pensar. Quizá Marko, habitante de cavernas, espera cumplir temerariamente su misión favorable a la sociabilidad, según Yourcenar y los autores de leyendas y cuentos del porvenir. Su astucia aún lo impele a defender la justicia con violencia.

EL FUTURO ES EL PRESENTE QUE VIENE DEL PASADO

Espontáneamente generalizamos y actualizamos los mensajes que portan una densidad u opacidad, que no es polisémica (un sentido para varios nombres) ni es sinonimia (varios nombres para un sentido). Marguerite Yourcenar criba los equívocos hasta que las palabras se adaptan entre sí. El texto no es unívoco-

co ni equívoco, es una medida contra la imprecisión que, no obstante, admite varias interpretaciones pertinentes, puntos de fuga hermenéutica que análogamente insuflan vida al discurso para que no acabe en letra muerta. ¿Los Balcanes ya no tienen remedio?

Yourcenar y la saga de leyendas sobre Marko exigen lecturas persuasivas y rechazar las que se pierden en elucubraciones infructuosas, desviadas de los márgenes textuales que poco a poco van dibujando los secretos buenos de la sociabilidad y los malos de la sociable insociabilidad. Dependiendo de las preguntas, del enfoque temático y del horizonte del intérprete cambiarán las respuestas; pero sus derivas interpretativas sostenibles fluyen en los límites que fijó el texto como un orden íntegro.

La hermenéutica es la mediación entre el contenido del discurso y las potencialmente inacabables interpretaciones: fidelidad y distancia que hacen algunas lecturas suficientemente convincentes para tomarse en cuenta. El “arco hermenéutico” tiene un punto de apoyo en el texto y otro punto en lo vivido que recupera lo que ofrece la letra. El hermeneuta redice, reactiva y revitaliza el decir (Ricoeur 1999, 8) ya dicho.

LA FRATRÍA Y SU RENOVACIÓN

Los seres humanos anhelan vivir en comunidad, en un ordenamiento fraternal, que desplazan hacia el padre y la madre: piensan una filogénesis, que remite a lo paterno (patria) y a lo parental con miras a fortalecer lo común. Tal es el impulso socializan-

te. Cada “nacionalidad” de los Balcanes se imagina como miembro de una familia extensa, o persona colectiva, y han de trabajar por su destino colectivo más justo. El Marko -Yourcenar es el padre secular, la coyuntura responsable de que haya palabra serbia y croata y...; origen de una *gens* que encauzó lo colectivo; es el intermediario entre Cristo, Alá y los hombres. Con su acción fundadora estableció normas a seguir y tabúes a evitar. En tanto Cronos sigue su marcha, habrá permuta de lugares entre generaciones y trasgresiones de la endogamia, y también de las normas sociales, porque si éstas fueran eternamente constrictivas, matarían a Eros y esto es decir a la vida humana.

El sujeto institucionalizado encuentra variaciones imaginativas sobre él nos-otros con la esperanza de un mañana diferente, cuando la fratría se reconozca como núcleo organizativo común y comunitario y abierto al intercambio.

Contra los ideales comunitarios de los mitos fundadores, se erige el dominio, la añagaza que impone la lengua y las costumbres de los vencedores a los vencidos, esto es, los dueños del capital y las armas que se rodean de rituales con que justifican sus abusos. La meta del dominador es el vasallaje, la pasividad, la obediencia, el fatalismo. Su fin es que los derrotados se “introyecten” como seres inferiores. Entonces los vencidos son la familia en la acepción de esclavos a las órdenes de un señor porque se desgarraron los velos emotivos que hicieron las comunidades en contacto.

Como el mal tiene límites, desde Grecia o la Edad Media se han dado los alzamientos tribales, algunos de los cuales responden con la misma arma a la xenofobia del dominador. Los horrores se repiten. La base del cambio es, según “la sonrisa de Marko”, la libido impregnada de afectos, es decir, el amor o alianza sentimental que protegerá el hogar y nutrirá espiritualmente a sus miembros. Entonces la familia humana será identificación, o una unidad electiva; entonces sobrevendrá la autonomía, la libertad de decidir y actuar de personas moralmente imputables que coparticipan en una comunidad donde se sufre y goza juntos. Ahora bien, como habitamos un mundo en común, la forja de una hermandad colectiva poderosa no es asunto sólo de un grupo, sino de un contrapoder extendido que logra balancear la dominación imperante. Tiene razón Yourcenar, la tarea del amor es ampliar las hermandades y derrotar el agobiante autoritarismo y la animosidad religiosa. Uno de sus personajes lo sintetiza: el ingeniero francés pondera la sonrisa de un individuo sometido al suplicio. Por su lado, el arqueólogo griego afirma que esta historia amorosa debe tener una versión más primitiva. El ingeniero, narrador “heterodiegético”, objeta que la ha contado como la escuchó en el anterior invierno entre poblaciones que continuaban en enfrentamientos intermitentes. Si Eros logró que hubiera serbios islámicos y cristianos, también los efectos nos muestran que la brutalidad del héroe medieval quedó corta: los serbios, croatas, eslovenos y demás poblaciones, por atender a la guerra, olvidaron la génesis de la fraternidad

que inauguraron Marko y Haisché. Aquella sonrisa amorosa seguirá siendo lección para la humanidad. La trama del cuento analizado se clausura con la comparación entre Aquiles y Marko Kralievich resumidas en las palabras insuperables del ingeniero: “No quisiera hablar mal de sus héroes griegos, Lukadis: se encerraban en su tienda en un ataque de despecho; aullaban de dolor cuando se morían sus amigos; arrastraban por los pies el cadáver de sus enemigos alrededor de las ciudades conquistadas, pero, créame usted, le faltó a la *Iliada* una sonrisa de Aquiles.” (Yourcenar, 49). En este mundo de violencia incontenible aún falta nuestra sonrisa moribunda pero esperanzadora.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (2004), *Teoría estética*, edición de Rolf Tiedemann con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Back-Morss y Klaus Schultz. Trad. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Tres Caminos (Akal Básica de Bolsillo, 67).
- Caso, Antonio (1971), *Obras completas V-Estética*. Estudio de Justino Fernández, compilación de Rosa Krauze, México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 17).
- Derrida, Jean- François (1972), *La différance. Marges de la philosophie*, Paris, Minuit.
- Huizinga, Johan (1972), *Homo ludens*. Trad. E. Ímaz. Madrid: Alianza.
- Nicol, Eduardo (1974), *Metafísica de la expresión verbal*, 2ª. ed., México, FCE.

- Ricœur, *La metáfora viva*. Trad. Agustín Neira. Madrid: Ediciones Europa, 1990.
- Ricœur (1999), *Historia y narratividad*. Introd. Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque; trad. Gabriel Aranzueque Sauquillo. Barcelona: Paidós/ ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, (Pensamiento Contemporáneo, 561).
- Xirau, Ramón (1976), *Antología personal*, México, FCE (Archivo del Fondo, 67).
- Yourcenar, Marguerite (1999), “La sonrisa de Marko”, *Cuentos orientales*. Trad. Emma Calatayud. 3^a. ed. México: Aguilar/ Altea/ Taurus/ Alfaguara (Alfaguara Bolsillo).
- Zambrano, María (1987) *Filosofía y poesía*, Madrid, FCE (Sombras del Origen).

Capítulo 5: Los conflictos bioéticos desde un horizonte hermenéutico analógico: bases teóricas para una articulación sistemática

José Ángel del Moral Palacio¹

INTRODUCCIÓN

El propósito de este capítulo consiste en considerar desde la hermenéutica analógica la realidad de la resolución de los conflictos en bioética, como sucede sobre todo en los dos ámbitos considerados institucionales en nuestro país, a saber, la praxis desarrollada en los comités hospitalarios de bioética (CHB) y en los comités de ética de la investigación (CEI).

Dicha praxis ha de ser considerada desde su vertiente formal o epistemológica, así como desde la metodológica o procedimental, y desde su vertiente material o substancialista. La estrategia para hacerlo consistirá en partir de una fundamentación del concepto mismo de «bioética» desde la hermenéutica analógica, así como de la noción de «conflicto», para construir nuestra propuesta a partir de ello.

CUESTIONES CONCEPTUALES PREVIAS

Una primera consideración se refiere al concepto de «conflicto». Y aquí comenzamos también con el

¹Universidad Autónoma de Aguascalientes, Centro de Educación Media, Departamento de Filosofía y Letras.

recurso a la analogía, pues las palabras pueden utilizarse en sentidos unívocos, equívocos o análogos, y en el presente contexto semántico de significación utilizamos, a veces indistintamente, los términos «dilema», «problema» y «conflicto». Al hablar de la praxis de los comités de ética en investigación (CEI) o de comités hospitalarios de bioética (CHB), es común hablar más bien de «dilema». Es importante aclarar, sin embargo, que los dilemas son en realidad una clase de conflictos. Los conflictos son situaciones que constituyen una encrucijada, es decir, aquélla en la cual una o varias personas deben elegir algún cauce de solución para dicha encrucijada, aunque tal vez ninguna de dichas posibles soluciones se encuentre libre de problemas (Ferrer, Álvarez, 2005: 86-93). Desde luego, los conflictos son de diversa clase; no sólo morales o éticos, sino religiosos, económicos, científicos, etc.

Ahora bien, con respecto a los «conflictos», no hay que identificarlos sencillamente con los «dilemas», pues no hay sólo dilemas, sino, sobre todo, problemas. De acuerdo con Diego Gracia, las situaciones conflictivas pueden ser de dos tipos: dilemáticas y problemáticas. Desde la perspectiva dilemática, las situaciones se explican como conflictos que hay que resolver eligiendo entre dos posibles soluciones. Pero, en la realidad, no hay sólo dilemas: muchos conflictos hay que tratarlos como problemas, como aquella situación puesta frente a nosotros, que exige respuesta, y ante la cual hay muchas salidas posibles, o ninguna (Gracia, 2000; Gracia, 2001).

Y hay una diferencia clara entre ambas perspectivas, así como en la consideración de una situación determinada como problema o como dilema:

Perspectiva	Dilemática	Problemática
<i>Objetivo</i>	<i>Elegir entre dos posibilidades</i> (que son, en el fondo, disyuntivas y, por lo tanto, opuestas e irreconciliables).	Ganar conocimiento práctico al buscar soluciones prudentes y razonables en condiciones inciertas.
<i>Proceso o aproximación</i>	Decisionista. Más cercana al pensamiento anglo-sajón, sobre todo a la perspectiva utilitarista, y a la <i>póiesis</i> griega (relación yo-ello). Método de la elección racional. <i>Una cuantificación, un cálculo.</i>	Deliberativa. Más cercana al pensamiento continental, del orden de la comprensión (hermenéutica), y de la praxis griega (relación yo-tú). Método de la <i>deliberación moral</i> . <i>Una acción comunicativa.</i>
<i>Énfasis</i>	Meta, resultado, conclusión o solución del problema.	<i>Camino</i> , procedimiento.
<i>Presupuestos</i>	Todos los problemas éticos tienen respuesta. Esa respuesta es única.	No es evidente que todos los problemas éticos tengan siempre solución, y menos que, de tenerla, sea siempre la misma para todos.
<i>Solución</i>	El dilema puede reducirse a un problema técnico con dos soluciones, correcta e incorrecta (la solución está desde el principio; la correcta es la que tenga más argumentos lógicos y probabilidades de presentarse).	La solución no está desde el principio, por lo que la cuestión es la búsqueda de una respuesta propia y adecuada a cada problema.
<i>Fundamento</i>	Teoría clásica de la probabilidad.	Teoría de la <i>razón práctica</i> .

De acuerdo con el esquema anterior, la metodología propia de la ética es más bien del orden de la deliberación que la meramente decisionista, calculadora. Desde luego, la deliberación supone tanto un proceso, previamente adquirido, como un procedimiento. Esto nos llevará a nuestro siguiente apartado. Pero antes, hay otro concepto a revisar: la bioética.

Buscamos ahora comprender el concepto de bioética, que es una entre las éticas aplicadas, aunque, como dice Adela Cortina, es la primera y la pionera entre ellas, la originaria —cuyo método y estatuto han copiado otras— y la más desarrollada en el nivel internacional (Cortina, 2003: § 2). Lo haremos desde la hermenéutica analógica, pues en el caso de la bioética, una comprensión adecuada de sus elementos específicos y de su propósito implica tener en cuenta que, en la práctica, no hay una, sino múltiples perspectivas implicadas —clínica, filosófica, jurídica, religiosa, etc.—. Esto lleva en ocasiones a la pretensión univocista (absolutista) de considerar como única válida cierta interpretación. Pero también lleva en ocasiones a lecturas equivocistas (relativistas), fruto de concepciones ambiguas en mayor o menor medida, o incluso erróneas, o derivadas de la amplia diversidad de sus problemáticas y contextos. Todo lo anterior provoca una multiplicidad conceptual, a veces no muy coherente entre sí, de acuerdo con intereses concretos, dificultando una comprensión adecuada.

Para comprender el concepto de «bioética» hay que contextualarlo, sobre todo considerando que

no hay una, sino múltiples perspectivas implicadas (filosófica, médica, jurídica, sociopolítica, económica, religiosa, administrativa, etc.), cada una de ellas con diversos aspectos a considerar. De lo contrario, se puede caer en el extremo univocista de pretender que la única interpretación válida sea comprenderlo desde cierta perspectiva, como, por ejemplo, la reducción a su aspecto médico, o a la ética médica. O se puede caer también en el peligro del equivocismo, fundado en conceptos algo ambiguos, como pretender que la bioética sea un método o una ciencia o una intersección entre ética, nuevas tecnologías y fenómeno de la vida, o incluso el conocimiento y aplicación de cuatro principios, etc. Esto tiene el riesgo de ser subjetivo o relativo, dada la diversidad de cuestiones que son objeto de la bioética, o del contexto institucional de su praxis. Por eso es necesario contar con ciertas notas mínimas para nuestra disciplina, además de ubicarla adecuadamente en su contexto (Beuchot, del Moral, 2020: 29-44; del Moral, 2022: 1-14).

Para ello nos serviremos de su «referencia» y su «sentido», retomando la distinción clásica establecida en 1892 por Gottlob Frege:

Es natural considerar entonces que a un signo (nombre, unión de palabras, signo escrito), además de *lo designado*, que podría llamarse *la referencia del signo*, va unido lo que yo quisiera denominar *el sentido del signo*, en el cual se halla contenido *el modo de darse* (Frege, 1984: 53. Las cursivas son mías).

Hay que complementar eso con lo que decían los escolásticos —por ejemplo, la doctrina del Aquinate en *In Sent.*, III, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 1, ad 1, y en y en *Sum. Theol.*, I-II, q. 54, a. 2, ad 1— acerca del objeto material (que corresponde a la referencia fregeana) y al objeto formal (el sentido), pues ellos distinguían entre el objeto formal *quod*, es decir, el sentido hacia el objeto: «lo que», lo que se estudiaba *propriamente* en la ciencia); y el objeto formal *quo*, a saber, el sentido desde el sujeto: el sentido «por el cual» se estudiaba, la luz o modo de conocer por el cual se alcanzaba el objeto de estudio (Beuchot, 1996: 27-28; Tomás de Aquino, 1873: 412; Tomás de Aquino, 1989: 412).

En el caso de la bioética, podemos considerar como su referencia (objeto material) a ciertas notas mínimas, tales como su definición nominal y su estatuto epistemológico propio, mientras que el sentido (objeto formal *quod* y *quo*) viene de su contextualización. Ambos elementos permitirán una comprensión analógica de la bioética que aporta la suficiente especificidad y la necesaria generalidad, evitando así la pretensión univocista, mediante la contextualización, como las lecturas equivocistas, a través de sus referencias mínimas.

Su definición nominal (*bioēthiké*, «bioética») indica que se trata de la «ética de la vida», la reflexión filosófica en torno a las acciones libres y hábitos de las personas, pero también con respecto a sus costumbres sociales o tradiciones referentes al fenómeno de la vida. Por otra parte, su estatuto epistemológico señala hacia tres direcciones: a)

Formalmente, la bioética es una rama o *subdisciplina de la ética*, de la que recibe su estatuto epistemológico básico y con la cual mantiene una relación de dependencia justificadora y orientadora; b) Materialmente, sus contenidos no le son proporcionados sólo por la realidad del cuidado de la salud, sino además por los datos de las *ciencias de la vida*, como la biología, antropología, sociología, etc.; c) Metodológicamente, el análisis y consideración de las diversas situaciones se hace *en forma interdisciplinar*, por lo cual se sirve de los métodos de las ciencias naturales, humanas, y de metodologías ético-filosóficas (Vidal, 1989: 16).

Por otra parte, el contexto que sirve para comprender actualmente el sentido del término «bioética» incluye una multiplicidad de factores, en dos direcciones importantes: su objeto formal *quod* y su objeto formal *quo*. El objeto formal *quod* (el sentido hacia el objeto) es «lo que se considera» en los casos analizados: el aspecto médico, jurídico, ético, etc. Esta primera dimensión del sentido corresponde al *avance de cada ciencia y disciplina en particular* (Medicina, Derecho, Sociología, Psicología, etc.), su *status artis* particular. A su vez, el contexto del objeto formal *quo* (el sentido desde el sujeto), se refiere al «modo por el cual se consideran» los casos, «la perspectiva a la luz de la cual» se analizan y comprenden para llegar a tomar alguna decisión. Aquí es posible mencionar una gran variedad de factores o elementos en ese sentido.

Por ejemplo, el contexto cultural del evolucionismo darwinista, en el que ya no es posible de-

fender una separación tajante entre seres humanos y animales, y en el que se ubicó el primer uso del término «bioética», con el filósofo y teólogo alemán Fritz Jahr (1895-1953). En dicho contexto, el término «bioética» significó la asunción de que existe una obligación moral no solo frente los humanos, sino frente a todos los seres vivos, y que Jahr expresó en términos de lo que él llamó el «orden bioético» (denominado posteriormente «imperativo bioético»), y que mira a superar la mera perspectiva utilitarista (que se limita a evitar el maltrato a los animales), para avanzar y hacer realidad dicho orden bioético: “¡*Respetar* a todo ser vivo como fin en sí mismo, y trátalo coherentemente en tanto sea posible!” (Jahr, 1926; Jahr, 1927). Se trata de la emergencia de la «Bioética» como una nueva conciencia y como imperativo con respecto a todo ser vivo.

El contexto socio-cultural, sin embargo, siguió cambiando drásticamente, y con ello el concepto de bioética, dadas las grandes transformaciones sociales y hechos históricos determinantes (del Moral, 2018 b: 34; Ferrer, Álvarez, 2009: 64-76; Queraltó, 2003: 23-55; Vidal, 1989: 17-19), como la crisis del modelo moderno de la ciencia, el enorme progreso científico-tecnológico, los abusos en la investigación científica con seres humanos, la nueva conciencia del vínculo entre naturaleza, dignidad y vida, los cambios en el concepto de «salud» y la práctica médica, la nueva relación con los paradigmas éticos tradicionales, así como el nuevo paradigma tecnológico, su racionalidad y sobre todo, su praxis.

Este proceso histórico-cultural implicó asimismo un proceso de reconceptualización de la bioética, alejándose en mayor o menor medida de la idea inicial de Jahr. Por ejemplo, desde la idea original de Potter de la bioética como una *ciencia de la supervivencia*, donde «bio» representa los conocimientos biológicos y «ética» el conocimiento de los sistemas de valores humanos, construyendo un *punte entre ciencias naturales y humanidades*, superando su brecha dado el creciente desarrollo científico-tecnológico que se alejaba cada vez más de la valoración con base en criterios éticos, y que culminó en su propuesta posterior de una *bioética global* (Potter, 1970; Potter, 1971; Potter, 1988).

Pero también comenzó otro tipo de desarrollo, fruto de la crítica al desarrollo científico-tecnológico en los EUA, pero sobre todo al escándalo y a la gran crítica social a raíz del descubrimiento de los abusos en la investigación científica con seres humanos en aquel país, y que se reflejará en un paulatino reduccionismo de la bioética a la ética médica, el Informe Belmont, la Escuela de Georgetown del *Kennedy Institute*, el principalismo norteamericano de los años 70 y una forma de concebir la bioética como la expresada en 1978 por Reich (1995): “el estudio sistemático de las dimensiones morales –incluyendo la visión moral, las decisiones, las conductas y las políticas– de las *ciencias de la vida y del cuidado de la salud*, usando una variedad de metodologías éticas en un contexto interdisciplinario”.

Esta visión se propagó más allá de los EUA gracias a investigadores formados en el *Kennedy Ins-*

titute, y que llevaron sus enseñanzas a otras regiones del mundo, como, por ejemplo, Francesc Abel, aunque ya con cierta perspectiva crítica frente al principalismo norteamericano y de apertura hacia otros horizontes. Él concibe la bioética como:

Estudio interdisciplinar (transdisciplinar), orientado a la toma de decisiones éticas de los *problemas planteados a los diferentes sistemas éticos por los progresos médicos y biológicos*, en el ámbito microsocia y macrosocia, micro y macroeconómico, así como su repercusión en la sociedad y sus sistemas de valores, tanto en el momento presente como en el futuro (Abel, 2007).

La etapa más desarrollada de este proceso, que expresa una visión más equilibrada e integral, podemos verlo reflejado, por ejemplo, en la idea de bioética propuesta por nuestra Comisión Nacional de Bioética desde 2014 (CONBIOÉTICA, 2015: 9):

Rama de la ética aplicada que reflexiona, delibera y hace planteamientos normativos y de políticas públicas para regular y resolver *conflictos en la vida social, especialmente en las ciencias de la vida, así como en la práctica y en la investigación médica que afecten la vida en el planeta, tanto en la actualidad, como en futuras generaciones.*

Como quiera que sea, el contexto anteriormente mencionado (con sus respectivas concepciones de «bioética»), es nuestro objeto formal *quo*, la otra dimensión del sentido, el *horizonte bioético de sentido*,

la nueva mirada desde la cual hay que comprender y practicar la bioética. Así, desde su doble referencia citada y su doble sentido, podemos concebir la bioética desde una hermenéutica analógica que, evitando reduccionismos tanto de corte univocista como equivocista, permita la suficiente especificidad bioética, así como la necesaria generalidad. Tal bioética analógica consiste en:

la subdisciplina filosófica, de carácter racional, crítico y reflexivo, que pretende interpretar acciones humanas y situaciones concretas (pasadas, presentes o futuras), incluidas las derivadas de la práctica y racionalidad tecnológicas, así como tradiciones culturales, que afecten de cualquier forma a la vida en el planeta, a partir de datos sistematizados por las distintas ciencias y disciplinas, con base en una metodología dialógica e interdisciplinar y desde una perspectiva plural y laica, para hacer una valoración crítica sobre ello y proponer acciones al respecto con un sentido humano desde una visión justa, solidaria e integra (del Moral, 2018b: 35).

Es importante además fortalecer esta idea de la bioética especificando ciertos propósitos o funciones suyas, para servir como otros referentes que ayuden a evitar las ambigüedades a que conducen tanto el univocismo como el relativismo conceptual mencionado al inicio. Y, en tanto que rama de la ética aplicada, lo haremos siguiendo análogamente el modelo propuesto por Adela Cortina para la ética (Cortina, Martínez, 2001: 23). Podemos hablar así fundamentalmente de los tres propósitos siguientes:

1. VER, CONSIDERAR Y COMPRENDER la realidad bajo una perspectiva integral e integradora, clarificando interdisciplinar y dialógicamente todos los aspectos relevantes de las acciones, situaciones conflictivas y tradiciones consideradas.
2. EVALUAR, JUZGAR con prudencia y justicia, y de manera integral, la moralidad o eticidad de las acciones humanas o situaciones concretas, con base en metodologías, principios, valores y circunstancias concretas.
3. TRANSFORMAR la realidad, tanto natural como cultural, con sentido humano integral y solidario, construyendo intersubjetiva y solidariamente sus condiciones de posibilidad, con una verdadera incidencia social y cultural.

La mirada y la comprensión bioéticas llevan necesariamente –mediante el juicio prudente– a la transformación de la realidad. La bioética debe tener una apertura crítica (Cortina, 2003: § 28), de juicio, de evaluación, que conlleva «elegir», «preferir», «decidir». Se trata de la posibilidad de una bioética que *transforme el mundo además de interpretarlo*, que ayude a cambiar desde su función de interpretar. La comprensión y la evaluación no tienen sentido en sí mismas, sino para transformar. *La comprensión y la evaluación son el medio; el fin es la transformación.*

APLICACIÓN

LA CUESTIÓN EPISTEMOLÓGICA

Es sabido que la bioética se expresa a través de una gran diversidad de escuelas. Por ejemplo, Ferrer y

Álvarez (2009) hablan de la bioética norteamericana (que incluye escuelas como: Principalismo, Casuística, Paradigma de las Virtudes, Bioética del permiso, Ética médica comunitarista, Bioética del cuidado y feminista, Bioética utilitarista, Pragmatismo clínico y Paradigma de la moralidad común) y la bioética mediterránea (que abarca la escuela italiana, tanto de tradición católica como laica, como la ética formal de bienes y principalismo jerarquizado). Desde luego, esta clasificación adolece de cierto reduccionismo, pues olvida otras tradiciones bioéticas europeas, así como las latinoamericanas, las africanas o las orientales, o, en el mejor de los casos, pretende reducirlas implícitamente a las norteamericanas y mediterráneas.

Más allá de dichas escuelas y de sus posibles clasificaciones, para una bioética analógica, lo importante consiste en que, sea cual sea la escuela bioética preferida, ésta cumpla integralmente con el concepto y los propósitos de la bioética, además de considerar las circunstancias específicas de su concreción (Requena, 2005: 23-24; Tealdi, 2008: 128).

LA CUESTIÓN PROCEDIMENTAL

En referencia a la cuestión metodológica o procedimental hay que decir algo similar. Hay algo en común (referencia) que debe atender todo método, así como procedimientos específicos particulares de cada uno. Ahí encontramos la analogía metodológica: hay algo que permanece y algo que es diverso. Hablando de lo común, que debe estar

presente en todo método, es posible identificar ciertos elementos:

- Hay *varios factores* que intervienen en la resolución de un problema ético: reunir toda la información pertinente, identificar los principios o valores en juego, las opciones posibles de solución y sus consecuencias, la deliberación prudente, la decisión éticamente justificable y, en fin, actuar de forma coherente y responsable de acuerdo con dicha decisión.
- En toda decisión concerniente a un problema ético, hay que *buscar siempre la mejor alternativa* (que a veces puede ser simplemente la más prudente en ese momento) para lograr el bien humano concreto, la más justa para la persona o personas involucradas en la situación: «hay que hacer el bien y evitar el mal».
- La toma de decisiones debe caracterizarse por un *análisis razonado y riguroso en el cual participan las personas interesadas*. Siempre se debe permitir, en la medida de lo posible, la participación de la persona interesada en el proceso deliberativo y decisivo.
- Se necesitan ciertos *mínimos éticos (principios)*, además de ciertos *máximos éticos (valores)*, que permitan el diálogo y la deliberación para la toma de decisiones. Dichos mínimos y máximos se construyen dialógicamente.
- Hay diversos tipos de principios y de valores, pero *ninguno de ellos es absoluto*: debe aplicarse con prudencia en cada caso concreto.
- Puede haber *conflictos* entre principios y/o entre valores.
- Además, ningún problema, por ejemplo, sexual (o religioso, etc.), es sólo sexual. Siempre están *implicados otros principios o valores*.

- Plantear correctamente un conflicto ético o bioético es *plantearlo de manera concreta y específica*, en su contexto (hermenéutica), considerando, junto con la teoría y los principios, sus circunstancias específicas, y no de manera abstracta.
- Al deliberar no se busca convencer a los demás, sino permitirles y ayudarles a reflexionar sobre la situación concreta: *busca el entendimiento entre personas, la comprensión integral y mutua del caso, para tomar la mejor decisión posible.*
- Quien decide y actúa de acuerdo con dicha decisión, debe *asumir la responsabilidad* de las consecuencias de dicha decisión.

En cuanto a las diferencias entre métodos, hay ciertas formas o estructuras fundamentales: la deductivista, la empírico-inductivista y la formalista (procedimental). Ahora bien, en este rubro se debe procurar siempre llegar a un equilibrio entre los momentos *deductivo* e *inductivo*, pero también con el *abductivo* (hipotético) y el *analógico*, para una interpretación lo más integral posible de las diversas situaciones a valorar, sobre todo en el caso de problemas o dilemas bioéticos, de situaciones que reflejen posturas, premisas, principios, valores o argumentos en conflicto, cuando lo que está en juego es la vida, en cualquiera de sus manifestaciones, y a la luz de las nuevas problemáticas y las nuevas tecnologías. Lo anterior nos recuerda que, aun a sabiendas de que no hay métodos absolutamente válidos, la utilización exitosa de cualquiera de ellos está siempre en función de la situación concreta a considerar (del Moral, 2018 a: 61-91; Ferrer, Álvarez, 2009;

Garzón, 2002: 171, 178). Y nuevamente, que el método o procedimiento utilizado cumpla integralmente con el concepto y los propósitos de la bioética.

LA CUESTIÓN SUBSTANCIAL

Con esta cuestión me refiero, por una parte, a los principios y valores en juego para la resolución de los conflictos; por otra parte, a las diversas categorías de situaciones conflictivas susceptibles de ser comprendidas, evaluadas y resueltas.

En relación con los principios es urgente y necesario superar cierto reduccionismo que pretende que los principios de la bioética sean los cuatro principios del denominado «mantra de Georgetown» (no maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia), y que tiende a reducir todo otro principio a los cuatro anteriores. Hay principios más fundamentales u originarios, o de los que se desprenden los anteriores, y que a veces resultan obscurecidos u olvidados definitivamente por la centralización en los cuatro citados.

Por ejemplo: a) lo que Tomás de Aquino en *Sum. Theol. I-II*, q. 94, a. 2, Resp., denomina el principio ético fundamental: «hay que hacer el bien y evitar el mal» (Tomás de Aquino, 1989: 731-733); b) la Regla de oro presente en muchas tradiciones religiosas: «No hagas a otros lo que no quieras para ti»; c) el principio kantiano de dignidad —del que podemos hacer desprender los principios de autonomía y de justicia—: Dado que «el hombre y en general todo ser racional *existe* como un fin en sí mismo, *no*

simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad», por lo tanto, «el hombre ha de ser considerado *siempre al mismo tiempo como un fin*» (Kant, 2012: A 64-65; Ak., IV, 428); y d) el principio de teleología, no siempre suficientemente justipreciado ni recordado (sobre todo en esta época denominada «postmetafísica» por algunos, o simplemente «postmoderna», con el consecuente olvido o desprecio de categorías como «fin» y «medio»). Esta doctrina de Tomás de Aquino, presente en su *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, Lib. 1, d. 1, q. 4, a. 2, expos., y a lo largo de toda su obra —en seguimiento de Aristóteles y Agustín—, puede expresarse así: «El mal —ética, no ontológicamente— consiste en convertir los medios en fin o el fin en medios». Y expresado como principio formal: «No conviertas el fin en medio, ni el medio en fin» (Tomás de Aquino, 2002: 118-121).

Hay que enmarcar dichos principios en el contexto de una serie mayor de criterios que incluyen, pero no se pueden reducir, al «mantra de Georgetown», el de los 4 principios de la ética biomédica norteamericana de los años setenta (Beauchamp & Childress, 2013). Como dice el *Documento de Aguascalientes* (2011: 191):

La Bioética como ciencia y como arte se encuentra en continua evolución. Por eso se han formulado nuevos principios para esclarecer los conflictos que plantea el progreso de las ciencias de la vida, además de retomar otros de cuño anterior. Si la formulación de los primeros principios de beneficencia, no maleficencia,

autonomía y justicia fueron elaborados en un contexto anglosajón, la mundialización de la Bioética y de nuestro medio, exigen de las nuevas aportaciones que se han realizado en el campo del saber y el hacer humanos.

Por ejemplo, en 1998, como parte del proyecto de la Comunidad Europea organizado por el Centro de Ética y Derecho de Copenhague, bajo la coordinación de Peter Kemp y Jacob Dahl Rendtorff, se consensuaron los llamados «principios europeos de bioética». En la *Declaración de Barcelona* (nov. 1998) se hicieron públicos los principios de: *vulnerabilidad, dignidad, autonomía e integridad*, como alternativa al principalismo norteamericano y como una propuesta más próxima a la cultura europea (Kemp & Rendtorff, 2008; Rendtorff, 2020; Sass, 2001). Incluso se pueden integrar otros principios, como los de *benevolencia, paternalismo (positivo), honestidad, legalidad, responsabilidad y proporcionalidad*.

Habría que pensar si hay algún otro principio más adecuado al contexto latinoamericano o, incluso, mexicano. Lo importante, en todo caso, es superar cierto absolutismo de tres o cuatro principios, sin por ello caer en el caos equivocista de la carencia de principios por la absolutización del contexto o por el exceso de criterios considerados como tales.

Por otra parte, al hablar de valores, habrá que repensar cuáles son aquéllos en los que vamos a basar nuestros juicios, recordando además la diferencia fundamental entre principios y valores.

Como dice Robert Alexy, los principios corresponden a lo que él denomina *conceptos deontológicos*, del orden del *mandato, prohibición, permisión y del derecho a algo*, que pueden ser referidos a un concepto deóntico fundamental de mandato o de «*deber ser*», mientras que los valores corresponden a lo que llama *conceptos axiológicos*, cuyo concepto fundamental es el de lo «*bueno*» (análogamente), no el deber ser, no lo obligatorio, pero tampoco del orden de los *conceptos antropológicos* de la mera *voluntad, interés, necesidad* o «*deseo*» personal, pues el mero hecho de que alguien sólo «*desee*» algo no lo convierte en un deber o derecho, ni en algo valioso en sí mismo (Alexy, 1993: 139-141). Por otra parte, la diversidad de dichos conceptos axiológicos, sin caer en el mero deseo, voluntad o interés, resulta de la gran variedad de los criterios de acuerdo con las cuales algo puede ser calificado como «*valioso*», y que va más allá de ciertos conceptos éticos, políticos o religiosos, para abrirse a un abanico más amplio, a saber, a criterios bio-psicológicos, cognitivos, económicos, estéticos, éticos, lúdicos, religiosos o socio-políticos (Chávarri, 1991; Chávarri, 2018).

Con respecto a las diversas situaciones conflictivas susceptibles de ser consideradas, es necesario y pertinente una categorización de dichos tipos de situaciones con problemáticas afines, así como con principios y valores afines. Por ejemplo, situaciones —«*conflictos*»— de inicio o fin de la vida, o de la posibilidad de acceso a una vida digna, o de necesidad de cuidados paliativos, etc. Es decir, no sólo hablar de situaciones concretas, sino además

de categorías de situaciones, y que además se interpreten no rígidamente, sino abiertas a las circunstancias concretas de cada situación específica.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Es importante hoy en día superar cierta versión acrítica y ya anacrónica del principalismo norteamericano de Georgetown y de su «mantra» tetrapartita, sin negar sus aportaciones y virtudes, abriéndonos al diálogo con perspectivas bioéticas más integrales, tanto europeas como latinoamericanas, asiáticas, etc.

Es necesario asimismo plantear la cuestión de la resolución de conflictos bioéticos en el horizonte de la diversidad y complementariedad de enfoques, tanto teóricos (principalismo, casuística, pragmatismo, feminismo, etc.) como metodológicos o procedimentales que tienden, en mayor o menor medida, a estrategias ya sea de orden deductivista, inductivista o procedimental (deontológico, pragmatista, utilitarista, casuístico, toma de decisiones, hermenéutico crítico, deliberación moral, etc.). Tal diversidad teórica y procedimental referente a los conflictos en bioética se expresa en ocasiones en la forma distinta de considerarlos, ya desde un horizonte dilemático, ya desde una comprensión problemática.

Se han indicado tres funciones de la bioética. Es importante expresarlas en forma suficientemente general para que puedan aplicarse análogamente a cualquier escuela bioética (principalismo, casuís-

tica, etc.), a cualquier método (deductivo, inductivo, formal) o incluso a cualquier concreción institucional (organizaciones sanitarias, centros de investigación o educativos, organizaciones estatales o civiles, etc.), y que sean lo suficientemente específicos para poder conferir un sentido de unidad a la praxis bioética. Todo lo anterior ayudará a superar además la perspectiva meramente dilemática, pragmática, decisionista, para una perspectiva más amplia, prudencial, humanista.

Otro aspecto de la resolución de conflictos se refiere ya no tanto a la cuestión teórica o procedimental, sino a una cuestión substancialista, material, de contenido. Hay que pensar en la sistematización de categorías de conflictos (del inicio de la vida, del final de la vida, del desarrollo de una vida digna, de aspectos previos al inicio de la vida, etc.), y establecer criterios, principios y valores más específicos para cada una de dichas situaciones, para hacer un acercamiento lo más integral posible y, por otra parte, con base en una hermenéutica analógica, tanto en lo metodológico como en el contenido mismo a que se refiere el conflicto concreto.

Retomando la cuestión de las funciones de la bioética, es necesario implementar paulatinamente el conjunto de las propuestas anteriores para alcanzar cambios reales en, al menos, tres ámbitos de la praxis bioética: a) Reaprender a *ver desde un horizonte analógico*: «ver» no solo lo empírico, ni considerar sólo principios o valores absolutos abstractos, sino abrirnos a una mirada integral de ambas experiencias humanas; b) Reaprender a *juzgar*

desde una perspectiva analógica, con base en auténticos procesos deliberativos acordes; y c) Que todo lo anterior desemboque en una auténtica *acción o 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.

En fin, el aprender esta nueva forma de hacer bioética conlleva cambios drásticos en los programas educativos institucionales, sobre todo de las carreras más cercanas o afines a la praxis bioética, así como en los programas de formación continua y permanente, que habrá que hacer en las instituciones responsables, y que deberá implementarse de forma paralela a cambios y reformas jurídicas e incluso de políticas públicas. Hay mucho camino por recorrer.

REFERENCIAS

- Abel, F. (2007). *Bioética: orígenes, presente y futuro*. Madrid: Institut Borja de Bioètica / Fundación Mapfre (2ª ed.).
- Alexy, R. (1993). *Teoría de los Derechos Fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Beauchamp, T. L., Childress, J. F. (2013). *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press, 7th edition.

- Beuchot, M. (1996). “El sistema lógico argumentativo de Tomas de Aquino”, *Ergos. Nueva Época* (Universidad Veracruzana), No. 2 (marzo), 23-46.
- Beuchot, M., del Moral, A. (2020). *Reflexiones sobre bioética y ecología. Una visión hermenéutica*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes. Disponible en: <https://editorial.uaa.mx/docs/reflexiones_bioetica_ecologia.pdf>.
- Chávarri, E. (1991). “Dimensiones de los valores”, en José María García Prada (Coord.), *Valores marginados en nuestra sociedad* (pp. 37-68). Salamanca: San Esteban.
- Chávarri, E. (2018). *Los valores y los contravalores de nuestro mundo*. Salamanca: San Esteban.
- Comisión Nacional de Bioética (2015). *Guía Nacional para la Integración y el Funcionamiento de los Comités Hospitalarios de Bioética*. México: CONBIOÉTICA.
- Cortina, A. (2003). Bioética. Principios y metas. Conferencia 3, del 8 de mayo, del Ciclo “Pluralismo moral, ética de mínimos y ética de máximos”, Universidad de Chile. *Cyber Humanitatis*, 27 (Revista electrónica). Disponible en: <<https://cyberhumanitatis.uchile.cl/index.php/RCH/article/view/5706>>
- Cortina, A., Martínez, E. (2001) *Ética*. Madrid: Akal, 3ª ed., Madrid.
- Del Moral, Á. (2018 a). “Hermenéutica crítica de la propuesta neocasuística. Acerca del uso de la analogía en ciertos discursos de razonamien-

- to bioético”, en: Napoleón Conde Gaxiola (Comp.), *Temáticas relevantes para una hermenéutica analógica* (pp. 61-91). México: Torres y Asociados.
- Del Moral, Á. (2018 b). “Bioética, razón cordial y hermenéutica analógica”, en: Luis Eduardo Primero Rivas (Coord.), *Nuevos desarrollos de la hermenéutica analógica en la filosofía contemporánea* (pp. 31-52). México: Torres y Asociados.
- Del Moral, Á. (2022). “Una bioética analógica”, *Wirapuru* (Santiago, Chile), Vol. 6, No. 2 (jul.-dic.), 1-14. Disponible en: <<https://doi.org/zeno-do.7425555>>.
- Ferrer, J. J., Álvarez, J. C. (2005). *Para fundamentar la bioética: teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Frege, G. (1984). *Estudios sobre Semántica*. Barcelona: Orbis.
- Garzón-Alacrón, N. (2002). “Toma de decisiones éticas”, en: B. Peña (coord.), *Memorias. Catedra Manuel Ancizar. Semestre de 2001. Ética y bioética* (pp. 171-190). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gracia, D. (1991). *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Eudema. 2ª Ed. Madrid, Triacastela, 2007.
- Gracia, D. (2000). “La deliberación moral. El papel de las metodologías en ética clínica”, en José Sarabia y Albarezude y Manuel de los Reyes López (Ed.), *Jornada de debate sobre Comités*

- Asistenciales de Ética* (pp. 21-41). Madrid: Asociación de Bioética Fundamental y Clínica.
- Gracia, D. (2001). "La deliberación moral. El método de la ética clínica", *Medicina clínica* (Barcelona), Vol. 117, No. 1, pp. 18-23.
- Fritz Jahr, F. (1926). "Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre. Alte Erkenntnisse in neuem Gewande", en: *Die Mittelschule. Zeitschrift für das gesamte mittlere Schulwesen* (pp. 604-605). Halle, Vol. 40 (45), 15 dez.
- Jahr, F. (1927). "BioEthik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze", en: *Kosmos: Handweiser für Naturfreunde* (pp. 2-4). Stuttgart, Vol. 24, No. 1.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Potter, V. R. (1970). "Bioethics: the science of survival", en: *Perspectives in Biology and Medicine* (Johns Hopkins University Press), Vol. 14, No. 1 (Otoño): 127-153.
- Potter, V. R. (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Potter, V. R. (1988). *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Queraltó, R. (2003). *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*. Madrid: Tecnos.
- Reich, Warren T. (Ed.) (1995). *Encyclopedia of Bioethics*, 5 vols. New York: Simon & Shuster Macmillan (2ª ed.).

- Requena-Meana, P. (2005). *El principialismo y la casuística como modelos de bioética clínica. Presentación y valoración crítica*. Tesis doctoral. Roma: Pontificia Università della Santa Croce.
- Sociedad de Trasplantes de América Latina y el Caribe (2011). *Documento de Aguascalientes*. Aguascalientes (México): Primer Foro Latinoamericano de Bioética en Trasplante, del 2 al 4 de septiembre de 2010. Reimpreso en *Revista de Investigación Clínica* (México) Vol. 63, No. 2 (mar.-abr.): 187-197.
- Tealdi, J. C. (Dir.) (2008). *Diccionario latinoamericano de bioética*. Bogotá: UNESCO-Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia.
- Tomás de Aquino (1873). *Opera Omnia. Vol. 9: Commentum in Tertium Librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Parisiis: Apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem.
- Tomás de Aquino (1989). *Suma de teología. II. Parte I-II*. Madrid: BAC.
- Tomás de Aquino (2002). *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo. Volumen I/1*. Pamplona: EUNSA.
- Vidal, M. (1989). *Bioética. Estudios de bioética racional*. Madrid: Tecnos.

Capítulo 6: Hermenéutica analógica y ética en un entorno de diversidad cultural

Arturo Mota Rodríguez¹

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Conceptualmente la relación entre los derechos humanos y la diversidad cultural resulta, de suyo, problemática, en la medida en que, mientras la noción de “derechos humanos” tiene una implicación de pretensiones de universalidad, por su parte, la “diversidad cultural” indica un ámbito de realización subjetivo, incluso descriptivo de las condiciones particulares de la realización del hombre, en esquemas sociales, económicos y políticos. El problema radica, entonces, en formular una justificación filosófica que permita relacionar ambas nociones, contrarias en principio.

La problemática sugiere plantear un esquema de relación entre lo particular de la diversidad cultural y lo universal de la pretensión de validez de los derechos humanos, y por lo mismo, de vinculación entre el ser de la contingencia cultural y el deber ser de los derechos humanos como criterio orientador de las relaciones humanas.

¹Universidad Anáhuac México

LOS DERECHOS HUMANOS COMO GUÍA ÉTICA

La cuestión implica atender a la dicotomía abierta entre el pensamiento moderno y el posmoderno. En efecto, la modernidad planteó una consistencia especial en función de la formalización conceptual de la razón, que, provista de un lenguaje propio de la metafísica clásica, radicalizó el contenido de las nociones metafísicas en términos de un análisis formal. Con ello, dotó a la noción de “universalidad” de un peso considerable, pues ésta es la forma en que se expresa el conocimiento metafísico como representación formal. Esto sugirió una conceptualización del mundo, que asume en un concepto —en sentido hegeliano—, toda realidad. Por tanto, el concepto es verdaderamente universal, omniabarcante, homogéneo. Por su parte, las reacciones ante tal planteamiento provocaron la formulación de un pensamiento, no desde la formalización de la razón, sino desde la materialidad contingente de la individualidad. La emergencia de esquemas filosóficos centró su atención en la subjetividad de la contingencia, del impulso de la voluntad, de la descripción, más que de la explicación. A la universalidad homogeneizante se opuso la subjetividad individual.

La oposición tocó, no sólo el ámbito de la formulación de esquemas del pensamiento, sino también la dimensión ética; ante el “deber ser” del concepto explicativo, se opuso el “ser” que pedía sólo descripción. Ante la rigidez de la deducción formal se confrontó la exigencia de la narración particular. Desde este punto de vista, la validez de una ética es

inviabile, pues la contingencia e individualidad del ser no justifica el planteamiento de una universalidad formalizante, que sea criterio de la anterior.

Ahora bien, en términos de cultura, la influencia del pensamiento posmoderno es clara: no es posible asumir una pretensión de universalidad que contenga conceptualmente la amplia diversidad de realización de costumbres de las sociedades humanas particulares; en otras palabras, no se puede justificar un modelo de cultura universal para las culturas. Los estudios desde la antropología social, por ejemplo, justifican que las dinámicas sociales no se rigen por modelos abstractos, sino por esquemas históricos de costumbres concretas y particulares.² Siguiendo este pensamiento, no es posible la validez de una afirmación de estructuras *a priori* de la conducta, y, por lo mismo, de una universalidad ética más allá del contexto particular de una cultura. Más que “cultura”, debemos admitir “culturas”, diversidad cultural. Así, la noción de “diversidad cultural” implica la exclusión de una pretensión de universalidad de una ética común.

A pesar de ello, los derechos humanos han tomado relevancia en los últimos tiempos. Su promoción y vigilancia han implicado el desarrollo de políticas de acción para fomentar una conciencia de su importancia, en vistas de contribuir a un ambiente de verdadero espíritu de humanidad. Pero la noción de “*derechos humanos*” no siempre ha sido la

²REDING BLASE, S., *Antropología y Analogía*, Ediciones Taller Abierto, México, 1999, pp. 31-45.

misma; incluso ahora se ha hecho patente la necesidad de reflexionar sobre su contenido y fundamentación. Sobre todo, cuando se intenta vislumbrar una orientación ética a partir de los mismos. Y es lo que hace patente nuestro problema inicial: plantear una relación entre los derechos humanos, como referente ético, y la diversidad cultural, en tal suerte que aquéllos sirvan como orientación ética de las relaciones y dinámicas intra y extra-culturales.

Conviene hacer aquí unas breves reflexiones que amplíen la comprensión del problema.

La idea occidental contemporánea de “derechos humanos” ha sido asumida desde el siglo XVIII en la perspectiva de derechos del sujeto, de la subjetividad, principalmente en el modo de la comprensión que propuso J. Locke, para quien el individuo goza de derecho para el libre ejercicio de su legítimo deseo de bienestar.³ En este sentido, es clara la relación implicada entre libertad y bienestar, que se basa en una reflexión filosófica respecto a la naturaleza humana.

Los antecedentes de una reflexión filosófica sobre la condición humana que sustenta la sociabilidad, aparece desde los márgenes del pensamiento ático. En Platón, por ejemplo, el ser humano se realiza en una condición de insuficiencia, pues no se basta a sí mismo, es un ser que se realiza, por así decirlo, incompleto.⁴ Aparece el hombre como vulne-

³Cf. LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Altaya, Barcelona, 1994, cc. 18-19.

⁴Una referencia obligada la encontramos en el pensamiento de Platón, para quien la insuficiencia humana es la causa de las

nable, que orienta sus actos a la relación con su entorno y con los otros, pero en el modo de la utilidad, pues se vale de las cosas y de los otros seres humanos para satisfacer las necesidades que le permitan obtener un mejor estado de bienestar, y coadyuvar, con ello, a la conservación de la existencia. Aristóteles, por su parte, postuló la virtud como medio para la consecución de la “*vida buena*”, atendiendo a una necesidad individual de bienestar.⁵ En este contexto, los actos humanos libres están encaminados a la obtención de los mejores recursos para cumplir con estas necesidades, siempre individuales: la supervivencia y el cumplimiento de una aspiración personal de felicidad.

El bienestar aparece, entonces, una finalidad legítima de los seres humanos, cuyo cumplimiento depende del ejercicio libre e individual, pues cada quien establece los parámetros de bienestar convenientes a sus inquietudes y necesidades propias. A partir de ello se establece una exigencia fundamental: realizar todas las acciones libremente y cumplir de modo cabal la finalidad enunciada. Desde este punto de vista, cabe la exaltación de la libertad como un derecho fundamental.

Esta orientación fue advertida con mucha firmeza en un movimiento de secularización, principalmente en el siglo XVI, que apartó las exigencias divinas de las necesidades humano-individuales. En efecto, hasta entonces la reflexión principal hacía

relaciones sociales. Cf. PLATÓN, *República*, II, 369a-c.

⁵Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1144b - 1145a.

ver que la regulación de la vida humana dependía de un mandato ajeno, pero objetivo, de cuyo cumplimiento dependía la obtención de un estado de felicidad: la “salvación” del alma del hombre. La libertad estaba restringida al seguimiento de los lineamientos particulares de la ley revelada por Dios. Y es concebida como opuesta de las necesidades humanas individuales, cuyo cumplimiento conducía generalmente al pecado, entendido éste como transgresión natural de la ley divina.⁶

Por otra parte, si bien es cierto que el ser humano conduce sus acciones libres a la satisfacción de sus necesidades naturales e individuales, no se infiere como única exigencia el cuidado y resguar-

⁶M. Lutero nos muestra un claro ejemplo de esta intención en su lectura de la “*Ciudad de Dios*” de Agustín de Hipona (354-430). Para Agustín, Desde el comienzo de la humanidad luchan entre sí dos ciudades, la *civitas terrena* y la *civitas Dei*, la reunión de los hombres que supieron elegir la soberbia o la humildad, el amor de sí mismo o el amor de Dios: “*Dos amores constituyeron dos ciudades; la ciudad terrena, al amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios; la ciudad celestial, al amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo*”, DE HIPONA, A., *De civitate Dei*, XIV, 28. En la interpretación luterana, la separación agustiniana muestra dos orientaciones de la realización del hombre, a saber: el seguimiento de los designios divinos, por lo que se consigue la santidad; y el seguimiento de los impulsos propios, subjetivos, que conducen al pecado. Cf. LUTERO, M., *Sermón: la rectitud divina y humana*, en: IDEM, *Martin Luther: selection from his writings*, (DILLENBERGER, J., ed.) Garden City, New York, 1961, pp. 58-59. Más adelante, de esta división se infiere una personificación del Estado y de la Iglesia por parte de Hobbes. Cf. HOBBS, Th., *Leviatán*, Nacional, Madrid, 1979, c. XIII.

do de la individualidad. Parece también necesario atender a una orientación más general que permita el ejercicio libre, pero sin perjuicio de la libertad de los demás, esto es, el Bien Común.

Por eso, el Bien Común es una exigencia de las acciones de un hombre en relación con otros. Aristóteles enfatiza también esta consideración⁷

Incluso en el pensamiento ilustrado se advierte el intento de orientar las acciones humanas en torno a la consecución del Bien Común, estableciendo límites a la libertad individual por medio de la ley, como expresión racional de la exigencia del acuerdo entre voluntades derivado de un estado de naturaleza.⁸ Esto último resulta viable y hasta benéfico, pero no disminuye un problema: La realización del Bien Común depende del seguimiento estricto de lo establecido por acuerdo mutuo, orientado casi exclusivamente a evitar el daño. El cuidado de la libertad individual incluye, entonces, establecer racionalmente su límite. La ley se impone, así, como deber absoluto, pero no resolutivo por completo del bien individual. Se abre con ello una dicotomía muy problemática entre deber y derecho, pues el deber se postula como ámbito propio de la ley, y el derecho como exigencia única del individuo.

Con todo, el “bien común” es una orientación de las acciones humanas, y, por ello, es una guía ética del obrar humano en sociedad. Sin embar-

⁷ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, I, 1094b 5-10.

⁸Cf. ROUSSEAU, J. J., *El contrato social o Principios de derecho político*, Tecnos, Madrid, 1988.

go, una ética del bien común privilegia el derecho como guía principal, como el mecanismo regulador que garantiza mecánicamente el cumplimiento de la aspiración de bienestar. Más aún, el derecho, que se funda en un estado de naturaleza racionalmente justificado, adquiere el peso necesario para dirigir la acción individua en el modo de un deber casi absoluto, pues integra los anhelos y aspiraciones individuales en lo común. La relación ética se justifica entonces como relación política, y el bien común realiza el bien individual.

Actualmente, el desenvolvimiento de las dinámicas políticas y las reflexiones sobre esta teoría de lo político, hacen necesaria la integración de la noción de “dignidad de la persona”, pues el bien se reclama en virtud de una condición del individuo que nos muestra su calidad fundamental. Un problema se hace patente cuando se establece una noción de “*dignidad de la persona*” a modo de concepto, absoluta, unívoca, o bien, muy ambigua, equívoca. Esto divide la ética, porque la ética debe asumirse, o bien, desde una noción formalizada y univocista de la “dignidad”, y es, entonces una ética de deber absoluto, radicalizado en la formalidad racional de la ley; o bien, es una ética que se plantea desde una noción equivocista de la “dignidad”, conduciendo a una ética del derecho totalmente subjetivo, cuya formulación puede justificarse desde la conveniencia individual.

El problema que está en el fondo implica considerar que, ya sea una ética de la objetividad, o una ética de la subjetividad, debe asumirse una pers-

pectiva de naturaleza humana que sirva de sostén a cualquiera de los dos discursos. El primer caso, supone una antropología universalista, en sentido racionalista; el segundo, una comprensión más débil del hombre. Esto es importante, porque de ello depende la amplitud de la validez de los derechos humanos en un contexto de diversidad cultural. En efecto, si el fundamento está orientado por las coordenadas del pensamiento moderno, parece que se anula la riqueza de la dinámica cultural; pero si no es posible plantear una estabilidad, los derechos humanos resultan una moda, una narración cultural e histórica, y no pueden plantearse en modo alguno como criterio y orientación ética. R. Rorty plantea el problema en los siguientes términos:

Estoy muy de acuerdo en que nuestra [cultura] es moralmente superior, pero no creo que esa superioridad favorezca la existencia de una naturaleza humana. Ello sería posible si asumiéramos que una afirmación moral está mal fundada si no está sustentada en el conocimiento de un atributo específicamente humano. Pero no resulta claro por qué el respeto por la dignidad humana [...] debe presuponer la existencia de un atributo semejante.⁹

Esta idea supone el problema de sustentar la pretensión de validez de un fundamento. Partiendo de este supuesto justificado por la filosofía posmoderna,

⁹RORTY, R., *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad*, en: SHUTE, ST. — HURLEY, S. (eds.), *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 1998, p. 121.

que sigue especialmente las orientaciones nietzscheanas, el pensamiento y el discurso sobre los derechos humanos se hace relativo, pierde consistencia, y lo arroja al historicismo deconstruccionista, según el cual es admisible afirmar incluso, con sentido crítico, que los derechos humanos se reducen a un instrumento de dominio y de poder socio-cultural. Parece que Rorty no critica la relevancia del discurso sobre los derechos humanos, pero cuestiona fuertemente la validez de un fundamento que sirva de soporte a la realización de su pretensión de validez universal. El supuesto implicado en esta pretensión es, sin duda, de carácter metafísico, y no sólo desde el punto de vista de la ontología. Partiendo de esta consideración, el pensamiento y el discurso sobre los derechos humanos se establecen en el entorno de los márgenes históricos y culturales, y, por lo mismo, se hacen narrativos y contextuales.

Esta última afirmación tiene sentido en el entorno actual de la diversidad cultural. En efecto, en el discurso contemporáneo se afirma con mucha fuerza la imposibilidad siquiera de plantear un fundamento suficiente para orientar el pensamiento sobre el hombre y sobre los derechos humanos, en torno a la particularidad de las culturas, justificando un relativismo cultural. En seguimiento del desarrollo de los márgenes del llamado “giro lingüístico”, según el cual, el conocimiento y la percepción se traducen en términos de lenguaje¹⁰, el discurso

¹⁰Cf. PIAGET, J., *El estructuralismo*, Publicaciones Cruz O., S. A., México, 1995, pp. 65-83.

contemporáneo sobre los derechos humanos tiende a suplantarse la idea de una filosofía del hombre por una fenomenología de la cultura, pues la comprensión que del hombre se tiene, se conduce en virtud de márgenes narrativos, históricos y parciales. La idea de “hombre” es el resultado del entorno de las dinámicas culturales, y se hace dependiente de las mismas. A partir de este supuesto se problematiza la posibilidad de establecer un fundamento antropológico estable que haga admisible al menos, una pretensión de universalidad de los derechos humanos, y, por lo mismo, se hace muy débil una pretensión de su aplicación generalizada. En palabras de Z. Bauman:

El ‘camino correcto’, antes único e indivisible, comienza a dividirse en ‘razonable desde el punto de vista económico’, ‘estéticamente agradable’, ‘moralmente adecuado’. Las acciones pueden ser correctas en un sentido, y equivocadas en otro. ¿Qué acción debería medirse conforme a un criterio determinado? Y si se aplican diversos criterios, ¿cuál debería tener prioridad?¹¹

Desde este punto de vista, los derechos humanos tienen una validez parcial y una aplicación limitada. Al parecer, ensanchar los márgenes de universalidad depende de aceptar una noción de “naturaleza humana”, pero no tan rígida como resultaba en el pensamiento hegeliano, que la redujo a un concepto invariable, pero tampoco, tan débil que no pue-

¹¹BAUMAN, Z., *Ética posmoderna*, Siglo XXI, México, 2005, p. 11.

da servir de soporte y contenido referencial de un pensamiento y discurso éticos. La dicotomía es bien expresada por C. Geertz: “*El hombre con H mayúscula es aquello a lo que sacrificamos la entidad empírica que en verdad encontramos, el hombre con minúscula.*”¹²

Creemos, sin embargo, que existe una alternativa. Una pista la señala el mismo Geertz:

No hay ninguna oposición entre la comprensión teórica general y la concepción circunstanciada, entre la visión sinóptica y la fina visión de los detalles. Y, en realidad, el poder de formular proposiciones generales partiendo de fenómenos particulares es lo que permite juzgar una teoría científica y hasta la ciencia misma. Si deseamos descubrir lo que es el hombre, sólo podremos encontrarlo en lo que son los hombres; y los hombres son, ante todo, muy variados. Comprendiendo ese carácter variado —su alcance, su naturaleza, sus bases y sus implicaciones— podremos llegar a elaborar un concepto de la naturaleza humana que, más que una sombra estadística y menos que un sueño primitivista, contenga tanto sustancia como verdad.¹³

Una alternativa aparece al paso: la posibilidad de justificar una noción de “naturaleza humana” intermedia, análoga, entre el esencialismo conceptual de la modernidad y la fugaz circunstancialidad de la posmodernidad. Esto es clave, porque de esta

¹²GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 57.

¹³Ibíd.

orientación analógica dependerá también la formulación de un discurso de los derechos humanos que, al mismo tiempo que sugiere la aceptación de la diversidad de expresiones particulares, apunta a una referencia de validez universal.

Más aún, la misma realidad de diversidad cultural parece exigir esta articulación de orientación universal. Así lo apunta M. Nussbaum:

El pluralismo y el respeto por las diferencias son ellos mismos valores universales que no se observan en todas partes. Requieren una articulación normativa y una defensa, [...] La búsqueda de tales normas es una tarea urgente.¹⁴

Creemos que los derechos humanos son el criterio ético y normativo de las relaciones culturales, desde la aceptación de la diversidad de culturas, porque los derechos humanos son expresión de una aspiración de igualdad entre los seres humanos, incluso antes que la libertad. Esto lo apunta J. Rawls, quien, mientras en su *Teoría de la Justicia* (1971), desarrolla ampliamente la legítima aspiración humana de libertad como soporte de las dinámicas socio-económicas, más adelante, en su célebre *Liberalismo político* (1993), hace un intento por incluir elementos igualitaristas y comunitaristas al modelo liberal.¹⁵

¹⁴NUSSBAUM, M., *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona, 2002, p. 65.

¹⁵M. Nussbaum indica esta progresión del pensamiento de J. Rawls: “El experimento mental que constituye la famosa ‘posición original’ de la *Teoría de la justicia* de Rawls, imagina

Asimismo, R. Dworkin, recién fallecido, quien, intentando ir más allá del seguimiento de los aportes de la filosofía analítica al derecho, propuestos por parte de H. L. A. Hart, y que aceptaba la libertad como derecho primordial, coloca la igualdad ante la ley como prioritaria frente a la libertad.

Esta prioridad de universalidad establece la necesidad de pensar una noción que soporte la pretensión de igualdad, sin conducirla a la univocidad del concepto de sujeto autoposeído de la modernidad, pero que tampoco la diluya en la relatividad absoluta del subjetivismo de posturas equivocistas. Plantea una consideración intermedia, por decirlo así, analógica, de la igualdad, lo cual nos conduce a mostrar una noción analógica de la “naturaleza humana”, de la dignidad de la persona. Ya el pensamiento clásico, tomasiano, nos expone orientaciones importantes respecto a un pensamiento analógico de la persona¹⁶, y que serán la guía de la

que las personas deben escoger los principios políticos que conformarán su vida en común sin saber dónde estarán situadas en la sociedad resultante. De ese modo, no pueden permitirse la parcialidad egoísta. Se ven obligadas a escoger principios que sean justos para todos, puesto que cualquiera podría ser cualquiera. [...] En consecuencia, si no pueden ser parciales y favorecer su propia libertad, tendrán que protegerla para todos. [...] En el libro posterior, *El liberalismo político*, Rawls afirma que el igual respeto para las personas implica respeto por sus ‘doctrinas comprensivas’, por la búsqueda del sentido de la vida en la que toda persona está embarcada.” NUSSBAUM, M., *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, Tusquets, México, 2010, p. 67.

¹⁶Cf. *In Sent.* I, d. 25, q. 1, a. 1.

investigación que aquí se proyecta. En efecto, Tomás de Aquino, siguiendo la reflexión analógica de Aristóteles (*prós hén*) sobre la “ousía”, enfatiza la persona como el sujeto de atribución principal, y referente de sentido del discurso ético y político, pero también exige una relación proporcional con otras personas en función de sus diferencias. Así, al mismo tiempo que es un analogado principal en el modo de la analogía de atribución, admite analogía de proporcionalidad entre sus semejantes. Es un principio de igualdad en medio de las diferencias, sin eliminarlas; por eso permite la justificación de relaciones diversas, pero acotadas con un sentido de orientación en función de un principal.

Ahora bien, los derroteros del pensamiento contemporáneo nos exigen re-pensar, re-contextualizar estas importantes aportaciones en los términos propios de la filosofía actual, pues es ahora cuando este planteamiento puede servir como margen de pensamiento que dote de orientación y sentido éticos al discurso contemporáneo sobre los derechos humanos, anclado en la visión liberal del hombre.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA PARA UNA ÉTICA EN UN ENTORNO DE DIVERSIDAD CULTURAL

Pensamos que la “Hermenéutica analógica” es un instrumento adecuado para la conformación de este sustento teórico que oriente una praxis dinámica de la historicidad de las culturas. En efecto, a partir del llamado “giro lingüístico”, la filosofía del lenguaje tomó relevancia, y, con ella, la herme-

néutica. Aceptamos que la hermenéutica analógica asume el quehacer filosófico propio de la dinámica contemporánea, pero recupera los aspectos esenciales del pensamiento clásico, al asumir como modelo orientador la analogía, en sentido tomasiano.

Aceptando con G. Vattimo, que la hermenéutica es la nueva *koiné* del pensamiento, y siguiendo, en buena medida, la filosofía de H. G. Gadamer y de P. Ricœur, M. Beuchot asume la idea de que la hermenéutica es una vía de pensamiento que puede orientar la reflexión hacia cauces metafísicos, asunto problematizado por los pensadores más contemporáneos como M. Foucault¹⁷, pues, para Beuchot, “la hermenéutica, [...] en cierta manera descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextualización después de una labor elucidatoria y hasta analítica”¹⁸, y, dado que la contextualización está guiada por la analogía, hace aparecer una noción con sentido de unidad en medio de la diferencia. En efecto, en el panorama contemporáneo,

se requiere un modelo o paradigma analógico de interpretación. Una *analogia textus* (analogía del texto) nos lleva a la *analogia interpretationis* (analogía de la interpretación) y ésta a la *analogia entis* (analogía del ente), y por lo mismo, a la metafísica. El modelo hermenéutico analógico intenta dar un margen a la interpretación que no la cierre en lo unívoco, pero que tampoco la

¹⁷Cf. FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1988¹⁸, pp. 295-303.

¹⁸BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, Itaca-FFyL-UNAM, México, 2009, p. 14.

dispare a la fragmentación e incomunicabilidad de lo equívoco. Es un margen que se abre desde la analogía metafórica, pasando por la analogía de atribución o de principalidad, y por la analogía de proporcionalidad, hasta la mera analogía de desigualdad. [...] Es, en todo caso, una equivocidad sistemática y controlable.¹⁹

La hermenéutica analógica nos permite, por ejemplo, evidenciar la riqueza nocional de la comprensión clásica de “*dignidad*”. Un estudio hermenéutico guiado por la analogía como *phrónesis*, puede permitirnos una reflexión diferente respecto al derecho y a la persona, y plantearla como alternativa válida en el discurso contemporáneo. Una lectura hermenéutica de la relación entre las nociones clásicas de “potestad” y “dominio”, nos lo ejemplifica: Cicerón vinculaba la “*potestad*” con la “*dignidad*”.²⁰ La “*dignidad de la persona*” auxilia a la necesidad de reconocimiento de un sujeto con derecho de “dominio”, pero también de un sujeto con “potestad”, esto es, un sujeto con principios generales de orientación para su obrar, porque la potestad como intencionalidad del obrar, supone ciertas orientaciones. La potestad es una referencia general de su realización particular en el sentido del dominio, de la praxis de la potestad, realizada en lo particular a modo de “*dominio*”.

En este sentido, podríamos admitir que el derecho subjetivo de dominio se funda en la potestad,

¹⁹*Ibid.*, p. 111.

²⁰*Cf.* CICERÓN, M. T., *Sobre la República*, II, 38 y ss.

misma que deriva de la “*dignidad de la persona*”²¹; pero la dignidad apunta igualmente a una consideración ontológica del ser de la persona, no un ser absoluto, pero tampoco un ser totalmente diverso, que no pueda notar la dignidad de los demás; se apunta una consideración ontológica capaz de relación con los demás, lo cual implica semejanza, pero no identidad absoluta, es decir, analogía.²² El ser de la persona entendido analógicamente indica, si se nos permite la denominación, un sujeto que puede orientar moralmente su obrar sin perder su particular diversidad.²³

Tal consideración hermenéutica de dignidad supone una ontología diferente²⁴, que permita la convivencia de la mismidad y de la alteridad; una ontología, por así decirlo, analógica, pues la analogía se expresa como una identidad de la alteridad,

²¹Así nos lo hace notar Jesús Antonio de la Torre, cuando advierte que la raíz de todo derecho es el ser humano, la persona, su dignidad. Cf. DE LA TORRE, J. A., *Racionalidad analógica, uso alternativo del derecho y magistratura democrática*, en: ÍDEM (comp.), *Hermenéutica analógica, derecho y derechos humanos*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2004, p. 69.

²²Cf. BEUCHOT, M., *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Fund. Emmanuel Mounier-IMDOSOC, Salamanca, 2004, pp. 76-78.

²³Cf. FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, en: ÍDEM, *Obras esenciales*, vol. III, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 275 ss.

²⁴Mauricio Beuchot insiste en la búsqueda de la vinculación entre ética y metafísica como algo necesario en la consolidación de una teoría ética consistente. Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, México, 2000², pp. 125-131.

según lo afirma Ricœur.²⁵ Gracias a la analogía es posible percibir en el sujeto una apertura sin pérdida de su individualidad, y así se manifiesta su acción analógica. De ahí que el mismo Ricœur descubra el sujeto a manera de “*sí mismo como otro*”²⁶. Es el sujeto visto como sí mismo y como otro, o si se quiere, el sí mismo desde la otredad, que supone ya una ontología analógica del sujeto, y que intenta encontrar la identidad de la subjetividad, vinculando ética y ontología²⁷, pues el ser del sujeto se descubre analógico desde su realización práctica con y desde el otro; y permite, así, una relación entre identidad y diferencia en el mismo sujeto actuante como semejante.

Este sujeto es ético porque es principalmente actor y agente, que se realiza en la diversidad de su actuar, y es, por ello, débil, al que, sin embargo, se puede atribuir una acción y una imputación derivada de la misma, una responsabilidad. Se dice “débil” para destacar su distancia con el sujeto de la modernidad, absoluto y autoposeído, pero afirmando su libertad, conocimiento e intencionalidad.²⁸

²⁵Cf. RICŒUR, P., *Tiempo y narración*, siglo XXI, México, 1997, v. III, p. 972.

²⁶ÍDEM, *Sí mismo como otro*, siglo XXI, México, 2003, pp. 331 y ss.

²⁷La relación entre ética y ontología ya se había planteado por Heidegger en *Ser y Tiempo*; también fue establecida por Levinas, pero radicalizada, al grado de poner la ética como superior a la metafísica. Sin embargo, en Ricœur, la metafísica y la ética tienen una relación muy cercana. Cf. RICŒUR, P., *Del texto a la acción*, FCE, México, 2004, p. 271.

²⁸Cf. BEUCHOT, M., *Antropología filosófica...*, pp. 71-79.

Esto es posible por la analogía del sujeto, de su identidad; pero principalmente por la analogía de su obrar, en el que se distingue poder (potestad) y acción (dominio), la potencia y el acto. Pero no es la potencia absoluta de la modernidad, sino una potencia que conlleva una acción parcial, pues no está absolutamente determinada por un principio claro y distinto.²⁹

A pesar de ello, sigue siendo sujeto de acción y de atribución de un carácter moral, en la medida que actúa siguiendo ciertas inclinaciones y considerando su mismidad a partir de la otredad del semejante. En otros términos, es la imagen moderada del sujeto, a favor de su diversidad, pero consciente de sus límites³⁰, conciencia mediada por la igualdad-semejanza del otro. No es una conciencia dialécticamente mediada por la conciencia de la negatividad niveladora del otro, sino por la semejanza positiva que encuentra en los demás. Por eso, la analogía va más allá de la dialéctica, porque simboliza-iconiza la relación con el otro desde su semejanza con él. Esto permite formular de modo positivo un imperativo de la razón práctica: “*tratar al otro como quiero que me traten a mí*”.

La praxis ético-analógica es, por ello, relacional y dialógica, en función de la relación y convivencia con los otros, cuya forma fundamental se da en el diálogo.³¹ Diálogo como vida y como afir-

²⁹Cf. Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 282.

³⁰Cf. BEUCHOT, M., *Antropología filosófica...*, pp. 80 y ss.

³¹Cf. GUERRERO, A. L., *Hermenéutica, género y ética en la era*

mación propia, con y desde la otredad, afirmada ya en un principio analógico de interpretación: la dignidad de la persona. Así, se postula también su narratividad, su equivocidad, pero sin dejar de ser ontológico y vinculatorio; no es sólo una subjetividad contextualizada desde fuera, pues se traduce en su realización relacional como lo más específico de sí, de su dignidad, aunque teniendo en cuenta la relación ética con los demás, donde expresa la identidad de su subjetividad, sin perderse en ella. Es, por lo mismo, una identidad analógica, y, por ende, no violenta. Como sujeto analógico afirma su realidad entre la identidad pura y unívoca de la modernidad, y la diferencia pura y equívoca de la fragmentación, aunque es más cercano a la diferencia, que es en donde actúa y se realiza, en la diversidad de su mismo actuar.³²

Así, el derecho subjetivo de libertad para el dominio (obrar) puede aceptar, por esta noción analógica de “*dignidad de la persona*”, un sujeto que implica, tanto la substancialidad, como el aspecto relacional, pues, si bien, es en la relación donde se especifica su identidad, aquélla supone la substancia como eje o dirección de la realización de las relaciones, como pensaba C. Geertz, su potestad. Y es que la relación con los demás implica tomar en cuenta cierto carácter substancial del sujeto como parámetro no absoluto de la misma acción entre las

global, en: GUERRERO, A. L. — GARCÍA G., D. E. (coords.), *Hermenéutica analógica y género*, Torres Asociados, México, 2005, pp. 162-165.

³²Cf. *Ibíd.*, p. 84.

personas. Este sujeto analógico, con dignidad, es un sujeto propiamente ético, abierto, pero moral, al que se puede atribuir una acción y, al mismo tiempo, una imputación³³. Y esto es posible sólo por una racionalidad que sirve de límite, pero sin ser una determinación absoluta, siendo, así, una orientación ética del derecho subjetivo³⁴, y esto pueden ser los derechos humanos.

Ahora bien, el ámbito de esta ética de los derechos humanos no puede dejar de lado la racionalidad. Conviene hacer, entonces, una aclaración. El tipo de racionalidad que exige la validez universal de los derechos humanos no es la racionalidad pura del racionalismo que pierde el sentido de la acción humana libre, diversa y, por ello, parcial. Pero tampoco se pierde en el predominio de la voluntad y el deseo del voluntarismo y del impulso vital meramente subjetivo. Esta pretensión de validez ética exige tomar en cuenta una razón relacionada íntimamente con la voluntad. Se necesita una razón práctica también pensada desde la analogía.

El sujeto analógico que proponemos desde una hermenéutica analógica de la ontología propia del ser y de la dignidad de la persona, necesita de una racionalidad amplia, no sólo teórica e instrumental, sino una razón práctica, dirigida hacia la acción, dejando de lado, tanto al sujeto cartesiano,

³³Cf. ÁLVAREZ COLÍN, L., *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*, Torres Asociados, México, 2000, pp. 50 y ss.

³⁴Cf. GARCÍA RUIZ, E., *Hermenéutica de sí mismo y ética: "hacia una teoría del sujeto a partir de Ricœur"*, en: *Teoría*, 16 (2005), pp. 121-135.

como al sujeto impulsivo, irracional, caprichoso y arbitrario; que abra la perspectiva de un sujeto diferente, en el que se vinculan de modo equilibrado y proporcional la razón y la voluntad, intencionalidad y libertad, potestad y dominio, deber y derecho, para dirigir la acción particular y concreta, pero sin determinarla absolutamente.³⁵ Y pensamos que tal justificación es viable desde la hermenéutica analógica, al orientar la reflexión desde una perspectiva de la persona como símbolo-ícono.³⁶

Este carácter analógico-icónico del ser de la persona puede permitir, así, una fundamentación a la pretensión de validez ética de los derechos humanos.³⁷ En efecto, el actuar humano y la razón práctica asumen una lógica sustentada en el conocimiento de ciertos principios como criterio y límite, en este caso, la “*dignidad de la persona*”. Esta idea de dignidad funcionaría de manera muy parecida a un ideal regulativo de los derechos humanos, en el modo como lo propone J. Rawls:

la unidad puede provenir de una secuencia apropiada de casos y de la suposición de que las partes en una «posición original», como yo la he llamado, proceden a través de la secuencia en el entendido de que los principios para el sujeto de cada convenio posterior han de subordinarse a los principios para sujetos de todos los convenios

³⁵Cf. GUTIÉRREZ ROBLES, A., *La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad*, UIC, México, 2000, pp. 58 y ss.

³⁶Cf. BEUCHOT, M., *Antropología filosófica...*, p. 60.

³⁷Cf. ÍDEM, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 1993, pp. 150-155.

anteriores o coordinarse con ellos según ciertas reglas de prioridad. [...] Esa concepción ha de guiar la conducta recíproca de los pueblos y la construcción de instituciones comunes para su beneficio.³⁸

Pero, no como ideal, sino como realización presente y actual desde la semejanza con el otro. Como tal, es límite en cuanto orientación de la conducta, y es conocida en su formulación lingüística como criterio de conducta, pero no un criterio absoluto, sino análogo también.³⁹ Porque reducir el fenómeno de lo normativo sólo a la narratividad del sujeto actuante, del contexto externo en que se asume, es conducir lo ético a la circunstancialidad del acto como hecho, casi dejando de lado la racionalidad que contiene, relativizando la ética a mera casuística, y la dignidad a mera apariencia, a una accidentalidad.

Esto es fundamental, ya que la imputación al actuar, o al sujeto que actúa, no se da arbitraria y violentamente, pero tampoco lo exceptúa, sino se basa en criterios de una racionalidad que le es propia y no sólo añadida ni impuesta. En el caso del llamado “legalismo ético”, las normas morales no tienen más sentido que poner la conducta bajo la regla, pues la conducta acorde a una regla, es la que tiende a producir el mejor resultado, ya que considera la racionalidad en sentido absolutamente universal, e impone sus condiciones al sujeto particular que

³⁸RAWLS, J., *El derecho de gentes*, en: SHUTE, ST. — HURLEY, S. (eds.), *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 51-75.

³⁹Cf. CONILL, J., *El enigma del animal fantástico...*, pp. 257 y ss.

“debe” actuar bajo ese modo si desea conseguir eficazmente lo mejor. Y no importa si esa racionalidad tiene autonomía absoluta “per se” o convencionalmente, pues, en este último caso, el consenso impone también, aunque sin la misma violencia, una racionalidad unívoca, muchas veces ajena al mismo sujeto actuante. Apoyándonos en L. Wittgenstein, se asume la norma bajo una racionalidad del sólo decir, excluyendo el mostrar.⁴⁰ Una noción analógica de la dignidad como contenido de los derechos humanos pide aceptar una relación del mostrar del derecho subjetivo y la libertad, con el decir de un cierto derecho objetivo de la intencionalidad, pero no absoluto, sino analógico, y relaciona, así, libertad e igualdad, con prioridad de la última, y amplía el horizonte de validez de los derechos humanos en el contexto de la diversidad cultural.

La utilidad e importancia de esta hipótesis radica en que propone una alternativa de pensamiento frente a una idea de los derechos humanos desde la sola subjetividad, que considera a la “*dignidad*” como pretexto, como artefacto y como criterio general absolutamente contextual, que puede siempre transgredirse. Es el mostrar sin decir, la exclusión de una racionalidad práctica en sentido estricto, basado en la emotividad del impulso y la pura inclinación, o bien, en la narratividad cultural. Hay que aclarar, sin embargo, que no es puramente irracional, pero su racionalidad no alcanza la generalidad

⁴⁰Cf. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1953, 6.421 y 6.522.

necesaria como para hacer imputable un acto extraño o ajeno del propio sujeto individual que actúa, o de la cultura a la que se pertenece. En consecuencia, el actuar se pierde en la equivocidad de la particularidad, individual o colectiva, quebrantando el sentido general de una ética.

En efecto, la “*dignidad de la persona*”, desde una racionalidad práctica analógica, no es, en modo alguno, una regla constitutiva absolutista. Es un criterio sustentado en principios de esta racionalidad; principios analógicos, esto es, principios de orden que especifican un marco de la racionalidad analógica que tienen como referencia las acciones intencionales. Éstas, a su vez, asumen una generalidad como referencia dentro de la diferencia principal de la diversidad del actuar mismo, una universalidad de la particularidad.⁴¹

Desde este punto de vista, la hermenéutica analógica puede abrir puertas a una reflexión filosófica que haga posible una fundamentación de los derechos humanos en una noción de naturaleza y de dignidad humana, sin desprecio de la diferencia, individual y cultural, pero dando la posibilidad de poner límites. En el contexto actual de la diversidad cultural, se pide un enfoque diferente de los derechos humanos, alternativo, si se quiere, entre un ius-

⁴¹Para ampliar esta consideración de la búsqueda de una universalidad de los derechos humanos desde la dignidad de la persona, pueden consultarse también: VILLEGAS, A. (comp.), *Democracia y derechos humanos*, Porrúa-UNAM, México, 1994; RUIZ DE SANTIAGO, J., *Dignidad de la persona y derechos humanos*, IMDOSOC, México, 2003.

naturalismo racionalista de corte liberal y un iuspositivismo agobiante, entre una noción de derechos meramente subjetivos y una noción de derechos objetivantes. Creemos que la hermenéutica analógica puede ayudarnos a plantear una mediación que oriente esta exigencia de vincular deber y derecho,⁴² asumiendo una idea analógica de la dignidad de la persona, que permita atender a ciertos principios de la intencionalidad como orientación de la libertad, para la consecución de un bien congruente con lo humano, esto es, con una orientación ética, aún en el contexto de diversidad cultural. Esto alcanza a configurar una dirección ética de los derechos humanos, esto es, anuncia a los derechos humanos como exigencia ética del obrar humano, individual y social, entre individuos y entre culturas. En otras palabras, un estudio hermenéutico-analógico de esta relación hace posible vincular la pragmática y la ontología, pragmatiza la ontología, pero también ontologiza la pragmática, de un modo aceptable desde la dignidad de la persona.

CONCLUSIÓN

Una noción de derechos humanos desde esta idea analógica de “*dignidad de la persona*”, puede incluso servir de límite ético para las culturas, sobre todo en

⁴²Mauricio Beuchot nos indica ya un camino para el intento de conciliación para dotar de cierta universalidad y límites a los derechos humanos buscando una relación con la noción de naturaleza humana. Cf. BEUCHOT, M., *Derechos humanos y naturaleza humana*, UNAM, México, 2000, pp. 50-76.

el contexto actual en que en aras de la diversidad se demanda una subjetividad muy problemática de los derechos⁴³, porque la validez ética de la diversidad de las prácticas culturales, no pueden sostenerse en contraposición de la validez ética de los derechos humanos, por más que se privilegie la diferencia. Estamos convencidos que la hermenéutica analógica es una contribución a afirmar una universalidad ética de los derechos humanos, como lo pide el consenso internacional⁴⁴, humanamente exigibles y realizables.

BIBLIOGRAFÍA

ALVAREZ COLIN, L., *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*, Torres Asociados, México, 2000.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid, 2000.

BAUMAN, Z., *Ética posmoderna*, Siglo XXI, México, 2010.

⁴³Un problema contemporáneo es aquél que vincula la cultura como base de los derechos humanos, pero se postula con tal desmedida que llega incluso a proponerse un cierto relativismo de los derechos en aras de defender la diversidad de las culturas. Cf. DIEMER, A., *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos desde una perspectiva europea*, en: VARIOS, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal-UNESCO, 1985, p. 114.

⁴⁴Así lo manifiesta la DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. Art. 1.

- BEUCHOT, M., *Derechos humanos, historia y filosofía*, Fontamara, México, 2000.
- , *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 2005.
- , *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos, Barcelona, 1994.
- , *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM-IIFL, México, 2015.
- CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
- FOSTER, H. (ed.), *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 2008.
- FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, en: IDEM, *Obras esenciales*, v. III, Paidós, Barcelona, 1999.
- , *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1988.
- , *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970.
- FRANKENA, W., *Teorías sobre la ética*, FCE, México, 1974.
- GARCÍA RUIZ, E., “Hermenéutica de sí mismo y ética: hacia una teoría del sujeto a partir de Ricoeur”, en: *Teoría*, 16 (2005), pp. 121-135.
- GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- GUERRERO, A. L. — GARCÍA G., D. E. (coords.), *Hermenéutica analógica y género*, Torres Asociados, México, 2005.

- GUTIERREZ ROBLES, A., *La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad*, UIC, México, 2000.
- LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Altaya, Barcelona, 1994.
- LUTERO, M., *Martin Luther: selection from his writings*, (DILLENBERGER, J., ed.) Garden City, New York, 1961.
- NUSSBAUM, M., *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona, 2002.
- , *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, Tusquets, Barcelona, 2009.
- PLATÓN, *República*, Gredos, Madrid, 2000.
- RAWLS, J., *El liberalismo político*, FCE-UNAM, México, 1995.
- RICŒUR, P., *Del texto a la acción*, FCE, México, 2004.
- , *Sí mismo como otro*, siglo XXI, México, 2003².
- , *Tiempo y narración*, siglo XXI, México, 1997.
- ROUSSEAU, J. J., *El contrato social o Principios de derecho político*, Tecnos, Madrid, 1988.
- RUIZ DE SANTIAGO, J., *Dignidad de la persona y derechos humanos*, IMDOSOC, México, 2005.
- SHUTE, St. — HURLEY, S. (eds.), *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 1998.
- VARIOS, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal-UNESCO, 1985.
- VATTIMO, G. (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 2001.

VILLEGAS, A. (comp.), *Democracia y derechos humanos*, Porrúa-UNAM, México, 1994.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1953.

*Capítulo 7: Comunidad y comunitarismo -
Las perspectivas de Edith Stein y Mauricio
Beuchot*

Joel Hernández Otañez

“La constitución de la vivencia no se detiene
entonces en las vivencias individuales”.

Edith Stein

“Interpretar para transformar”

Mauricio Beuchot

INICIO

La hermenéutica analógica no sólo cumple con la misión de interpretar textos, sino que abre amplios diálogos entre teorías y posturas filosóficas, ponderando y debatiendo sus alcances conceptuales. Bajo este ánimo interpretativo abordaremos algunas ideas de la autora alemana Edith Stein y del intelectual mexicano Mauricio Beuchot. Apoyados en la filosofía de este último, dilucidaremos algunos pasajes de la filósofa alemana respecto a su estudio denominado: Individuo y comunidad. Intentaremos que las coincidencias entre lo sustentado por la prolija fenomenóloga y la reflexión sobre el comunitarismo hecha por el teórico analógico aporten, puntualmente, al interés sobre las relaciones humanas y la perentoria comprensión mutua que de-

manda el ámbito social. Frente a la desarticulación que genera, entre otros, la violencia, es indispensable insistir en conceptos que llamen al diálogo. En épocas como la nuestra, donde la agresión disloca las convivencias cotidianas, es necesario difundir el saber ético-filosófico. Especialmente porque los actos violentos no aparecen esporádicamente, sino de forma sistemática y con una condescendencia que se ostenta habitual. Así, pues, requerimos mitigar dicha contradicción con argumentos que conminen a la responsabilidad y al respeto.

Las nociones de comunidad y comunitarismo no pueden ser pensadas sin sus rasgos ético-políticos. Sin que sea nuestro tema central, no dejan de ser un referente que subyace cuando se pondera la congruencia en las relaciones humanas. Las maneras de vincularse, asociarse y gobernarse, sin duda relucen como foco de atención cuando se examinan conductas y regulaciones (tanto morales como legales).

En estos escenarios se hace esencial incluir o enfatizar el papel del intelectual, es decir, subrayar que nunca es un personaje aleatorio, sino central en el cauce y la búsqueda de mejores condiciones de vida. Tener como objetivo la armonía de lo colectivo debe, claro está, incluir a quien se aboca a su exploración y fundamento conceptual. Así, entonces, las aportaciones de Edith Stein y de Mauricio Beuchot iluminan por lo que dicen y por el compromiso de decirlo. Es el garante de que en ellos la teoría ya es una práctica.

APUNTES SOBRE LA IDEA DE COMUNIDAD EN STEIN

Lo primero que debemos especificar es que la fenomenología de Stein se caracteriza por ser de corte —digamos—, psicologista. Supone a la psique como un microcosmos estructurado por intenciones, motivaciones, ideas y niveles de energía que van dinamizando el quehacer intelectual y, por ende, su impacto en el terreno de lo práctico. Claro está, que la psique adquiere gran parte de su sentido por la alteridad. De allí que afirme Stein que el mecanismo del acontecer psíquico no esté cerrado sobre sí (Stein, 2002, p. 343). Sin embargo, una de las maneras de integración con el prójimo es lo que habitualmente denominamos *comunidad*. De hecho, los cimientos de una sociedad suelen estar dados por ésta. De allí que los riesgos de una impliquen a la otra. El rescicio puede ir de lo nuclear a lo general y viceversa. Pero también la fortaleza de ambas puede ser recíproca. Incluso, muchos de los dotes y virtudes sociales inician en lo comunitario.

Stein plantea que la comunidad resguarda distintos niveles fenoménicos que caracterizan su propia naturaleza. Uno de ellos y que funge como foco de inicio, es el yo.¹ Es punto de irradiación hacia las y los demás (2002, p. 346). De hecho, cada persona facilita o cancela la potencial relación o acuerdo

¹Recordemos que, para Stein, como buena fenomenóloga husserliana, concibe en primera instancia al yo como *yo puro*: “Precisamente ese yo, que no necesita ninguna condición material para deslindarse de todo lo demás en cuanto a su ser-yo, es lo que nosotros designamos como *yo puro*” (2002, p. 346).

en conjunto. Ese yo único, distinto, singular, pasa a formar asociaciones o vínculos específicos. Por eso Stein advierte que la individualidad como substrato, deviene colectividad, es decir, “la insuprimible soledad pasa a la comunión de vida con otros sujetos” (p. 347). El yo y la comunidad son polos que se presuponen; siendo el primero basamento indispensable y, por eso mismo, recriminable su disolución u olvido. Admitiendo, por otra parte, que cuando lo grupal lo requiere, camuflarse es loable.

La comunidad es una de las formas de estrechar a unos con otros. Empero, ésta encierra varios elementos que le van dando sentido y, a su vez, definiendo el papel de sus integrantes. Cada “yo” es requerido para su consecución. Sin detenernos en las complejidades que encierra el concepto del “yo” en Edith Stein; diremos que la individualidad convoca a la colectividad permanentemente. Y aunque pueden ser recurrentes los vicios y extravíos, no podemos negar —con la autora—, que existe un carácter ontológico en el fenómeno de lo comunitario. La individualidad es desde sí y hacia la alteridad.

El apunte ontológico desde la fenomenología steiniana, obliga a especificar elementos y compuestos de la comunidad. Por eso subraya la pensadora alemana: “Tan sólo nos interesa primordialmente la estructura de esa vida comunitaria misma” (p. 347). Sus niveles, engarces y facetas son su prioridad. Podemos decir que atesorarla compromete a explicarla. Para ello, lo primero que se debe aclarar —apropósito del *yo puro*—, es que una colectividad nunca es análoga a éste. La comunidad no es una

conciencia específica. Si bien se constituye de seres pensantes (que no necesariamente consistentes en sus razonamientos); ella misma no es un ente reflexivo en cuanto tal. Cuando decimos “se trata de una comunidad pensante”, obviamente no estamos diciendo que ésta delibere por sí misma como si fuese un sujeto particular. Estrictamente nunca es un “yo” portador de vivencias. Empero, esto no exige que la comunidad tenga un “núcleo de sentido” que se vivencie desde cada “yo” constitutivo (Stein, 2002). Sin embargo, y paradójicamente, dicho *núcleo de sentido* va configurando al colectivo de tal modo que emerge lo que llama Stein: “vivencia comunitaria” (p. 350). Así, hay un paso de lo individual a lo supraindividual (Stein, 2002). La comunidad misma tiene una vivencia o coloración vivencial (Stein, 2002). No sólo los individuos sino el colectivo mismo lo vive precisamente como colectivo. Así, decimos: “la comunidad demanda mejores condiciones de educación”, “la comunidad está temerosa de posibles agresiones en su contra”, etc. Podemos afirmar que, si bien esta colectividad no es un yo, si adviene una certeza generalizada. Por eso es viable declarar que hay comunidades más conscientes que otras.

La “vivencia comunitaria” es el tránsito de la individualidad a la supraindividualidad (Stein, 2002). Lo que ocurre o se manifiesta en sus entrañas, deja una impronta o un sello que la dota de objetividad. La postura de una comunidad puede impactar en los hechos concretos de lo social. Su contundencia o debilidad reitera el movimiento entre sus partes y el todo. El vaivén le es característico. Cada yo

hace que ocurra la comunidad; pero esta última es quien reúne la convivencia asimilada. Obviamente, la exigencia es aprovechada de manera distinta por cada integrante. Habrá los temerosos, los convencidos, los estrategas o los inseguros a su interior. Sin embargo, lo perpetrado por el colectivo construye la supraindividualidad que le caracteriza. Los sujetos se amalgaman para dar consistencia a lo que en conjunto les hace ser.

Tenemos entonces que la comunidad es capaz de asumirse de tal o cual manera. Cada sujeto, con sus variantes, soporta o sostiene dicha asunción. Asimismo, se produce una vivencia generalizada tendiente a manifestarse a quienes la miran no siendo parte de ella. Así, pues, surge una identidad comunitaria que es experimentada desde cada individualidad; gestándose un semblante para los observadores que circundan.

Nos parece destacable que Stein dé cuenta de la comunidad advirtiendo los distintos niveles que la componen: los individuos como soporte; la manera en que se asumen en el colectivo; la vivencia que produce la comunidad misma; la fisonomía que muestra a quienes la atestiguan, etc. El quién, el cómo y el qué, van produciendo un espectro complejo necesitado de explicación. Sabiendo, incluso, que existe un dinamismo donde confluye estabilidad y cambio. Unas veces imperceptibles y otras con mayor notoriedad. Acontecer que reúne experiencias propias y compartidas que gestan —lo que Stein denominará—: “una corriente de vivencias de la comunidad” (p. 354). Especifica Stein al respecto:

“Las vivencias comunitarias [...] están constituidas, tanto en su contenido como en su ser vivenciadas, por vivencias individuales.” (p. 354). Cada persona se ciñe al juego grupal y éste logra consolidarse en la participación de cada actuante. Cabe señalar que la intervención no se reduce al simple tener acceso: “La relación de la vivencia comunitaria con la vivencia individual es una relación de constitución, no de suma.” (p. 357). No se trata simplemente de arribar al espacio configurado por otros, sino de generar en conjunto una manera de asimilarse, actuar y mostrarse. En este sentido, la pertenencia es un trabajo o un esfuerzo participativo. Si bien es cierto que no todas y todos actúan con la misma determinación o ímpetu, el formar parte supone, por lo menos, ser consecuente con la inercia que hace pervivir a la pluralidad. Así, el mínimo garante de filiación es preservar al grupo. Ponderar un resguardo que sobrepase la simple llegada. Esto no exige que cada modo de pensar o de actuar reditúe o perjudique al todo.

La atmósfera resultante de la sinergia puede generar una sensibilidad comunitaria, es decir, una manera de apreciar o asentir; empero, esto no significa que la comunidad posea sensibilidad por sí misma. Lo que se resiente o entusiasmo pertenece a los integrantes; aunque puede ser distinguido, impronta y experiencia supraindividual. El ambiente o postura que sobrepasa a cada uno crea una “corriente comunitaria” (Stein, 2002); empero, el basamento siempre será el sujeto. Por eso afirma Stein: “Esto nos conduce al curioso resultado de que la comunidad

como tal no tiene sensibilidad” (p. 358). Dolor, felicidad, tristeza, coraje, puede ser una postura adjudicada comunitariamente; aunque es cada individuo el que sustenta o sostiene dicho sentimiento. Admitir y predicar, por ejemplo, que una comunidad está indignada por la guerra, resulta correcto; con la salvedad de que el sentir compete a cada uno de sus miembros. Esto no niega que lo que aventura o suscita el colectivo, tiende a sobrepasar a cada singularidad; de lo contrario, la comunidad por sí misma no podría generar su *corriente vivencial* o una “estructura unitaria superior” (p. 361). Por lo tanto, hay dependencia respecto al sujeto, aunque el resultado tienda a sobrepasarlo. Luego, esta estructura dará pie a que los vínculos apunten formas específicas de constituirse. Su impacto ético, político, cultural, será menester. La *unidad superior* trascenderá a las singularidades que la conforman, justamente para dar distintivo a lo que “hermana”.

Individuos y colectividades forman y conforman escaladas que intervienen en el proceder social. Ostentar que se es parte de una comunidad también delinea las coincidencias al interior de grupo y, por ello mismo, las diferencias con el resto. Delimitar es cualidad humana porque hay arraigos, tradiciones y convicciones que distinguen a las pluralidades. Demarcar es resultado mutuo; sin embargo, la sutileza de las pertenencias no está exentas de querellas. Si bien Stein dibuja las dificultades y virtudes que encierra la configuración comunitaria, deja abierto algunos aspectos que valdría reorientar mediante la filosofía de Beuchot. La estratificación

fenoménica que caracteriza a la comunidad puede verse enriquecida con la interpretación analógica; en primera, porque la reflexión hecha por Stein (sin que la autora si quiera lo pretenda), también puede ser aplicada a colectividades encauzadas por la negación de cualquier extranjería.² La imposición de ideas o, bien, la exclusión de las personas ajenas puede caracterizar, por desgracia, a una comunidad. En ese sentido, extremar es siempre latente. La comunidad es virtud; pero también riesgo. Es allí donde la hermenéutica analógica nos pueda brindar un asidero conceptual, es decir, donarnos vías interpretativas para que lo comunitario no devenga en equivocismos o en univocismos.

²Sabemos que la filosofía de Edith Stein otorga sus propias salidas éticas al respecto. Es una fenomenología cierta del bien humano. Ensayos como *Sobre el problema de la empatía* (publicada en 1917), es un ejemplo de ello. Incluso, en la obra aquí abordada *Individuo y comunidad*, hay visos de que se trata de relaciones edificantes y proclives al acuerdo y a la responsabilidad. Allí insiste en las disposiciones positivas e, incluso, negativas, al interior de una comunidad (Stein: pp. 419-425). Sin embargo, hablar de disposiciones (a propósito de energías igualmente positivas y negativas que producen las relaciones humanas —según Stein—), no resulta suficiente. Nos parece necesario advertir los riesgos del equivocismo y del univocismo, propios de los extremos en los que puede incurrir un colectivo. Se trata de ponderar una ética que especifique elementos mínimos para erradicar despropósitos morales. La hermenéutica analógica es un referente al respecto. Aunado al complemento teórico que, en este ensayo, hemos sugerido entre Stein y Beuchot.

HACIA UN COMUNITARISMO ANALÓGICO EN BEUCHOT

La hermenéutica analógica propone una visión del mundo siempre mediada por una interpretación equilibrada, es decir, cuidadosa de no caer en extremos caracterizados por la unilateralidad y el relativismo. Al tratarse de un esfuerzo interpretativo de los fenómenos de la realidad que, de suyo resguardan distintos matices y perfiles, tiende a afianzar sus ideas desde la explicación. No se trata de una postura fortuita que elige colocarse en medio, sino de una teoría que fundamenta y argumenta el porqué de su proceder. Incentivada por el quehacer filosófico que ahonda en los misterios y sentidos del mundo, es extensiva a toda persona que, por serlo, posee la capacidad de depurar sus habilidades y juicios a través de una interpretación acertada, sensible y argumentada. “Mas como toda actividad humana, la interpretación puede llegar a constituir en el hombre un hábito, una virtud. Es una virtud mixta, como la prudencia, es decir, en parte teórica y en parte práctica, teórico-práctica.” (Beuchot, 2015, p. 34). Tenemos, entonces, que la hermenéutica analógica agudiza el desafío de pensar congruentemente y de actuar en consecuencia. En ese sentido, contribuye a que la vida comunitaria no tienda a radicalismos o se identifique con falsos fundamentos.

Para dar cuerpo a lo planteado debemos detenernos en el binomio tradición e innovación, como dimensiones sociales y culturales que subyacen en el ámbito comunitario. Lo primero que nos explica

Beuchot al respecto es que la hermenéutica no sólo nos habla de textos sino de contextos, es decir, es capaz de leer los signos que aparecen en el mundo para dilucidar sus significados. “Porque ¿qué es un contexto si no el conjunto de cosas que determinan una lectura? Es el enfoque y el marco contextual.” (2015, p. 68). El conjunto de cosas y elaboraciones son un contexto proclive a la lectura interpretativa. En ese tenor, una comunidad es un “aglomerado” de personas —con ideas, prácticas y productos—, que se caracterizan de tal o cual manera en su ser y proceder. Unas veces más consciente y otras más mecanizada; pero en la certeza de formar un colectivo. Su asentamiento y devenir cotidiano forma cultura, es decir, tejidos sociales, políticos, artísticos, discursivos, entre otros; articulados en el dominio de la tradición. Así pues, el contexto emana de la usanza cultural y sus sedimentos; pero también es extensivo a la configuración de un grupo, un colectivo o una comunidad. Finalmente, desde el accionar teórico de la hermenéutica analógica, el marco conceptual funge como referente para esgrimir, entre otros elementos, las consistencias y las contradicciones de lo efectuado por los individuos. Admitiendo, incluso, que el investigador debe incursionar críticamente en su fenómeno de estudio, es decir, no al margen sino dentro de sus coordenadas.

Uno de los aspectos que nos señala la filosofía de Beuchot es que la tradición requiere interpretarse a sí misma. No hacerlo, puede llevar a los sujetos que pertenecen a ella, a perfilar sus acciones y sus pensamientos al movimiento irreflexivo de la

repetición o, peor aún, incentivar escenarios deplorables. Si bien es cierto que hay tradiciones que edifican la condición humana (y por ello es valioso conservarlas), puede haber otras que promuevan, por ejemplo, actos enajenantes que deriven en medianías o ruindades existenciales; incluso, en quebrantos ético-morales como la exclusión, la violencia, la discriminación, etcétera. Si en la tradición imperan las costumbres o los hábitos que van moldeando vidas, no podemos apartar las consecuencias éticas que supone promoverlas y reiterarlas. Luego, una comunidad arraigada a ciertas tradiciones lleva el riesgo de lo pernicioso. Puede ser foco de conductas lastimosas para sí o para otras colectividades. Es por eso por lo que la interpretación analógica se hace imperiosa. Conminar a una deliberación constante de lo individual y de lo colectivo es menester; sabiendo que el autoanálisis de toda sociedad es uno de los compromisos éticos que le atañen.

El planteamiento de Beuchot es que la autointerpretación analógica implica una proporción que evita los radicalismos. Excesos que se convierten, a propósito de tradiciones y comunidades, en la permanencia exacta sin una mediación crítica o, bien, en la agitación extralimitada sin justificación alguna. El criterio analógico es, entonces, identificar las posibles contradicciones. Sopesar consistencias e inconsistencias es baluarte interpretativo. Una comunidad allegada a ciertas tradiciones necesitará, sin duda, de una observación crítica de sus concepciones y prácticas, es decir, no promover disimulos y arbitrariedades. Admitir, compren-

sivamente, que hay interpretaciones generales y otras profundas:

Sobre todo, hay en la interpretación una innovación sintagmática y otra paradigmática; la primera es en línea horizontal, ensancha, y da mucha cabida a la innovación, pero suele ser superficial; en cambio, la paradigmática es vertical, va hacia abajo, profundiza en lo mismo, añade novedad..." (p. 71).

Si bien las tradiciones que caracterizan a las comunidades no siempre se examinan puntiliosamente, el hábito de la autointerpretación analógica promoverá avances sintagmáticos y paradigmáticos, en lo cultural, en lo político y en lo social. Esfuerzo que...

evite la repetición univocista, pero también la innovación equivocista sin ton ni son (que es la que más frecuentemente vemos en nuestros días), y que centre la búsqueda de la innovación no en la innovación por la innovación, sino sobre todo en la búsqueda de la verdad misma (en la que tenga de existente y de aprehensible) (p. 72).

La propuesta de Beuchot es que las tradiciones acuñadas por las comunidades requieren una interpretación analógica, equilibrada y proporcional (sin dejar de ser tajante cuando los asuntos así lo requieran). En ese sentido, analogicidad no es sinónimo de conservadurismo. Se puede ser analógico y al tiempo radical; pues la propia meticulosidad interpretativa puede evidenciar lo meritorio o lo insostenible de las costumbres comunitarias. Ahora bien,

se podría objetar que una comunidad, inclusive interpretándose a sí misma, no necesariamente identifica sus propios fallos y engaños. Allí lo loable, lo equivocado, lo plausible o lo improcedente, pueden quedar confundidos o enturbiados entre sí. Sabemos que los ardidés y las complacencias siempre son un riesgo; empero, la hermenéutica analógica fomenta sus propios alcances críticos. Orientaciones y vertientes reflexivas que confluyen entre sí. La primera es, como dijimos, la interpretación propia; la segunda, ejercitar la proporción señalando las contradicciones e improcedencias de los extremos; la tercera, conducirse bajo la *phrónesis* o la prudencia como soporte ético. Autointerpretación, proporción y *phrónesis*, figuran como vías que evitan disimulos o ingenuidades.

La autointerpretación ceñida a la analogía hace que una comunidad, por ejemplo, mantenga el sano vaivén entre deliberación individual y examen colectivo. Cada uno de los miembros deberá sopesar si sus actos suman o restan a la cohesión comunitaria; contrastando o secundando lo que la comunidad misma ha reflexionado sobre sus hábitos y procederés. La congruencia entre aciertos y errores, tanto particulares como colectivos (separados o comparados entre sí), surgirá precisamente del talento analógico.

La proporción guiará y al tiempo señalará equivocismos y univocismos. Mismos que evidenciarán su carácter contradictorio e improcedente. Una comunidad sujeta a la inmovilidad o, por el contrario, excedida en el ajetreo arrebatado, siempre son

cuestionables. La permanencia por la permanencia o diferencia por la diferencia misma, cuando no se han evaluado desde el tamiz de una interpretación equilibrada resultan, a la postre, insostenibles. La interpretación analógica implica cuestionar si los actos acuñados o gestados por una comunidad, han sido lo suficientemente meditados. Se trata de advertir las contradicciones en uno u otro caso.

Consolidar lo anterior supone, claro está, de una perspicacia que se origine en lo individual y permee lo comunitario. Es allí donde la virtud juega un papel fundamental. Nos referimos a la *phrónesis* o la virtud por excelencia (que Beuchot incorpora a su teoría atento a la filosofía griega). La prudencia, *corpus* esencial de una ética analógica, se nos revela como elemento ineludible en la valoración de lo individual y de lo colectivo:

Una ética de la *phrónesis*, pues, o de la prudencia, que no tiene una universalidad cerrada, unívoca; pero tampoco una universalidad equívoca y contundente, sino una universalidad analógica, respetuosa del individuo, de la persona única e irrepetible, situada en la historia, pero no de manera evanescente y huidiza (Beuchot, 2006, p. 133).

Una prudencia cuya cualidad sea ponderar el equilibrio al sopesar y reflexionar las ideas, los actos y los hábitos personales y colectivos. Mantener los que abonen a la valía humana y contrarrestar los que vayan en su detrimento. Señalar y corregir las costumbres o visiones que afecten a lo individual, a lo comunitario mismo y, por supuesto, a lo humano en general.

Autointerpretación, proporción y *phrónesis* son tres maneras vinculadas de fomentar la ética analógica. No como una etiqueta de buen comportamiento, sino como una agudeza interpretativa que señale las contradicciones sociales, tales como, menoscabar la libertad, el diálogo, el respeto, la dignidad, la identidad, etcétera. Se trata, entonces, de detectar y erradicar lo dañino y, por tanto, de cultivar lo benéfico. Como actitud, como idea o como acción, la interpretación analógica anunciará los equivocosismos y los univocismos que nos asechan. Se trata, pues, de examinar las circunstancias en que se vive. Núcleos, hogares, comunidades o sociedad en general, son tarea hermenéutica.

La ética analógica estribará en el reconocimiento permanente de que “La interpretación es, en este sentido, una autointerpretación y no sólo una heterointerpretación” (Beuchot, 2015, p.74). Allí la exploración de lo íntimo y de lo circundante, será fundamental para secundar o cambiar una comunidad; sabiendo que “...hay que conocerla y conocerse a uno mismo dentro de ella para poder avanzar en ella e incluso trascenderla” (2015, p. 75) Obviamente lo que aquí está en juego no es sólo el binomio cambio-permanencia, sino que las formas de vida no vayan en contra de la propia condición humana. Se trata de la prioridad de conservación y edificación de las personas en sus espacios sociales, culturales y, por ende, político-morales. Los derroteros, entonces, no se reducen a buenas voluntades, sino a interpretaciones comprometidas en la preservación o transformación de lo que reditúa en el aprecio hu-

mano. En ese sentido, la comunidad se revela como un espacio proclive a lo ético y dispuesto a lo político; no sólo como elementos que les anteceden a su formación o conformación, sino como una manera consciente y clara de asumirse como proyecto. De allí que Beuchot insista, por ejemplo, en que la analogía permite conectar la política con la ética (Beuchot, 2006). Nos plantea el autor mexicano respecto a los alcances de la hermenéutica analógica, a propósito de sus encuentros con la tarea política.

El hacerla una filosofía política pasada por la hermenéutica le confiere una condición buscadora de armonía en la sociedad, y el que la hermenéutica que se le propone sea analógica implica el que va a conectarse con la ética y va a desembocar en una búsqueda de la justicia y la equidad (que, ya para los griegos, eran virtudes modeladas por la analogicidad)” (p. 138).

Que la comunidad tenga un trasfondo, ético y político es menester. Considerarlo y promoverlo pasa por el talento hermenéutico de interpretar acciones, costumbres, legislaciones, regulaciones, gobernabilidades, entre otros. Así, pues, el comunitarismo propuesto por Beuchot estará centrado en la proporción interpretativa de lo que sustenta a la propia comunidad: las costumbres, las normas, las leyes, las ideologías, las prácticas resultantes de las anteriores, etc. La impronta de la buena interpretación analógica será la habilidad de apercibir.

CIERRE: COMUNIÓN ENTRE COMUNIDAD Y COMUNITARISMO

Como hemos visto, la idea de comunidad en Edith Stein está sustentada desde un enfoque fenomenológico, es decir, a partir de las características fenoménicas que le dan *corpus* y dinamicidad. Al especificar el tránsito de la individualidad a la supraindividualidad, explicita que la participación de una y otra se origina desde lo ontológico. El “yo” está vinculado originariamente al prójimo; por eso es antecedente y cimiento de lo comunitario. Sin que ninguna comunidad se reduzca a un sujeto en particular, éste tampoco puede ser disuelto o desestimado por el colectivo. Aunado a que la postura o distingo de una comunidad pervive porque sus integrantes la asumen. Así, pues, la estructuración, la caracterización y la participación que hace a lo comunitario una tarea ardua de explicar, es iniciativa de la pensadora alemana en la obra ya citada.

Asumiendo que los riesgos de desequilibrio son también latentes en toda agrupación, es menester considerar a la ética. Ésta se asoma como un rubro imprescindible. De allí que sea necesario hablar de un comunitarismo analógico o equilibrado. Los trances equivocistas y univocistas pueden desproteger y contradecir el actuar comunitario. Es con la filosofía de Mauricio Beuchot que el comunitarismo, mediado por la interpretación analógica, se vuelve un objetivo prioritario. Evidenciar que las posturas y las conductas unilaterales o relativistas, se traducen en detrimento individual y grupal, es trabajo

interpretativo. En ese sentido, es importante hablar de una ética analógica que pondere la prudencia; pero también vislumbrar que un colectivo es contiguo a otros. Incluso, adyacente a una realidad ontológica-metafísica; instancia que nos trasciende para dar fundamento a la condición humana.

Sin que se pretenda ser concluyente sino sólo sugerente, las ideas de Stein y de Beuchot resultan necesarias como etapas de discusión respecto a qué define una comunidad y cuáles son sus virtudes o peligros. Mientras la pensadora alemana describe fenomenológicamente a la comunidad para evidenciar sus capas o niveles y, con ello, afianzar una definición acotada; el autor mexicano hace encomio de que la comunidad debe interpretarse a sí misma. Faena hermenéutica que delibera sobre el actuar e, incluso, respecto a la concepción de sí y la manera de detentarse ante otros.

En sociedades como las nuestras, con variantes vertiginosas que decantan, muchas veces, en injusticias, exclusiones y agresiones, resulta crucial definir qué hace a un colectivo y qué implicaciones éticas subyacen en su actuar. La globalización, las crisis de identidades, las luchas entre diferentes sectores sociales, los apegos y los odios centrados en racismos, clasismos, fundamentalismos, etcétera, obligan a reflexionar el qué y el cómo de una comunidad. Luego, las aportaciones fenomenológicas y hermenéuticas pueden, sin duda, dar cimientos y equilibrios a los haceres y pensamientos. Entendiendo que los asuntos políticos, éticos, culturales, van formando un complejo difícil de desentrañar,

las filosofías de Stein y de Beuchot aseguran, por lo menos, el esfuerzo de entrever, definir e interpretar. El qué de una comunidad y el cómo de un comunitarismo analógico lucen, sin duda, como un compromiso solícito a toda persona. Evidenciar fundamentos es facilitar acuerdos.

BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, M. (2006): *Filosofía política*, México: Torres y asociados, México.
- Beuchot, M. (2014): *Filosofía y derechos humanos*, México: Siglo Veintiuno editores.
- Beuchot, M. (2015): *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: FFL/UNAM.
- Stein, E. (2002): *Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*, Obras completas II, Burgos: Monte Carmelo.

Favorecer las conclusiones: reflexiones e ideas de trabajo

Luis Eduardo Primero Rivas

El título del libro que lee —*Perspicacia para interpretar analógicamente la incertidumbre actual*— invita a buscarla frente a un mundo contemporáneo que sugirió un congreso de filosofía llamado “La filosofía en tiempos de incertidumbre: resistencias y alternativas”, dedicado a examinar lo dicho: las “resistencias y alternativas” frente a un tiempo incierto. El volumen que está casi concluyendo de leer promueve una interpretación perspicaz para ofrecer tanto resistencia como búsqueda de soluciones, y lo hace desde cada uno de los capítulos, con distintos aportes que establecen reflexiones y líneas de trabajo, que se pueden destacar de esta manera.

RECuento DE LOS CAPÍTULOS

El primer autor que leyó en este volumen fue el filósofo mayormente tratado en él, Mauricio Beuchot, quien examina a “La hermenéutica analógica, [como] mediadora en las humanidades”, exponiendo una tesis indudable que sin embargo, puede ser considerada desde el segundo capítulo —“Ciencia plural o unificada”, del joven filósofo Ulises Cedillo Bedolla—, en tanto, siguiendo importantes reflexiones en el contexto de la investigación en hermenéu-

tica analógica, y en otros espacios cognitivos de trabajo, plantea la posibilidad de una ciencia integrada, que evitaría mantener la división del trabajo científico generada desde el siglo XIX por el positivismo, por lo cual, continuar manteniendo la separación de las ciencias, es reproducir un vestigio que, en el deber ser histórico, sería conveniente desaparecer.

El tercer capítulo fue escrito por quien ahora escribe esta parte final, y examina las tesis beuchotianas sobre la gnoseología y la epistemología, situándolas en una consideración crítica desde las epistemologías del Sur, formas de conceptualizar las realidades, paulatinamente asumidas por Beuchot, tal como ahí mismo destaca. En el capítulo también se recuperan los estudios de Mauricio Beuchot sobre la antropología filosófica, estudios que aparecerán en varios capítulos de este volumen.

El capítulo siguiente —el cuarto: “Filosofía política y literatura. Fratrías y amor. Dominio y odio”, escrito por la consagrada filósofa María Rosa Palazón Mayoral— viene muy bien al tema tratado e indicado en el título de este libro (*Perspicacia para interpretar analógicamente la incertidumbre actual*) en tanto partiendo de una interpretación de un cuento de M. Yourcenar recupera la historia de la península de los Balcanes, para promover una alternativa a la incertidumbre, basada en el triunfo de la pulsión de vida (Eros), frente a la de muerte (Tánatos), recuperando la “Fratría”, la fraternidad que debería ser hegemónica en las comunidades humanas. La autora, en su interpretación, dice explícitamente: “El texto no es unívoco ni equívoco, es una medi-

da contra la imprecisión que, no obstante, admite varias interpretaciones pertinentes, puntos de fuga hermenéutica que analógicamente insuflan vida al discurso para que no acabe en letra muerta”; o sobre su opción contra la incertidumbre: “Ahora bien, como habitamos un mundo en común, la forja de una hermandad colectiva poderosa no es asunto sólo de un grupo, sino de un contrapoder extendido que logra balancear la dominación imperante”.

El quinto capítulo (“Conflictos bioéticos desde un horizonte hermenéutico analógico”, de José Ángel del Moral) aporta eruditamente sobre una relevante incertidumbre contemporánea e inicia la aplicación de la hermenéutica analógica en un campo específico de nuestra actual realidad, considerando la “bioética”, con aportes que seguramente harán avanzar el campo reflexivo donde se especializa, ayudando a disminuir la incertidumbre en él y en el conjunto de las consideraciones vitalistas sobre el mundo contemporáneo. El capítulo igual aporta para considerar la metodología de la hermenéutica analógica, especialmente en su aplicación en un campo concreto.

El siguiente capítulo —sexto: “Hermenéutica analógica y ética en el entorno de la diversidad cultural”, del profesor de la Universidad Anáhuac Arturo Mota— sigue en la consideración ética desde la hermenéutica analógica en el contexto específico de la multiplicidad actual de las culturas, y aporta bastante para pensar la producción filosófica desde la propuesta de Mauricio Beuchot y sus actualizaciones. Esta parte final del libro se denomina “Reflexio-

nes e ideas de trabajo”, y respondiendo a su indicación afirmo lo que acabo de aseverar: el capítulo de Arturo Mota favorece el trabajo que seguramente seguirá en el campo de la hermenéutica analógica, es especial en sus actualizaciones históricas.

El capítulo final, el séptimo, viene a redondear las consideraciones expuestas en el libro, y aquí resumidas en una síntesis apretadísima, fue escrito por Joel Hernández Otañez, se denomina “Comunidad y comunitarismo: las perspectivas de Edith Stein y Mauricio Beuchot”, y como aporte central propone un “comunitarismo analógico”, planteado con la prudencia de la hermenéutica analógica, pues asegura: “Sin que se pretenda ser concluyente sino sólo sugerente, las ideas de Stein y de Beuchot resultan necesarias como etapas de discusión respecto a qué define una comunidad y cuáles son sus virtudes o peligros”.

La frase transcrita del joven filósofo indica que, efectivamente, antes de ser concluyentes debemos ser sugerentes, si suscribimos la hermenéutica impulsada por Mauricio Beuchot, la cual, en el capítulo que aquí escribió, es planteada como “la que enseña la interpretación de textos, [y] es como una meta-ciencia o, por lo menos, una dia-ciencia, que las orienta o las acompaña, de modo que no se pierdan”; ciencia afincada en una conceptualización que “Más que una meta-filosofía, [...] requiere una dia-filosofía, a saber, una que no vea a las ciencias desde arriba, sino desde abajo, acompañándolas con el diálogo entre ellas. Por eso es mejor una dia-filosofía”, en razón que “Ese carácter dia-filosófico es pro-

pio de la hermenéutica, precisamente porque ella se encarga de la mediación y del diálogo”.

PALABRA DE BEUCHOT

Que es poderosa por sugerente y precisamente dialógica, participativa, comunitaria, y consecuentemente se sitúa lejos de la imposición pues impulsa la fraternidad, uno de los significados directivos de la modernidad, menos atendidos en el tiempo actual, de gran incertidumbre. Desde el contexto convocado por la filosofía beuchotiana se pueden seguir buscando y construyendo alternativas contra la fluctuación negativa de la vida contemporánea, que sin duda serán necesarias en tanto esta época se sitúa en el engaño inspirado en ecuaciones perfectas de las “ciencias duras” y mecanismos destructivos por deconstruir con los aportes de los mejores logros del movimiento de la hermenéutica analógica, ya bien situados al Sur, como se aprecia en las producciones recientes de Mauricio Beuchot, que referí con los nombres de “La nueva epistemología analógica en el marco de la filosofía actual” y “Poscolonialismo desde la hermenéutica analógica”.

En este contexto, es oportuno ofrecer un subtítulo final, denominado:

¿DESDE DÓNDE PENSAMOS?

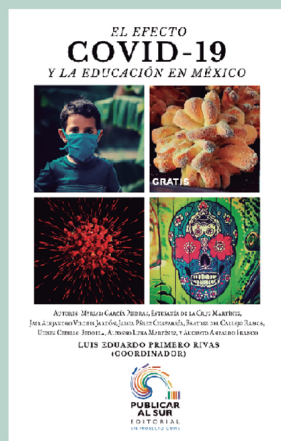
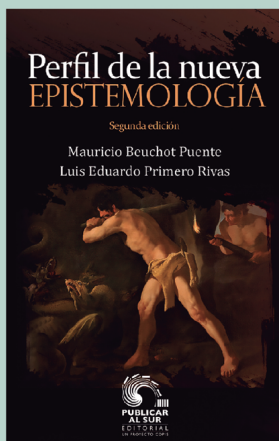
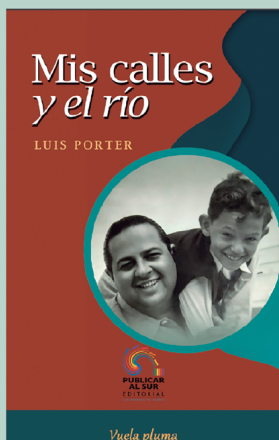
Lo que digamos y concluyamos surge —evidentemente— desde nuestro conocimiento y por tanto se sitúa en los límites de nuestros referentes cog-

nitivos —formales, informales y vitales— y esto es natural y/o propio, pues decimos sólo desde ellos; y esto se hace más palpable en la escritura profesional, particularmente en la filosófica. Por esta circunstancia, y tomando especialmente en cuenta un texto filosófico, es perceptible que nuestros razonamientos y conclusiones se ubiquen en los autores considerados (y habitualmente citados) quienes circunscriben nuestro pensar a un ámbito de significados y sentidos —direcciones de interpretación— que van dirigiendo nuestra escritura y se destinan a las conclusiones que los mantienen, por una lógica elemental de la escritura.

Esta consideración puede ser sugerente para poder examinar el saber que poseemos sobre un autor —o escritores considerados—, para ponderar si conocemos sus desarrollos más actuales, evitando quedarnos en un saber desfasado de la frontera del conocimiento.

De todas maneras, nos ubicamos en la filosofía beuchotiana, que con su poder dialógico favorece cumplir bien con las tareas para luchar contra el mundo contingente actual, buscando tener la suficiente “*Perspicacia para interpretar analógicamente la incertidumbre actual*”.

Perspicacia para interpretar
analógicamente la
incertidumbre actual, de
Luis Eduardo Primero Rivas,
(Coordinador), Se terminó de
imprimir en
octubre del 2023 en Solar,
Servicios Editoriales, S. A. de
C. V.,
Calle 2, Número 21, Colonia
San Pedro de los Pinos,
Ciudad de México.
En su composición se usaron
fuentes de
la familia Source Serif Variable.
Tiraje: 1000 ejemplares



El libro que se dispone a leer, llamado **Perspicacia para interpretar analógicamente la incertidumbre actual**, reúne las comunicaciones presentadas como ponencias en el **Simposio de Hermenéutica Analógica** del congreso “**La filosofía en tiempos de incertidumbre: resistencias y alternativas**” de la **Asociación Filosófica de México**, realizado en noviembre del año 2023, en Guanajuato, México; transformadas en los capítulos de este volumen por elección de los ponentes que decidieron participar en él.

El recorrido filosófico que realizará lo conducirá por varias regiones de la geografía filosófica, entre las cuales destacan la gnoseología y la epistemología; la antropología filosófica, la ética —sobre todo aplicada—, la filosofía social, con especial referencia a la historia de una región europea —los Balcanes— que le sirve a **María Rosa Palazón** para referir a la filosofía política y a la organización de la sociedad, a través de recobrar el vínculo entre “la filosofía y la poesía”, y su derivación, la literatura. La filosofía social también se expresa en las reflexiones sobre el “comunitarismo” contenido en la propuesta filosófica del principal autor referido en este libro: **Mauricio Beuchot Puente**.



ISBN: 978-607-99662-9-4



9 786079 966294