

NUEVOS ASPECTOS DE LA FILOSOFÍA ANALÓGICA

MAURICIO BEUCHOT




**PUBLICAR
AL SUR**
EDITORIAL
UN PROYECTO COPIS



Para nuestra Editorial es un honor que un autor tan prolífico como Mauricio Beuchot decida seguir publicando en ella. La extensa obra de Beuchot —emérito tanto de la Universidad Nacional Autónoma de México como del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores— es reconocida a nivel internacional y contempla varios momentos de desarrollo, siendo el más conocido es el de su filosofía de la hermenéutica analógica. En este libro damos a conocer “Nuevos aspectos” de ella que aportan bastante.

NUEVOS ASPECTOS DE LA FILOSOFÍA
ANALÓGICA

NUEVOS ASPECTOS DE LA FILOSOFÍA ANALÓGICA

Mauricio Beuchot

PUBLICAR AL SUR
2024



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

Beuchot Puente, Mauricio

Nuevos aspectos de la filosofía analógica / Mauricio Beuchot. – México : Publicar al Sur 2024.

198 p. : il. ; 21 cm.

Incluye bibliografía.

ISBN: 978-607-59968-5-1

1.Hermenéutica analógica. 2. Filosofía social.

CDD: 121.686

LC: BD241

Mauricio Beuchot

Nuevos aspectos de la filosofía analógica

Primera edición: enero del 2024.

© Derechos reservados por el autor

D. R. © 2024 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 www.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

Introducción	11
Capítulo 1: Sobre la filosofía en la sociedad	15
Capítulo 2: La hermenéutica analógica como instrumento para las humanidades	33
Capítulo 3: Sobre la noción de persona y su desarrollo al trasluz del concepto de <i>logos</i>	
Capítulo 4: Sobre un nuevo humanismo	51
Capítulo 5: Renuevos de utopías	71
Capítulo 6: Afecto y símbolo en la familia	89
Capítulo 7: Hitos del diálogo hermenéutico	107
Capítulo 8: La pobreza en tiempos de la pandemia	125
Capítulo 9: Vasconcelos y Caso en la filosofía mexicana	161
Conclusiones	179
Bibliografía	183

INTRODUCCIÓN

En este volumen comenzamos con la función de la filosofía en la sociedad. Nuestra disciplina ha sido muy criticada recientemente, por considerarla inútil (en comparación con la ciencia y la técnica); pero se puede hablar de una utilidad diferente que tiene, e incluso de su necesidad.

Iremos luego a la consideración de la hermenéutica analógica y su posible aplicación a las humanidades. En estas ciencias es donde mejor se siente, ya que en todas ellas la interpretación de autores, doctrinas y hechos es lo que se hace. Y una herramienta interpretativa abierta, pero seria, es lo mejor para ellas.

Toca después el turno a una reflexión de filosofía personalista. Se aboca al tema del desarrollo histórico de la misma noción de persona. Lo ha hecho de manera muy vinculada al concepto de *logos*, que es razón y palabra, cosas propias del ser humano.

Aprovecho esa reflexión sobre la persona para pasar a otra sobre el humanismo. Recientemente se ha cuestionado, pero puede subsistir, a condición de que sea replanteado. Que no endiose al hombre, sino que lo tenga por cuidador de la naturaleza y las otras especies, como lo han venido recalcando los ecologistas.

Algo que ha estado presente hoy en día y que está desde siempre es la utopía. Hablaré de dos de ellas, una, de las clásicas, a saber, la de Tomás Moro; y otra, más reciente, la del marxismo, según ha sido reconsiderada por Kojin Karatani, filósofo japonés, quien desea actualizarla, con elementos diferentes que la harían más cercana.

Iré después a un tema filosófico y psicológico, el del afecto en las familias. Psicológico, porque tiene que ver con los sentimientos. Y filosófico, porque se manifiesta en forma de símbolos, y la interpretación de estos signos tan ricos exige una hermenéutica especial, basada en la analogía.

Añado algunos hitos del diálogo de la hermenéutica con otros saberes, como el del psicoanálisis y el de la antropología. El primero está ejemplificado con Erich Fromm; el segundo, con un sanscritista de nuestro país, que dedicó su vida al estudio de la cultura de la India.

Aterrizaremos, luego, en un tema muy concreto, el de la pobreza en tiempo de pandemia. Esta última afecta más, como es lógico, a los que padecen mayor desprotección, que son los pobres. Con ellos hay una obligación tanto del estado como de la sociedad civil, una de justicia social y otra de solidaridad. Por eso recientemente se ha hablado de los derechos de los pobres.

Agregaré un estudio sobre la filosofía de dos pensadores mexicanos: José Vasconcelos y Antonio Caso. Ellos fueron pioneros, a comienzos del siglo XX, y su impronta continúa en este nuevo siglo. Por eso es imprescindible atender a ellos y sacar las lec-

INTRODUCCIÓN

ciones que todavía podemos obtener de su legado filosófico.

El libro se cierra con unas conclusiones y una bibliografía que sólo pretende ser orientativa.

CAPÍTULO 1: SOBRE LA FILOSOFÍA EN LA SOCIEDAD

INTRODUCCIÓN

En estas páginas me propongo abordar el tema, siempre recurrente, de cuál es la importancia de la filosofía para la sociedad. Nunca está de más planteárselo, ya que eso nos hace reflexionar acerca de la filosofía misma: qué es y qué función tiene. Habiendo sido la clave de los saberes durante mucho tiempo, en épocas recientes ha llegado a ser vista con suspicacia, preguntándose para qué sirve, si no es que negándola y desterrándola de la ciudad.

Por eso expondré aquí algunas de las características de la filosofía: su naturaleza, su necesidad, su utilidad y su función en la sociedad¹. Tal vez después de plasmar esos atributos en la filosofía se verá por qué en otros tiempos fue la conciencia ética de la sociedad, y la que velaba por la buena conducción de la política, de modo que se orientara hacia el bien común y la búsqueda de la justicia. Aportaba los principios. En esto se veía su rendimiento.

Se considera que la filosofía no tiene utilidad, pero cada vez se ha cobrado mayor conciencia de que la tiene, sólo que no de manera inmediata y vi-

¹M. Beuchot, *Manual de filosofía*, México: Ediciones Paulinas, 2011, pp. 7 ss.

sible, sino en la formación de las personas, de los ciudadanos. Es la que puede darles virtudes cívicas y aumentárselas, recursos muy necesarios para el buen funcionamiento de la sociedad.

Virtudes como la participación ciudadana en los debates públicos, el interés por buscar el bien común y no solamente el individual, la solidaridad con los necesitados, son cosas que se necesitan para que una sociedad funcione bien, además de otras que son aledañas a éstas. Por eso hay que desplegar un poco las características de la filosofía, para saber cómo nos proporciona todo esto, y apreciar mejor su valor.

SOBRE LA NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA

Para hablar acerca de la necesidad de la filosofía en la sociedad, es conveniente que empiece por definir someramente la filosofía misma. De esta manera se sabrá qué es lo que ella aporta a la formación de los miembros de la ciudad. Hay, por lo demás, ideas falsas sobre ella, que conviene extirpar, para que nos quede claro qué es lo que ella es y qué es lo que busca y, por lo tanto, de qué manera puede ayudar a una sociedad como la nuestra, de modo que se vea la conveniencia de tomarla en cuenta y defenderla.

¿Qué es la filosofía? Ella fue al principio todo el saber científico; solamente se contra-distinguía de la teología². Entre los griegos, el filósofo era médico, historiador, matemático, biólogo, jurista, etc.

²S. M. Ramírez, *El concepto de filosofía*, Madrid: Ed. León, 1954, pp. 54 ss.

Pero poco a poco se fueron separando esos saberes e independizándose.

En la Edad Media había dos facultades principales: la de artes y la de teología. La de artes era la de filosofía, junto con esas disciplinas que no pertenecían a la religión (las artes liberales: el trivio y el cuadrivio). Pero pronto empezaron a aparecer cátedras de medicina, de derecho y de las demás ciencias particulares.

Fue ya en la modernidad cuando la filosofía se empezó a quedar con lo que restaba de las ciencias que se habían independizado de ella. Se fueron separando la física, la química, la medicina, la psicología, el derecho, la sociología y otras. En el regazo de la filosofía quedaban asignaturas que han permanecido hasta ahora, como la lógica, la epistemología, la ontología, la ética y la filosofía política. Así, la filosofía quedó en ser la que aportaba los principios más altos y estudiaba las causas más profundas de la realidad, tanto natural como social³. Por eso muchos la han visto demasiado abstracta, pero, al ir a la raíz de la realidad, es la más concreta que puede pensarse.

Algunas ramas han querido todavía desprenderse, como la lógica, para ir a las matemáticas (Russell); la filosofía del lenguaje, para ir a la lingüística (Quine); la epistemología, para ir a la psicología o a la biología (Piaget); sin embargo, han permanecido en el tronco filosófico. Otras ramas han quedado como profundización de las que se han ido, por

³J. Maritain, *Introducción general a la filosofía*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1960, pp. 81 ss.

ejemplo, la filosofía del lenguaje (que corresponde a la lingüística), la filosofía de las matemáticas, la antropología filosófica o psicología racional, la filosofía de la naturaleza o cosmología, la filosofía social y la filosofía política. Incluso han proliferado unas llamadas “filosofías de”, como la filosofía del derecho, la filosofía de la historia, la filosofía de la educación, la filosofía de la literatura, la filosofía de la medicina, etc.

Quedémonos, por lo pronto, con las que han permanecido en el tronco del árbol filosófico, que son la lógica, la epistemología, la ontología, la antropología filosófica, la ética, la filosofía política y la estética. Son su parte principal, y a ella se allegan las que hemos denominado “filosofías de”, que pueden serlo de cualquier cosa (hasta hay filosofía del cine).

No en balde se siguen impartiendo esas materias. Lo cual indica, además, que son esenciales para la formación del hombre. La lógica enseña a pensar correctamente. Fue famosa en la modernidad la lógica llamada de Port Royal (de Arnaud y Nicole), que llevaba de suyo el nombre de Arte de pensar, con lo cual indica para qué sirve. La ética es otra disciplina indispensable, porque orienta al hombre en la búsqueda del bien, así como la otra lo hacía en la de la verdad. Y la historia de las ideas filosóficas ayuda a ver el desarrollo que han seguido esos dos grandes ejes de la filosofía. Nos dan los rudimentos indispensables para conocer y entender las otras asignaturas filosóficas.

SOBRE LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA

Eso por lo que hace a la naturaleza o esencia de la filosofía, que podemos, pues, definir como el saber de los principios más elevados y las causas más fundamentales de la realidad, tanto natural como social. Tiene las asignaturas que hemos enumerado y descrito: la lógica, la epistemología, la ontología, la antropología filosófica, la ética, la filosofía política y la estética. Son necesarias porque nos llevan al conocimiento de lo que somos y hacemos.⁴

En efecto, la lógica, después de darnos las leyes del pensamiento, nos hace pasar a preguntarnos por el conocimiento, es decir, nos conduce a la epistemología, ya que, si la primera es el arte de pensar correctamente y con validez, uno se cuestiona en seguida cómo podemos obtener la verdad, y en qué medida nos es dable abarcarla. Es la teoría del conocimiento, de su rendimiento, alcances y límites. Es muy importante, ya que se distiende como filosofía de la ciencia, es decir, nos hace investigar la metodología y los supuestos filosóficos de las diversas ciencias. Por eso también se llamaba a la teoría del conocimiento epistemología general y a la filosofía de las ciencias epistemología especial. Las cuales son sumamente útiles para el científico.

Luego, la misma epistemología nos mueve a inquirir por esa realidad que conocemos: qué formas y categorías contiene, con lo cual se da paso a la ontología o metafísica. Es célebre la división de

⁴J. R. Sanabria, *Introducción a la filosofía*, México: Porrúa, 1980 (3a. ed.), pp. 35 ss.

un maestro de la modernidad, seguidor de Leibniz, a saber, Christian Wolff, quien partía la metafísica en metafísica general u ontología, y metafísica especial, con tres apartados: cosmología o filosofía de la naturaleza, psicología racional o antropología filosófica, y teología natural o teodicea. En todo caso, nos hemos quedado, sobre todo, con la ontología, que nos entrega el mapa del ser, de la realidad, y con la antropología filosófica, que nos da la ontología de la persona, el diagrama de lo que es el ser humano. Esto último es muy necesario, porque, para saber qué comportamiento hemos de normar para el hombre, es preciso saber qué es él, conocerlo en sus rasgos esenciales, para así poder darle una ética, un derecho y una política que le resulten adecuados; de otra manera, estaremos hablando sin saber, meramente a priori, y dándole al hombre caminos que no lo conducen a donde deben.

Del lado de la ética surgen la filosofía social, la filosofía política y la filosofía del derecho. La filosofía social no es otra cosa que la ética social, la cual se distingue de la ética individual en que orienta a la construcción de una sociedad ordenada, justa y pacífica. A esa búsqueda del bien común tenía que adaptarse la filosofía política, que indica las formas de gobierno que son más convenientes, según la situación de la sociedad concreta. Y de acuerdo con ese modelo de sociedad y de república, en un registro democrático, brotaba el derecho que se debía tener. Cada vez más se piensa que el derecho debe ser conforme a la ética, que las leyes tienen que ser morales para que posean validez, es decir, que haya

legitimidad además de legalidad.⁵ Hoy se reconoce la conexión del derecho con la ética, incluso su dependencia con respecto a ella. De modo que las leyes que no son justas no son leyes, y cabe la posibilidad de la desobediencia civil y, por supuesto, de la crítica al gobierno indecente.

De acuerdo con lo anterior se ve la conveniencia de que en la sociedad se propicie una cultura filosófica. La filosofía ha sido siempre su conciencia. Principalmente desde el punto de vista ético, ya que señala los derroteros de una colectividad para que en verdad sea moral, que marche en busca del bien común y de la justicia.⁶ Igualmente, hace la crítica política, a saber, de la manera como se rige y dirige la comunidad, para que no se aparte de ese bien común y caiga en la voracidad del bien individual, de los intereses creados. Asimismo, realiza la crítica social, atendiendo a la manera en la que se despliega la economía, como lo hacía Marx; e incluso crítica de la cultura, de las instituciones, como la que hacía Nietzsche, cuestionando la vigencia de éstas y la validez de su funcionamiento.

Claro que no se trata de criticar por criticar, o por sólo destruir, ya que la filosofía enseña a ejercer una crítica positiva y constructiva, con el fin de remediar las deficiencias y proponer o propiciar lo bueno que en la sociedad se pueda y deba haber.

⁵J. M. Mardones, "Teorías de la legitimación del poder hoy. J. Habermas y la teoría del discurso", en *Sistema*, núm. 120, 1994, pp. 39-58.

⁶J. Gaos, *Discurso de filosofía*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1959, pp. 31 ss.

Por eso es importante la filosofía, porque crea una masa crítica, inteligente y juiciosa, sobre todo con juicio prudencial, que es el que más valor tiene en los asuntos humanos, tanto individuales como colectivos.

SOBRE LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LA SOCIEDAD

Tal es el fundamento de la necesidad de la filosofía en nuestra sociedad. Hace que quede clara la exigencia de proteger y propiciar la cultura filosófica, sobre todo en las universidades; porque, en definitiva, es cultura ciudadana, civil. No en balde, para los romanos el ciudadano, o *cives* —de donde viene *civismo*—, era aquel a quien la filosofía le había enseñado a ser prudente, con esa prudencia política que lo hacía apto para elegir o ser elegido en cargos públicos.

El gobernante debería ser el más interesado en conocer cuál es la finalidad de la sociedad, la cual es el bien común, y preocuparse por conocer ese objetivo al que se tiende, pues de otra manera se tratará de un gobierno acéfalo, esto es, sin cabeza, y de una sociedad que camina sin rumbo. Y todo esto lo da la filosofía. Es lo que pensó Platón con su idea del filósofo-rey, en su diálogo *La república*.⁷

Solamente en un régimen tiránico o despótico se teme a la crítica social. Y para hacerla nos capacita la educación filosófica. Por eso es necesario proteger y fomentar la filosofía, principalmente en

⁷J. Brun, *Platon et l'Académie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1974, pp. 104-105.

las universidades, para que se enseñe en nuestra sociedad y tengamos ciudadanos que participen en la democracia. Desde antiguo se hablaba de virtudes cívicas; ellas son las que mueven a los ciudadanos a participar activamente, lo mejor que les sea posible, en la conformación y construcción de la vida social, de su acción política, de su derecho conforme a la ética.

En una sociedad democrática se promueve la filosofía, tanto su enseñanza como su ejercicio, porque ayuda a tener mentes críticas constructivas, es decir, que busquen el bien común de la ciudad y se opongan a todo lo que vaya en contra de él. Sin embargo, enseña que no se haga por la crítica en sí misma, sino como reacción negativa al mal y positiva al bien, ya que de eso se trata la convivencia humana. Nos reunimos en sociedad, como decía Aristóteles, para satisfacer mejor nuestras necesidades, y eso implica la colaboración entre todos los estamentos de la *polis*, tanto en el trabajo como en la amistad; es en lo que se ve esa cohesión social. Y a esto ayuda mucho el conocimiento de la filosofía. Por eso es tan importante defender y propiciar su enseñanza.

Se trata de una educación para la sociedad, una que contenga las ramas filosóficas principales. Ellas serán las formadoras de los ciudadanos. Se requiere siempre la formación, y ésta es mejor en la medida en que sea más humanista y humanística. Son indispensables la ciencia y la técnica, que dan la referencia a la realidad; pero también es necesaria la filosofía, la cual da el sentido de esa labor, de la vida misma. Y, por lo tanto, del trabajo.

Decía Sócrates que la técnica es necesaria, pero añadía que la *phrónesis* o prudencia es la que la orienta, y ésta la enseña la filosofía a través de la ética.⁸ Por eso, para que no sean una ciencia y una técnica acéfalas, descabezadas, se requiere de la filosofía, la cual las orientará hacia el bien común de la sociedad, consistente en la realización de la justicia y la paz.

Y no solamente conviene que se enseñe la filosofía en las aulas, sean las del bachillerato o de la universidad, sino que también es conveniente que se difunda entre los ciudadanos, con la divulgación filosófica, que ha de correr pareja a la científica. Al principio del siglo XX el filósofo mexicano tenía incidencia en la sociedad, como se ve en Vasconcelos y Caso, a través de los periódicos. Ahora es preciso recuperar esa incidencia, de modo que se busque la validez y la legitimidad, pero eso únicamente será factible si se promueve la educación filosófica, tanto formal como informal, en la difusión extensa de la misma.

Todo esto redundará en beneficio de nuestra sociedad. Ya ha pasado el tiempo de los positivismo, en los que sólo se valoraba la ciencia y la técnica. Después de muchos desastres bélicos, ahora se es consciente de la relevancia de las humanidades, y entre ellas está la filosofía, que es la más elevada, pero al mismo tiempo la más concreta e íntima, porque llega al individuo humano y, desde él, a toda la sociedad política.

⁸R. Mondolfo, *Sócrates*, Buenos Aires: Eudeba, 1971 (7a. ed.), pp. 92 ss.

En efecto, en filosofía, además de buscar la verdad, buscamos el bien. Aquello primero es lo propio de la epistemología y de la ontología, y lo segundo es lo propio de la ética o filosofía moral. Por eso, además de ver cómo buscamos la verdad en la filosofía, conviene pasar a ver cómo se busca en ella el bien. Así, eso corresponderá a la realización de la justicia y la paz en la sociedad.

Según se ha apuntado, esto lo realizamos en la ética y en la filosofía política, que son las que más se enfocan hacia la sociedad. Es bueno aplicarlas a problemas candentes de la misma, como son la búsqueda de la justicia y de la paz, eliminando la desigualdad y la violencia.⁹ Es algo que nos toca reflexionar, como filósofos. No podemos encerrarnos en nuestra torre de marfil y quedarnos en temas abstractos, hay que salir a la intemperie de los problemas, ponerse a buscar respuestas para ellos, ya que es lo que el pueblo espera de nosotros, con el fin de no seguir viéndonos como especialistas alejados de la vida cotidiana y envueltos en un mundo ideal que no se corresponde con el real.

Nuestra exploración nos ha servido para ver algunas de las aplicaciones de la filosofía en el ámbito de la sociedad. La vida social exige reflexión, y la más profunda a la vez que elevada es la de la filosofía. Por eso he insistido en su utilidad, aun sea indirecta. Se ha considerado a la filosofía como inútil, porque se la compara con la ciencia y la técnica, y es claro que de esa manera desmerece, no pue-

⁹W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, México: Premiá, 1978, pp. 17-19.

de alcanzar lo que ellas hacen. Pero si se mira con mayor detención, se advertirá que la filosofía sirve de otras maneras, principalmente dando el sentido de la misma ciencia y de la tecnología, porque desentraña el sentido de la sociedad, que es en la que existimos y actuamos.

Por eso la filosofía es imprescindible, pues nos da lo que nos hace vivir, que es el sentido, el valor de lo que hacemos, y cosas en esta línea. Es muy irresponsable negar su necesidad, porque al hacerlo se le está reconociendo su operatividad y su valor. Al negarla se la está ejercitando, pues sólo se puede negar la filosofía por medio de la filosofía, o, si se prefiere, se niega la filosofía haciendo filosofía, con lo cual se autorrefuta y se autodestruye el argumento del que la ataca.

Esto es algo que necesitamos en nuestros países, mucho más pensando en las situaciones críticas que les toca vivir, como la injusticia, la desigualdad, la pobreza y la violencia.¹⁰ Todas salen de la primera, que es a la que más hay que atacar. De esa manera colaboraremos a tener un mundo mejor, desde la filosofía, que ha sido considerada como tan inútil. Será una manera de reivindicarla, pues ya se requiere darle una presentación mejor en nuestras sociedades; que deje de ser vista incluso como un estorbo, en esa preferencia que se da a la ciencia y a la técnica, y se busquen en ella respuestas que están más allá del alcance de éstas.

¹⁰H. Arendt, *Sobre la violencia*, México: Joaquín Mortiz, 1970, pp. 26 ss.

Por otra parte, esa rama de la filosofía que es la hermenéutica encuentra varios ámbitos en los que es aplicable con fruto. Porque es la disciplina de la interpretación y de la comprensión; pero, dada la diversidad de hermenéuticas que han surgido y, sobre todo, para evitar las hermenéuticas unívocas y equívocas, se requiere una hermenéutica analógica que pueda en verdad resultar provechosa.

Esa hermenéutica analógica se basa en el concepto de analogía o proporción. Por eso se puede aplicar en la búsqueda de la justicia, porque muestra el equilibrio proporcional entre los ciudadanos. Y, para eliminar el caso de la violencia, que tanto hace sangrar a nuestra sociedad latinoamericana, concretamente a la mexicana, ella nos muestra que la educación es uno de los factores que puede ayudar a disminuir ese mal. Por eso se tiene que cuidar la acción o interacción educativa, principalmente filosófica. Todo ello pretende ser un grano de arena en esa responsabilidad que todos tenemos de abordar los problemas más acuciantes de nuestra sociedad concreta, y aquí lo hacemos desde la filosofía.

La hermenéutica analógica se muestra como apta para ser usada en diversas áreas sociales. Su prueba será, en efecto, el campo de la praxis, de lo concreto. Tiene que tratar de responder a los problemas acuciantes de nuestra sociedad. Y es lo que se trata de hacer. Precisamente, los filósofos que han sido representativos y paradigmas de la filosofía latinoamericana han sido los que trataron de ha-

cer eso, desde Bartolomé de las Casas hasta Enrique Dussel.¹¹

Deseo sumarme a esa empresa, a esa filosofía latinoamericana que conjunta el profesionalismo y la autenticidad. Hacer filosofía con los instrumentos de precisión que exige la profesionalización, pero sin caer en la univocidad que esta actitud tiene como riesgo. Y hacerla con autenticidad, con verdadera conciencia de la ubicación latinoamericana, pero evitando asimismo el peligro de equivocidad o relativismo, que también encierra. Tal es la postura analógica que podrá conducirnos a hacer verdadera filosofía latinoamericana, genuina y seria.

Reflexionando desde la filosofía mexicana, es decir, desde la filosofía que se desea hacer con conciencia de servir a nuestro país, como lo proyectan Mario Magallón y Guillermo Hurtado, se tiene que abrazar la profesionalización, que cada vez ha sido mayor, pero sin la obsesión de la univocidad, y de asumir la autenticidad, pero sin la disolución equivocista de lo folclórico, sino con la asunción de lo propio. Tal es una actitud analógica en la filosofía nuestra, deudora de una hermenéutica analógica.

No es que la hermenéutica analógica pretenda solucionar tan graves problemas, pero sí nos ayudará a clarificarlos, comprenderlos y enjuiciarlos,

¹¹E. Dussel, "El método analéctico y la liberación latinoamericana", en R. Ardiles y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, 1973, pp. 125-134; "La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)", en *Analogía Filosófica*, año 10, núm. 1 (ene.-jun. 1996), pp. 29-60.

para darles respuesta. Respuesta no desde cualquier ángulo, sino desde el de la filosofía. Ella, a pesar de que se ha considerado tradicionalmente como un saber inútil, tiene su utilidad para orientar la práctica desde la teoría. Es lo que puede hacer la filosofía, es lo que siempre ha hecho, y es lo que aquí nos toca hacer. Y qué mejor que hacerlo en relación con nuestra propia circunstancia, es decir, para México y América Latina.

REFLEXIÓN SOBRE LOS PRINCIPIOS

La filosofía es conocimiento de los principios más altos y de los conceptos más elevados. De acuerdo con esta naturaleza o esencia de nuestro saber, éste tiene importancia para la sociedad. Según sus ramas principales, incide en el mundo concreto. Con ello podemos apreciar lo que es capaz de aportar a nuestro contexto nacional.

Hemos visto la filosofía como búsqueda de la verdad y del bien. De la verdad, en sus ramas de la epistemología y la ontología. Del bien en su parte práctica, de ética y filosofía política. De la política pasa al derecho, que tiene que corresponder a la ética. Y aun se asoma a la estética y a otras disciplinas derivadas. Esto sirve a cualquier sociedad.

Inclusive, en su modalidad de ética y filosofía política, tiene que ayudar a vencer los grandes problemas sociales, como el de la pobreza y el de la violencia, ya que las más de las veces son producto de algo inmoral, y tienen que ver con el buen o mal ordenamiento político de la sociedad.

Que no se nos diga, pues, que la filosofía no tiene sentido ni utilidad en la educación. Es donde tiene que apoyarse, principalmente en la preparatoria y en la universidad. Además de la ciencia y la técnica, que nos aseguran nuestra referencia en el mundo, necesitamos la filosofía, que es la que nos da el sentido de nuestro estar en él. Nos da la dimensión ética.

Por eso es importante que un país tenga filosofía. Ciertamente este saber no tiene la utilidad de las otras disciplinas científicas, pero tiene la que es, quizá la mayor, porque nos orienta y nos señala el rumbo, y eso la coloca por encima de las demás, como la ciencia rectora, para comprender la vida y la existencia. No es, pues, algo inútil.¹²

La filosofía ha tenido ya una larga historia, y todavía le queda mucho futuro. Lo anterior nos ha entregado algunos elementos para cobrar conciencia de su importancia. Ha pasado por diversos cambios en las distintas épocas, pero ha conservado algo también. Sigue siendo un conocimiento de las cosas por sus primeros principios y sus causas últimas, a la luz natural de la razón. Y versa especialmente sobre la ética, la cual impregna el derecho y la política.

La filosofía es distinta de las ciencias particulares, que buscan los principios y las causas relativas al objeto que estudian, a la parcela que circunscriben, sin salirse de ella ni aspirar a ninguna totalidad, como lo hace y lo ha hecho siempre la filosofía misma. Ella busca los principios más generales.¹³

¹²G. Nicolás, "Notas para una apología de la inutilidad", en *Ábside*, 27/4 (1975), pp. 381-405.

¹³S. Körner, *¿Qué es filosofía?*, Barcelona: Ariel, 1976, pp. 361 ss.

Y esto es útil y necesario, por eso es una actividad que se realiza en nuestro país, y en la que estamos comprometidos para llevarla adelante. Hay que hacer filosofía mexicana, no solamente filosofía en México, una que trate los grandes temas que se ven en la historia de nuestra disciplina, pero sin olvidar los propios; haciendo la aportación desde nuestra situación concreta. Ella pertenece a la filosofía universal, pero hace su propuesta específica, tanto para sus problemas propios como para los que han sido de la filosofía sin más en toda su historia.

La filosofía estudia la realidad con la razón, pero, a diferencia de las ciencias, lo hace buscando sus causas últimas y aplicando los principios más elevados, como el de identidad, el de no contradicción, el de razón suficiente, el de causalidad, el de tercio excluso, etc. No invade el terreno de las ciencias particulares. Es como una ciencia general, pero mejor habría que decir que es una sabiduría, porque sigue sobrepasa a las ciencias por su nivel de abstracción.

CONCLUSIÓN

Proveniente de la Antigüedad, la filosofía continúa, y llega a la actualidad, como pensamiento contemporáneo. Ésta es la filosofía contemporánea que hacemos en nuestro país, y me parece que ha dado muestras suficientes de que contiene vitalidad, y de que va a seguir así en el futuro.

Y algo que hemos podido apreciar es que contiene una racionalidad analógica, manifestada en

una hermenéutica del mismo signo, la cual puede ser muy útil para que la filosofía siga su curso, pero de mejor manera, y nos brinde soluciones y apoyos suficientes para ir avanzando en la historia humana. Con eso será suficiente lo que hagamos en el ámbito de esa disciplina, tan nuestra, en estos tiempos tan difíciles.

La sociedad, tanto en su aspecto de Estado (gobierno) como de ciudadanía, tiene que hacerse consciente de lo que le aporta la filosofía. Así podrá conocer su riqueza, y reconocer su importancia. De este modo se promoverá su estudio, en varios niveles del mundo académico.

CAPÍTULO 2: LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO INSTRUMENTO PARA LAS HUMANIDADES

INTRODUCCIÓN

En este capítulo se intenta mostrar el rendimiento que puede tener una hermenéutica basada en la analogía para las humanidades. Ya de hecho, estas ciencias sociales hacen uso de la hermenéutica. Es la *episteme* (modo de conocer) principal que se les aplica. Pero, además, dado que en estas disciplinas no rige la pretensión de univocidad, y que tampoco pueden hundirse en la equivocidad, necesitan estar dentro de los límites de la razón analógica. En las humanidades ya pasó el afán de alcanzar la univocidad, con la caída de los positivismos; ahora el mayor peligro que tienen es el de la equivocidad, plasmada en el relativismo que las rodea, tras los posmodernismos. Por eso es necesario buscar una salida a terrenos más promisorios. Y eso lo puede lograr una hermenéutica analógica. Ella será un instrumento conceptual que permita una interpretación adecuada de lo que representan estas disciplinas, que no se pliegan al cientificismo que ha habido, sino que buscan una *episteme* propia, diferente.

DEFINICIONES

Para ver que la hermenéutica tiene un lugar especial en las humanidades, consideremos que si algo hacemos en ellas es interpretar. Podemos definir la hermenéutica como la disciplina (ciencia y arte) de la interpretación de textos.¹ Nos da las claves para llegar a la comprensión de los productos culturales de nuestros pueblos. Y esto se da en las humanidades.

Pero, además, no sólo tenemos la aplicabilidad a las humanidades de la hermenéutica, sino de una hermenéutica analógica. Para definirla podemos decir que es una que trasciende la cerrazón de la hermenéutica unívoca, demasiado exigente metodológicamente, pero sin caer en la desmesurada apertura de la hermenéutica equívoca, en exceso blanda epistemológica y ontológicamente. Tal equilibrio prudencial es el que nos proporcionará la objetividad que es alcanzable en esas disciplinas humanísticas, sin perder la advertencia de que en ellas siempre hay un monto de subjetividad.²

La analogía es una idea y un instrumento conceptual que se basa en la semejanza, pero reconoce el predominio de la diferencia. Es un modo de significación, junto con la univocidad y la equívocidad. El modo de significar unívoco es claro y

¹M. Ferraris, *La hermenéutica*, México: Taurus, 2001 (1a. reimpr.), pp. 7 ss.

²M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.), pp. 37 ss

distinto, exacto y riguroso, pocas veces alcanzable; el modo de significar equívoco es oscuro y confuso, inexacto y sin rigor, poco útil; el modo de significar analógico no tiene la pretensión de exactitud perfecta, pero tampoco se derrumba en la completa inexactitud, sabe alcanzar la suficiente para nuestro conocimiento humano, el que tenemos las más de las veces.

El uso de ese camino intermedio podrá hacer un bien a las ciencias humanas y sociales, para que puedan volver a levantar la cabeza, después de un tiempo en el que se encontraron vilipendiadas y abatidas, por el menosprecio de los positivismos; pero también para que eviten derrumbarse en las aventuras ligeras y sin sustento de muchos posmodernismos; de este modo llegarán a un cierto equilibrio, a una dialéctica saludable, por la que alcancen alguna armonía.

La hermenéutica ya se ha relacionado con las ciencias sociales o humanidades, por ejemplo, con la literatura, la sociología, la antropología, la psicología, la pedagogía, la historia y el derecho. Pero también puede hacerlo una hermenéutica analógica, lo cual ya ha sido probado en varios estudios.³ Con ellos la hermenéutica analógica se ha mostrado muy a las claras como la epistemología de estas disciplinas, entendida como filosofía de la ciencia,

³L. E. Primero Rivas (coord.), *Usos de la hermenéutica analógica*, México: Primero Editores, 2004; J. E. González (coord.), *Hermenéutica analógica*, número de la revista *Ánthropos. Cuadernos de cultura crítica y conocimiento*, n. 249 (Barcelona, oct.- dic. 2017).

más precisamente como epistemología de las ciencias humanas.

DESPLIEGUE

He tratado de unir la hermenéutica y la analogía, en forma de hermenéutica analógica, esto es, como una herramienta de la interpretación que no fuera una hermenéutica unívoca, la cual sólo acepta una única interpretación como válida; pero tampoco una hermenéutica equívoca, que aceptaría demasiadas; sino una que acepte más de una interpretación, pero no todas, un grupo de ellas que se pueda jerarquizar de mejor a peor, si no es que como más verdadera o falsa. Ya que en la analogía predomina la diferencia, una hermenéutica analógica privilegiará lo diferente, es decir, lo propio, pero sin perder la capacidad de universalizar, de ser no una metafilosofía, sino una diafilosofía que conecte las diferentes culturas en lo que tienen de similar, pero respetando sus diferencias propias.⁴

Como se ve, la hermenéutica puede tener una gran vigencia en las ciencias sociales, pero hay que tener cuidado de no entregar este conjunto de ciencias a las hermenéuticas unívocas ni a las equívocas. Las unívocas, de tipo positivista, nos recuerdan la época, no tan lejana, en la que las humanidades querían a toda costa copiar el modelo de la física matemática, pensando que solamente si lograban la

⁴Sobre el concepto de diafilosofía, ver H.-N. Castañeda, *On Philosophical Method*, Bloomington: Indiana University Publications, 1980, pp. 15-16.

matematización, y solamente si tenían la posibilidad de ser contrastadas empíricamente casi en laboratorio, poseían validez. Incluso vemos esto en la historia cuantitativa, en la pedagogía empírica, en otras disciplinas en las que se endiosa la estadística, el trabajo de campo, etc. Todo eso es necesario, pero no suficiente. Hay que pasar a la conciencia de que la misma estadística o el trabajo de campo tienen que ser interpretados. Sin la interpretación, son un instrumento vacío y ciego.⁵

Pero de la necesidad de no endiosar esos instrumentos conceptuales o cognoscitivos no es válido inferir que entonces hay que abandonarlos y dedicarse a intuir o a inventar resultados, excluyendo todos los patrones científicos, como ya hacen muchos de los autores posmodernos más extremos. Hay que evitar esa exageración, encontrar un equilibrio, hallar la armonía entre el análisis y la síntesis, entre la explicación y la comprensión, entre la formalización y la interpretación. De esta manera nos podremos situar en el término medio o la mediación que da la hermenéutica analógica, la cual rescata de la hermenéutica unívoca el deseo de rigor y de la hermenéutica equívoca el deseo de apertura. Se trata, así, de una apertura que no abandona el rigor, sino que busca de alguna manera la verdad y la objetividad, aunque en su proporción propia.

⁵J. G. Anjel Rendo, “Sobre las ciencias sociales; certezas e incertidumbres”, en *Vestigium* (Pamplona, Colombia), año 1, n. 1 (ene.-jun. 2006), pp. 21-25.

Las ciencias humanas y sociales, las humanidades, requieren de cierta apertura, que evite la impostación que siempre se ha querido hacer en ellas de los métodos de las ciencias formales y exactas, sobre todo copiando el paradigma de la física matemática, con su uso del formalismo matemático y la contrastación empírica o experimentación, como en la física. Pero se olvida que son ciencias de la interpretación, su *episteme* es la hermenéutica, y su instrumento conceptual puede ser una hermenéutica analógica. Si retenemos eso, evitaremos las dolorosas impostaciones, las penosas imitaciones de las otras ciencias, y podremos encontrar la *episteme* correcta que les toca, y que es en la que se podrán realizar adecuadamente.⁶

Y tal *episteme* interpretativa me parece que puede ser, de la mejor manera, una hermenéutica analógica, pues la hermenéutica unívoca volverá a poner a estas ciencias en la pretensión positivista, y la hermenéutica equívoca tratará de diluirlas en el ámbito de la ambigüedad, de la vaguedad, del equívoco, que ahora lleva el peligroso nombre de relativismo extremo, un relativismo excesivo que conduce al subjetivismo y al escepticismo. Pero una hermenéutica analógica dará a las ciencias sociales o humanidades un relativismo sano, moderado y equilibrado, que las hará evitar el subjetivismo y el escepticismo, para tender a una objetividad y una verdad analógicas; con ello alcanzarán a salir del marasmo en el que ahora se encuentran.⁷

⁶*Ibid.*, pp. 25-28.

⁷J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008, pp. 127 ss.

UNA NUEVA *EPISTEME*

Llegamos, así, a la tesis de que la hermenéutica puede dar un buen servicio a las humanidades, porque está muy en su línea. Puede decirse que concuerda bien con la *episteme* o el estatuto epistemológico de las mismas, que siempre ha estado más del lado de la comprensión que de la explicación, aunque ambas pueden coincidir. Con todo, mucho de lo que en ellas se hace es comprender, y para ello se requiere interpretar, usar la hermenéutica.⁸

Pero, sobre todo, conviene elegir una hermenéutica que les sea conveniente y conducente. No la hermenéutica unívoca, que las esclerotiza, por exigir y pretender demasiada rigidez metodológica; pero tampoco el otro extremo de la hermenéutica equívoca, de modo que no quede rigor ninguno; sino la mediación de una hermenéutica analógica, que dé apertura más allá de la pretensión de univocidad, pero sin perder todo rigor, como ocurre en el desengaño de la univocidad que conduce a la equivocidad en estos tiempos tardomodernos o posmodernos.

Las ciencias humanas y sociales tienen mucho futuro. Varias de ellas son todavía bastante jóvenes. Pero les ha dado madurez su pugna contra los dos modelos extremos que las han distendido, con mucho dolor, a saber, los modelos positivistas, objetivistas, unívocos, y los modelos posmodernos, subjetivistas, equívocos.

⁸P. Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. J. B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press - Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982 (reimpr.), pp. 43 ss.

Las humanidades o ciencias sociales han tenido que luchar para ser valoradas. Ya Wilhelm Dilthey había dividido las ciencias en *ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu*. A las primeras les tocaba la explicación; a las segundas, solamente la comprensión. Por eso eran menospreciadas. Y a las ciencias del espíritu correspondían lo que hoy llamamos las humanidades. Sin embargo, Paul Ricoeur se encargó de hacer ver que también las ciencias humanas explican, sólo que de diferente manera que las naturales.⁹ Las humanidades tienen un carácter interpretativo, hermenéutico. Por eso son distintas de las otras, pero no por ello desmerecen en cuanto a cientificidad.

De su método o instrumental interpretativo dependerá mucho el que estas disciplinas tengan el respeto y la valoración que merecen. En la actualidad han sido desplazadas en aras de las ciencias y las técnicas, pero se olvida que las ciencias humanas o sociales, a pesar de que no tienen la exactitud de las otras, poseen la capacidad de orientar al ser humano en sus trabajos. Toda empresa humana tiene como presupuesto una idea del hombre.

LAS HUMANIDADES Y EL HUMANISMO

De manera casi inevitable, las humanidades nos conducen a la idea del humanismo. Es el que mejor las defiende y las promueve. En estos tiempos en los que se ha cuestionado y hasta denostado a las humanidades, eso se ha debido a la falta de humanis-

⁹*Ibid.*, pp. 145 ss.

mo. El cientificismo y la tecnocracia nos han hecho perder esa dimensión. Sobre todo, la adoración de la técnica. Por eso conviene revivir el humanismo.

De manera especial, es conveniente dirigir nuestra atención hacia el humanismo en la educación; porque hemos perdido mucho de él, y necesitamos recuperarlo. Se trata de hacer regresar esta forma de pensamiento y de vida a nuestro siglo XXI, ya que estuvo presente en otras épocas, pero se ha perdido en exceso. Con ese fin hay que reorientar la educación, porque ella es la clave de esa vuelta. Una educación humanista, en el humanismo y en las humanidades; es lo que necesitamos.¹⁰

Podemos adoptar, como línea rectora, el concepto de escritura, ya que ella es la plasmación del lenguaje, el cual es la expresión del pensamiento, y éste, de la realidad. De esta manera se condensan la hermenéutica, la epistemología y la ontología en estas reflexiones. Es toda una filosofía aplicada a la pedagogía. Tenemos que escribir o, más exactamente, reescribir el humanismo.

En esa articulación mediada por el concepto de escritura, hay que comenzar atendiendo a la re-escritura que se tiene que hacer de cada quién. Para ello hay que analizar el concepto de sí mismo, para ver cómo se puede aplicar a la educación. El humanismo es la atención al ser humano como valor principal hacia el que miran todos los saberes. Por eso estaba encomendado a la filosofía, ya que ella

¹⁰E. González González, “Hacia una definición del término «humanismo»”, en *Estudis* (Valencia, España), 15 (1989), pp. 45-66.

era la ciencia directriz, es decir, la que regía y orientaba a todas las demás. De ahí que pudiera velar por su salvaguarda. Es algo que se está perdiendo en la actualidad, por eso filósofos perspicaces, como Ortega y Gasset, hablaban de una deshumanización de la sociedad.¹¹

No se trata de dar pábulo al individualismo, como quizá en algún momento se entendió el humanismo, sino de pensar que el hombre tiene valores intrínsecos, que van más allá de este mundo de tecnocracia que hemos construido. Precisamente el humanismo se opone al tecnicismo en el que se ha caído recientemente.

Por eso haremos bien en recordar la importancia del humanismo, que es tanto como llamarnos la atención hacia el valor de la filosofía. Se comienza con la escritura y la poética del humanismo. Y lo primero es saber quién soy. También hay que saber que el lenguaje es la casa del hombre, la palabra el hogar de lo humano, pues con ella se estructura y se expresa. Los bárbaros eran considerados tales porque no hablaban bien el lenguaje, porque lo balbuceaban (“bar-bar”), pero en realidad era porque eran diferentes; hay que reconocer, entonces, otro humanismo distinto. Hay diversos humanismos. Por eso es necesaria la educación, para sacar al humanismo de la bruma, y hacerlo claro y explícito.

Se requiere, además, para el humanismo una escritura académica. Por eso hay que analizar el lenguaje descarnado, visto como expresión de un

¹¹J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, México: Espasa-Calpe, 1979 (21a. ed.), pp. 37 ss.

nuevo asalto a la razón, parecido a lo que señalara hace tiempo Georg Lukács.¹² Para contrarrestarlo, hay que tratar que haya docentes idóneos en la política educativa de México. Por otro lado, la escritura debe estar en el mundo, por eso es una reescritura, la del hombre en el ser y la del ser en el hombre. Inclusive, cabe plantear la utopía, una de la educación, ya que estos ideales, aunque no son actuales, nos mueven para buscar su realización, al menos en alguna medida. Es la utopía de toda una generación, pero que está lanzada hacia el futuro, hacia nuestro porvenir, según las indicaciones de la historia pedagógica. Es que la escritura es el revestimiento de las ideas. Nuestra expresión es la que nos hace estar en el mundo, distendidos entre la identidad y la alteridad.

Pero una de las posibles escrituras es la metafórica. De hecho, es una reescritura, por la que transformamos la realidad. Y aquí se trata de la docencia, que tiene que ser atenta a la literatura y a la filosofía del lenguaje. La educación, se nos dice, es una comunicación, un tipo de intercambio de ideas, no solamente la imposición de ellas por parte del profesor hacia el alumno, sino un diálogo entre los dos. De esta manera saldrán de la caverna las almas desoladas, retomando la metáfora de Platón, de los prisioneros encarcelados en una caverna, pero que son llevados, mediante la educación, a la contemplación de las ideas.¹³ Es algo semejante a un rescate

¹²G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, México: FCE, 1959, pp. 3 ss.

¹³Platón, *República*, VII, 514a ss., en *Diálogos*, Madrid: Gredos,

y un crecimiento. Por eso también hay que hablar del desarrollo integral del estudiante, para darle un rostro que se refleje adecuadamente en el espejo de la vida real. Eso debe estar a cargo de la educación.

El humanismo es necesario para poner en sus justos límites la tecnología que nos rodea, ahora que estamos en la época de la técnica. Heidegger sostenía que la técnica iba a despojar al hombre de su esencia. Aunque este autor rechazaba el humanismo, por pensar que se oponía a la metafísica, un discípulo suyo, Ernesto Grassi, decía que el filósofo alemán no había entendido bien el humanismo, y por eso este pensador italiano lo defendía.¹⁴

Es verdad que cuando hablamos de humanismo pensamos en el del Renacimiento; no podemos evitarlo. En él se exageró la dignidad del hombre, la cual, aunque es muy elevada, no tiene que hacer creer que el ser humano está para dominar la naturaleza, como entonces se proclamaba.¹⁵ Más bien es el encargado de cuidar el entorno natural, como lo hacen ver los ecologistas. Hace mucho, en un tono muy hegeliano, el joven Marx hablaba de que había que naturalizar al hombre y humanizar a la naturaleza, y esto por el trabajo.¹⁶ Era lo natural del ser humano. Pero más recientemente se piensa que esa la-

2008, vol. IV, pp. 338 ss.

¹⁴E. Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona: Ánthropos, 2006, pp. 45 ss.

¹⁵E. García Estébanez, *El Renacimiento: humanismo y sociedad*, Madrid: Cincel-Kapelusz, 1986, pp. 33 ss.

¹⁶K. Marx, "Manuscritos de economía y filosofía (1844)", en E. Tierno Galván (ed.), *Antología de Marx*, Madrid: Cuadernos para el diálogo, 1975, p. 63.

bor, esa dialéctica tan necesaria, no la puede hacer solo el trabajo, sino que se necesita la educación. El trabajo de la formación. Porque se forman, el uno al otro, el maestro y el discípulo.

Ya en el mismo Renacimiento, en su etapa más madura, o casi final, cambió el concepto de hombre, y por lo tanto de humanismo. Con Giordano Bruno el ser humano deja de ser el centro del universo y pasa a ocupar un sitio más modesto.¹⁷ Dejando la idea de un sistema geocéntrico, se abre a los infinitos mundos, y con ello la Tierra se torna un polvillo en el inmenso espacio. El hombre habita un lugar diferente en el cosmos. Sigue siendo el microcosmos, pero dentro de un macrocosmos inabarcable, que incluso se veía como teniendo el centro en todas partes y la circunferencia en ninguna.

Eso cambió la concepción del hombre, y del humanismo también; ahora el ser humano conserva su alta dignidad, pero para cuidar, para hacerse cargo. De una ética de dominio se ha pasado a una de responsabilidad. Y es lo que se tiene que inculcar ahora con la educación. Hay que educar para que los seres humanos del presente y del futuro sean mejores que los del pasado, que aprendan de los errores, para no repetirlos. Que se cultive la naturaleza y también el espíritu, es decir, las ciencias y las artes. Y que la tecnología esté en verdad al servicio del hombre.¹⁸ Todo esto es lo que pretende el huma-

¹⁷M. de Gandillac, *La filosofía en el Renacimiento*, México: Siglo XXI, 1974, p. 314.

¹⁸R. Mandrou, *From Humanism to Science. 1480-1700*, Harmondsworth: Penguin, 1985 (repr.), pp. 17 ss.

nismo. El de todos los tiempos.

Un filósofo mexicano, Samuel Ramos, escribió un libro con el título de *Hacia un nuevo humanismo*. Impresionado por la Segunda Guerra Mundial, este pensador creyó que en el mundo había decaído el humanismo, y que se necesitaba uno nuevo, que vendría de la América Latina, la cual se había mantenido al margen de esa conflagración.¹⁹ Ahora necesitamos un nuevo humanismo, pero no por esa catástrofe, sino por la del sentido, que ha venido a menos, y necesitamos reactivarlo y estimularlo, porque sin sentido no podemos vivir.

Tal es el sentido del humanismo, incluso del que deseamos para hoy. Por eso es muy importante reflexionar sobre él, por las implicaciones que contiene. Y podremos hacerlo desde las humanidades, y desde ese instrumento conceptual tan suyo que es la hermenéutica. Y, sobre todo, con una hermenéutica analógica, que es la más indicada para ellas. De este modo, las humanidades nos ayudarán a reconquistar ese humanismo que nos falta hoy en día.

¿HACIA UN NUEVO HUMANISMO?

Ciertamente no podemos regresar al humanismo que caracterizó al Renacimiento. Al menos no tal cual. Porque sobreestimó al ser humano y, al colocarlo como la creatura más digna, lo nombró dominador de la creación. Pero abusó de ese papel.

¹⁹S. Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, en *Obras Completas*, México: UNAM, 1985 (2a. ed.), pp. 3 ss.

Ese nuevo humanismo debe poner al hombre en sus justos límites. Si se ha buscado el puesto del hombre en el cosmos, debe ser como microcosmos, es decir, como un trasunto del macrocosmos. En el sentido de que debe cuidar de él, ya que lo representa en todos sus reinos. Es lo que buscaba Max Scheler, quien vio al ser humano, precisamente, como el microcosmos.²⁰

La imagen del hombre como mundo en pequeño lo compromete con todos los seres del universo, porque es pariente de ellos, porque los lleva en sí mismo. Tiene familiaridad con el entorno, con la naturaleza, y por ello está obligado a velar por ella, a cuidarla y cultivarla.

Será parte del humanismo la protección del entorno natural, ya que es necesario para el hombre, como que es su hábitat. Si hace mal uso de él, se quedará sin sustento y, lo que es peor, privará de él a las generaciones futuras, a los que vienen después de él. Eso es todavía más culpable, porque los que aún no han nacido no pueden defenderse.

Hay que cambiar, pues, esa idea de que el hombre, por ser el más digno o elevado de las criaturas, puede dominar la creación en el sentido de explotarla. Requiere referirse a uno de los sentidos de dominio, esto es, de señorío. En el mismo Renacimiento, Domingo de Soto, de la Escuela de Salamanca, lo entendía como tener autoridad sobre algo, pero no en el sentido romano de ser dueño de

²⁰M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1968 (7a. ed.), p. 86.

algo.²¹ Se tenía autoridad sobre los hijos, pero no eran una posesión, como si fueran cosas. Ese *dominium* obligaba al padre a cuidar de los hijos, incluso a quererlos. Y así debe entenderse el dominio sobre la naturaleza: cuidarla, cultivarla, quererla.

Los humanistas renacentistas veían al hombre como la creatura más digna, pero abusaron de ese puesto elevado, y lo hicieron dueño de todo. Ahora hay que usar esa alta dignidad para fundamentar los derechos humanos, pero no para explotar el entorno. Inclusive, en los derechos humanos está el tener un hábitat decoroso, es decir, que se cuide el entorno natural, para que se pueda vivir bien en él.

Este nuevo humanismo tendrá que ser analógico, pues ya no puede ser el unívoco del Renacimiento, que endiosó demasiado al hombre. Pero tampoco puede ser uno tan débil que resulte equívoco. Tendrá que ser, sí, moderado, pero consistente; que coloque al ser humano en el lugar que le corresponde en el universo. Sin hacerlo un diosecillo, como parecían hacerlo los renacentistas, sino un análogo de toda la creación. Para que de esta manera sienta la obligación de ocuparse de ella.

Este humanismo traerá, además, una valoración de las humanidades, porque se recuperará la conciencia de que todas las ciencias deben ser para el bien del hombre, lo cual redundará en bien de la naturaleza. Pues, si en verdad se busca ese bien del hombre, por lo mismo se procurará el de su entorno vital.

²¹D. de Soto, *Relección "De Dominio"*, ed. J. Brufau Prats, Granada: Universidad de Granada, 1964, núms. 2 y 39.

Se ha dicho que el existencialismo era un humanismo.²² También se ha dicho que lo es la fenomenología.²³ Pero puede haber uno que surja de la hermenéutica, entendida como ontología (interpretación de la facticidad), y de la antropología filosófica, que es una metafísica de la persona. Y de este modo alcanzaremos una posición más conveniente de las que hemos tenido hasta ahora, que o bien exaltan demasiado al hombre o que lo rebajan en exceso.

CONCLUSIÓN

Por todo lo anterior, hace falta aplicar una hermenéutica analógica a las humanidades, que evite esa dolorosa distensión, y que más bien las haga vivir de la tensión que concilia y armoniza la tendencia a la univocidad y la tendencia a la equivocidad, en una dialéctica en la que estos opuestos no se destruyen ni se superan, sino que aprenden a convivir, a coexistir, y así se enriquecen; como se da en la extraña dialéctica que idearon Heráclito y Nietzsche, la otra dialéctica, la de la diferencia.

Y así podrá nacer un nuevo humanismo, mejor incluso que el que se conoce por la historia, el del Renacimiento, ya que en éste se concibió al hombre como superior a todo lo creado, en el sentido de que podía dominar, sobre todo, y ahora de lo que se trata es de que lo cuide. Se necesita, pues, un cambio en

²²J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires: Sur, 1957, pp. 9 ss.

²³W. Luyten, *La fenomenología es un humanismo*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1967, pp. 89-90.

la idea de humanismo, para que se modere la excelencia del ser humano con respecto a los demás seres de la naturaleza.

El humanismo llama a la atención hacia las humanidades, y ambos caminarán juntos. De una concepción del ser humano dependerá la de las ciencias humanas, de modo que se orienten al bien del hombre, como tiene que ser. De ese modo tendremos un mundo más humano, y unas humanidades más adecuadas. Todo en pro del microcosmos y del macrocosmos, es decir, del cosmos completo.

CAPÍTULO 3: SOBRE LA NOCIÓN DE PERSONA Y SU DESARROLLO AL TRASLUZ DEL CONCEPTO DE LOGOS

INTRODUCCIÓN

En lo que sigue haremos un repaso histórico de las nociones de persona o individuo, para ver cómo se va perfilando en el tiempo.¹ Para ello acudiremos a la filología y a la filosofía.² Esto nos ayudará a ver su relación con el logos. Desde siempre se los ha asociado. Es un lugar común aludir a Aristóteles y su idea de que el hombre es un animal que tiene logos, es decir, razón y, por lo mismo, palabra.³ Y la célebre definición de la persona aportada por Boecio es la de un individuo substancial que tiene naturaleza racional.⁴

Así, la persona humana se caracteriza por su logos, o razón, es decir, por su capacidad de raciocinio, la cual es lenta y pesada, a diferencia de la intui-

¹M. Beuchot, “El proceso histórico de la noción de persona y su aplicación a la ciudadanía. La persona como origen de deberes y derechos”, en V. Arredondo Ramírez (coord.), *Ciudadanía en movimiento*, México: UIA, 2000, pp. 39-52.

²M. Beuchot, “La persona y la subjetividad en la filología y la filosofía”, en *Crítica jurídica* (UNAM), 16 (1995), pp. 17-25.

³Aristóteles, *Política*, I, 2.

⁴A. M. S. Boecio, *De duabus naturis*, 3; en J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, París: Imprimerie de de Vrayet de Suecy, 1847, vol. 64, col. 1343.

ción del intelecto, el *nous* de los griegos y el *intellectus* de los latinos y medievales, lo cual se asignaba a Dios y a los ángeles. En la actualidad sigue siendo la razón el criterio para reconocer al ser humano. A veces se quiso negar la racionalidad, por ejemplo, a los indios —a los indígenas del “Nuevo mundo”—, con lo cual se les quitaba el estatuto de personas. Por eso es tan importante restituir el *logos* a la persona, a todos los seres humanos.

LA NOCIÓN DE PERSONA

Es algo muy sabido que el nombre griego para “persona” era “*prósopon*”. En un principio significó “máscara”, es decir, las máscaras que usaban los actores en el teatro; después se le dio el sentido del papel que juega el personaje en la representación escénica, y de ahí pasó a significar la función del individuo en la sociedad; pero no llegaba a designar al individuo mismo. La palabra griega “*prósopon*” fue traducida al latín como “*persona*”, y designaba también la máscara que usa el actor para realzar su voz (*per-sonare*, resonar) y resaltar los gestos que debe hacer.

Por otra parte, es frecuente leer que, en el mundo antiguo, grecorromano, no existió la noción de persona, es decir, ese sentido del individuo humano, sino que surgió con el cristianismo.

ÉPOCA ANTIGUA

Sin embargo, según Rodolfo Mondolfo, esto ha sido inventado por pensadores espiritualistas y neohege-

lianos, aunque no afirmado por el mismo Hegel. Esa negación de la subjetividad humana en los griegos y los romanos se debe —según él— a motivos ideológicos. Para combatir o, por lo menos, mitigar esa idea, Mondolfo presenta varios ejemplos de toma de conciencia, en el mundo griego y el romano, de esa subjetividad. Son la subjetividad epistemológica o gnoseológica y la subjetividad moral. Uno diría que quiere impositarles a los griegos las mismas coordenadas que configuraron la subjetividad para los modernos, nada menos que el yo cognoscitivo o el *ego cogitans* y el yo moral, lo que ahora tanto se esgrime entre los postmodernos como opuesto precisamente al yo cognoscitivo moderno, y que suele denominarse “sujeto moral”, en contraposición con aquél.⁵

Por ejemplo, en cuanto a la presencia de la subjetividad gnoseológica en Grecia, Mondolfo comienza hablando de los filósofos que pusieron el que algo pudiera ser concebido como criterio de su realidad o verdad, esto es, algo tan subjetivo que ya oscila entre el conceptualismo y el idealismo. Centrabán el conocimiento en la subjetividad, como lo concebible, los jonios, los pitagóricos, Parménides y su escuela, los atomistas, Epicuro, los estoicos y algunos escépticos. En el otro lado, el de la voluntad, y como un signo más de vigencia del sujeto, hubo algunos que introducían el deseo como condición del conocimiento y tenían una concepción activista —y no meramente pasiva— del proceso del conocer. En esta línea estuvieron Jenófanes, Sócrates, Platón y

⁵R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires: Eds. Imán, 1955, pp. 47 ss.

Plotino. El carácter constructivo del conocimiento, muy claro en Plotino, más allá del propio Aristóteles (que insistía en la pasividad como condición del realismo), fue algo decisivo en la constitución de la subjetividad. Mientras más activo se considera el intelecto, más se aleja uno del objetivismo. También encuentra Mondolfo fenomenismo y relativismo en los griegos, que —junto con el idealismo— son ya la eclosión del subjetivismo, por ejemplo, en Empédocles, Anaxágoras, los sofistas y los cirenaicos. De manera especial, Protágoras y Gorgias, con su idea del hombre como medida de todas las cosas, muestran centrarse en el sujeto, o la persona humana, como punto de referencia. Igualmente, la actividad sintética del sujeto como factor del conocimiento se ve en Platón, Aristóteles, los estoicos y Plotino. Así, Mondolfo llega a ver en el tan objetivista y realista Aristóteles rasgos de lo que después será en Descartes el *cogito, ergo sum*.⁶

Más interesante aún es la subjetividad moral, que Mondolfo rastrea a través de la conciencia de la culpa y de la falta, en la ética griega y romana. Ciertamente acepta un profundo carácter objetivista en dicha ética, en el sentido de que gran parte del bien moral dependía del conocimiento, según insistía Sócrates; pero, también, Mondolfo resalta la presencia de un sentimiento del pecado, una conciencia moral y una ley interior en el orfismo, el pitagorismo, en Demócrito, Sócrates, Platón y Aristóteles. Se dan exigencias de purificación, se temen los castigos de

⁶*Ibid.*, pp. 294 ss.

ultratumba y hay, inclusive, cierta idea de confesión de los pecados. Pasa a los romanos en este recorrido. En Séneca llega a ver rasgos muy cercanos al Cristianismo, como la ley del amor y la concepción de un Dios de bondad.⁷ El estoicismo añade la obligación de formar el carácter y la voluntad, y hasta introduce valores como la caridad y la humildad, que se han creído privativos del mundo cristiano.⁸

Por eso hay que matizar la exclusión de la idea de persona en los antiguos; pues, aun cuando por el fatalismo y la dependencia del destino que tenían muy arraigada, no llegaron a una valoración completa de la libertad del hombre, con todo, hubo en ellos algún reconocimiento de ella, sin la cual no se puede hablar de responsabilidad moral merecedora de premios y castigos en la otra vida. Por supuesto que no se extendió a todos los pensadores esta conciencia, sino que, como decimos, se puede encontrar en algunos de esos pensadores griegos y romanos, como los que Mondolfo ha señalado. Es muy fuerte el fatalismo de griegos y romanos, y la libertad se ve menoscabada en mucho si se considera tal dependencia con respecto del destino, por más que se encuentren en ellos ideas de pecado y de conciencia. Y hasta puede verse que, más que la subjetividad intelectual, gnoseológica, la que dejaron más de lado los antiguos —y es la que nos parece más importante— es la subjetividad volitiva, libre,

⁷*Ibid.*, pp. 437 ss.

⁸R. Mondolfo, *Moralistas griegos. La conciencia moral, de Homero a Epicuro*, Buenos Aires: Ediciones Imán, 1941, pp. 111 ss.

la que permite actuar, más allá de la necesidad que impone el destino.

En ese sentido, se ve que todavía en el mundo antiguo la conciencia de la subjetividad se inclina al lado del conocimiento, por eso predomina el objetivismo. El constructivismo del sujeto no se asume tanto como en el racionalismo moderno, en el que ya el individuo cognoscente construye con una singular independencia el conocimiento dentro de su mente —al nivel de la ideación, no de la inferencia—, lo cual llevará hasta el idealismo. Pero, tanto en el plano cognoscitivo como en el plano moral, no se llega aun completamente a la noción de persona como individuo racional y volitivo autoposeído. Por ejemplo, en Cicerón *persona*, aunque ya no tiene el sentido de máscara, tiene el de personaje y el de función. Dice: “Yo solo, con gran equidad de ánimo, desempeño tres personas [es decir, funciones]: la mía la del adversario y la del juez”.⁹ Se ha dicho a veces que Séneca usó por primera vez la palabra “*persona*” en sentido filosófico como hoy, pero no es verdad; sigue siendo la máscara, según se ve en este texto suyo: “Prefiere tener la persona [esto es, la máscara] que el rostro”.¹⁰ Tampoco existían otras palabras que significaran lo que ahora significamos con el vocablo “*persona*”.

En la filosofía pagana, pues, no se llega a un personalismo. La especulación sobre el hombre se

⁹M. T. Cicerón, *De oratore*, II, 102: “tres personas unus solus sustineo summa animi aequitate: meam, adversarii, iudicis”.

¹⁰L. A. Séneca, *De beneficiis*, II, 13, 2: “Malit habere personam quam faciem”.

queda más en la naturaleza; en buena medida se lo ve aún como objeto entre los objetos. Ciertamente ya hay reflexión gnoseológica y despuntes de subjetividad moral a nivel consciente, pero todavía se resalta más lo universal, el grupo. La balanza se inclina hacia la esencia, más que hacia la existencia. El hombre existente, individual, personal —a pesar de los llamados de Sócrates— se ve más bien como prisionero en la necesidad del destino; su libertad está restringida y se la subsume bajo la sombra y la tutela de la esencia o naturaleza humana. Mucho tuvo que ver el que los griegos y romanos vieran el origen del hombre en la generación y no en la creación.

CRISTIANISMO PATRÍSTICO Y MEDIEVAL

Según Saturnino Álvarez Turienzo, la noción de persona propiamente tal es cristiana —aunque sin negar sus antecedentes no-cristianos. Lo explica de esta manera: “Y ello porque el cristianismo pone como principio absoluto de lo que hay lo personal: no un ‘algo’, sino un ‘alguien’. Para la *Weltanschauung* cristiana el principio del universo es Dios”.¹¹ Es decir, es alguien personal, con quien se tiene una relación personal; no en balde también se dice que con el cristianismo cambia radicalmente la noción de historia. Ya no es la historia como fatídica y hasta circular, sino una historia de la salvación; tanto del

¹¹S. Álvarez Turienzo, “El Cristianismo y la formación del concepto de persona”, en Varios, *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid: Ed. Moneda y Crédito, 1970, t. I, p. 51.

pueblo o iglesia como del individuo concreto, de la persona existente, que, apuesta su existencia a Dios, para ser salvada por Él. Además, el hombre fue hecho a imagen de Dios, y, si Dios es personal, el hombre es personal también.

Una de las pruebas de este cambio es la lucha que sostuvieron los primeros Padres de la Iglesia con los gnósticos, quienes pugnaban por volver al naturalismo grecorromano o helenístico, lo cual encontró una sensibilidad diferente en los primeros escritores cristianos y recibió de ellos su rechazo. Es significativo el título de la obra de uno de esos primeros teólogos, Taciano, cuyo libro se llama *Oratio adversus graecos* (MG 6, 803-888), un discurso en griego contra los griegos, por percatarse de que sus creencias eran en su mayoría irreconciliables con las cristianas.¹² También se opone a ellos Tertuliano; San Ireneo los combatirá en los gnósticos; en cambio, San Justino adoptará una postura más moderada y aceptadora en relación con ellos, que será la que prevalecerá.

Gran parte de la concepción cristiana de la persona se obtendrá por analogía con el Dios personal, y los atributos que se encuentran en las divinas personas de la Trinidad, y también en el problema de la persona de Cristo, con su doble naturaleza humana y divina. La especulación teológica sobre la Trinidad y la Encarnación revertirán en benéficas lecciones para la filosofía de la persona. Uno de los principales teólogos es San Agustín, sobre todo

¹²F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, Paris: Desclée, 1938, t. I, pp. 124-125.

porque no se cierra en un egoísmo personal monológico, sino que busca el diálogo con el tú, principalmente con el Tú de Dios, como se ve en las *Confesiones*:

Al no dejarse la persona reducir a cosa, comprenderla en su verdadero ser de principio supone situarse en el terreno de los principios, que es el terreno metafísico o teológico. En el terreno metafísico se la concebirá como aquella forma de ser que se explica por sí misma, que se determina a sí misma y responde por sí misma; la realidad que tiene consistencia independiente y es principio y fin de su ser y de su obrar; que posee su ser, es fuente de su obrar y encuentra en sí su razón de existencia. En el terreno teológico, comprendido el mundo como creación, su principio es el Creador, del cual, responsablemente, es decir a título de decisión personal, procede. Ese proceso personal no es reducible al cosmológico-natural. La criatura, frente al *natum* —de *natura*— dado en términos de necesidad, es un *factum*, que requiere el principio de la libertad. De modo que creaciónismo y naturalismo son dos concepciones de la realidad que se excluyen. El hombre, criatura personal, en cuanto persona, es principio de ser y de obrar según las determinaciones indicadas. En cuanto criatura, realiza esas determinaciones dependientemente, por cuanto lo que tiene lo debe.¹³

¹³S. Álvarez Turienzo, *art. cit.*, p. 56.

El hombre requiere la libertad personal para relacionarse con Dios.

En las discusiones acerca de estos temas teológicos, se polemizó mucho entre ortodoxos y heterodoxos sobre los vocablos que se debían usar, porque en la gramática no existía el término ni en la metafísica el concepto que rindiera cuenta del contenido tan rico de la realidad personal. Así, entre los teólogos griegos se debatieron los términos *ousía*, *hypóstasis* y *prósopon*, y entre los latinos, *essentia*, *substantia*, *persona*, y aun *subsistentia* y *suppositum*. En la teología cristiana, primero se dio la idea, y después las palabras, para optar por la más adecuada según su campo semántico.

El gran Orígenes contraponía *ousía* a *hypóstasis*; en cambio, San Basilio comenzó a perfilar la expresión de una *ousía* y tres *hypóstaseis* para la Trinidad (*Epist.* 236, 6). *Prósopon* tuvo menos incidencia, pero se halla, por ejemplo, en San Gregorio Nacianceno, en el siglo IV (*Orat.* 21, 35). San Gregorio de Nisa atribuye a la persona la independencia, la espontaneidad y la libertad; y San Juan Crisóstomo emplea *hypóstasis* como substancia individual y *prósopon* como el ser por sí (*Dialect.*, 66). Con todo, en el ámbito latino, San Jerónimo desconfiaba de tomar *hypóstasis* para traducirlo como *persona*, que era el término que le interesaba (*Epist.* 15, 22).

En cambio, en latín, “*persona*” fue el término que se sancionó; pero pasaba a significar algo distinto, a saber, una substancia, como se ve ya en Tertuliano (*Adv. Prax.*, 12). San Agustín acepta el vocablo, aunque todavía con cierta vacilación (*De Trin.*,

VII, 6, 11-12), y llega a dudar de hacer equivalente persona a substancia. Hablando de la Trinidad, explica: “No nos atrevemos a decir una esencia y tres substancias, sino una esencia o substancia, pero tres personas”.¹⁴ El que más usa el término “*persona*” es Boecio, en su obra *De duabus naturis et una persona Christi*. Mario Victorino traduce *hypóstasis* por *subsistentia*. Y el propio Boecio, aunque conoce ese término de *subsistentia*, prefiere el de *persona*, en el sentido de *substantia*, ya que le parece que *subsistentia* connota algo todavía universal, mientras que *persona* algo individual. Es famosa la definición que de la persona da Boecio: “substancia individual de naturaleza racional”.¹⁵

Eso fue en los siglos IV y V. Después de mucho tiempo, ya en el siglo XII, Gilberto de la Porrée vuelve a la explicación de Boecio, y recoge el sentido de *persona* como ser completo, independiente e intransferible (*In Boethii De Duabus nat.*, c. 3); por eso le gustaba la etimología de *persona* como *per se una*. Por su parte, en ese mismo siglo XII, Ricardo de San Víctor modifica la definición de Boecio, y se coloca más en la línea de San Agustín, diciendo: “existencia individual de naturaleza racional” (*De Trin.*, IV, 23), ya que para él *existentia* tiene la connotación de incomunicable a otro y, por lo tanto, única e irrepetible. En el siglo XIII, Tomás de Aquino recogerá la

¹⁴S. Agustín, *Epist.* 24, 13: “Non audemus dicere unam essentiam, tres substantias; sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas”.

¹⁵A. M. S. Boecio, *De duabus naturis*, c. 3; PL 64, 1343C: “Naturae rationalis individua substantia”.

definición de Boecio, de abolengo aristotélico (*Sum. Theol.*, I, q. 29, a. 1, c.).¹⁶ En cambio, Juan Duns Escoto resaltaré la de Ricardo de San VÍctor, de raigambre platónico-agustiniana, como la soledad y la independencia (*solitudo* o *negatio dependentiae*, ver *Op. Ox.*, III, d. 2, q. 1).

RENACIMIENTO Y MODERNIDAD

En el Renacimiento, la palabra “persona” tuvo una alta connotación de dignidad, como era la del hombre, que tanto fue cantada y estudiada por pensadores de esa época.¹⁷ Eso llega a los filósofos-teólogos salmantinos, como Vitoria, Las Casas y Bñez, que recogen esa idea de subjetividad actuante y moral engrandecida por la alta dignidad humana en la jerarquía de las creaturas. Todo eso se le da al hombre por su ser o existencia, ya que está llamado a realizar el pensamiento y la voluntad; es decir, se centra en el modo de ser o de existir. Por otra parte, en la Reforma protestante, sobre todo en sus líneas más puritanas, se realza mucho esa conciencia de la subjetividad moral. Con todo, es también por este tiempo, singularmente por la misma Reforma protestante y por reacción a ella, en lo que se llamó Contrarreforma, cuando surge la idea de persona de Francisco Suárez, en la línea de los demás salman-

¹⁶M. Beuchot, “La noción de persona en Santo Tomás. Algunas notas”, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. III: Antropologia Tomista*, Città del Vaticano: Pontificia Accademia di San Tommaso, 1991, pp. 138-148.

¹⁷Por ejemplo, J. P. de la Mirándola, *De la dignidad del hombre*, Madrid: Editora Nacional, 1984, pp. 99 ss.

tinios, en concreto por la influencia de Domingo Báñez y del dominico francés Juan Capreolo,¹⁸ como aquello que es preponderantemente existencia, *esse* o ser. Se da ya aquí la sensibilización de la persona primordialmente como sujeto vivo y actuante, especialmente moral, que es la tónica que da la escolástica a la subjetividad. Por ello, con la escolástica renacentista o segunda escolástica, sobre todo la de Salamanca, y concretamente en Suárez,¹⁹ se tiene ya el despunte de la noción moderna de persona y de subjetividad, es decir, del ser humano como sujeto cognoscitivo y, sobre todo, moral. La modernidad, aunque con tonos diferentes, no tendrá más que recoger y desarrollar (tal vez con exceso) esa idea de la persona y de la subjetividad que surge en la Escuela de Salamanca en el siglo XVI, principalmente frente a las atrocidades que se cometían en la conquista de América.

En la Edad Moderna, pues, se resalta más el aspecto gnoseológico de la persona, al menos al principio; en efecto, Descartes pone al ser humano en función del pensamiento, en la substancia pensante, la *res cogitans*, centrada en el pensamiento de sí, esto es, en la autoconciencia. Es una agudización del sujeto, pero sobre todo como sujeto cognoscitivo, en lugar de como sujeto moral, que era la tónica

¹⁸U. degl'Innocenti, "Suarez pro Capreolo in quaestione de persona", en el mismo, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Roma: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1967, pp. 119-121.

¹⁹J. J. E. Gracia, "Suárez y la individualidad", en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, X (1983), pp. 157-182.

en la época anterior, en la escolástica. Identificada por Descartes la persona con el pensamiento, es caracterizada por Locke como el flujo de memoria del pensamiento mismo: la persona es “un ser pensante e inteligente, provista de razón y de reflexión, y que puede considerarse asimismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares”.²⁰ Christian Wolff, un poco después, dice que “se llama persona al ente que conserva la memoria de sí, es decir, recuerda que él es aquel mismo ente que antes estuvo en este o en aquel estado”.²¹ Es quizá Hume el que insiste más en la persona como sujeto volitivo, más que cognoscitivo, ya que ve que la inteligencia y la voluntad no siempre concuerdan, es más, se oponen, y siempre gana la voluntad (o incluso la pasión) a la inteligencia. Immanuel Kant resalta el carácter axiológico y moral de la persona. Las personas son seres racionales, y esa naturaleza racional los hace ser fines en sí mismos, nunca medios.²²

De nuestro somero recorrido por la historia de la noción de persona llegamos a la idea de que ésta, al ser substancia de naturaleza racional y volitiva, tiene una gran dignidad, la más excelente que se da en la creación. Asimismo, es ontológicamente completa e incommunicable y, además, independien-

²⁰J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 27, 11; Madrid: Editora Nacional, 1980, vol. I, p. 492.

²¹Ch. Wolff, *Psychologia rationalis*, § 741, Verona, 1779, p. 342; citado por J. R. Sanabria, *Filosofía del hombre (antropología filosófica)*, México: Porrúa, 1987, p. 244.

²²M. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946, p. 83.

te, porque tiene un ser y una operación propios. Esto por lo que hace a la ontología; pero, en lo tocante a la antropología filosófica, es dependiente, porque necesita de los demás para realizarse.²³ De acuerdo con ello, tiene derechos, pero también obligaciones, dentro de la sociedad. Y lo principal del hombre es que, a pesar de esa dependencia respecto de los demás, tiene la capacidad de llegar conscientemente a su propio fin, el cual es su felicidad, y es para lo que más tiene derechos, sobre todo esos derechos que llamamos en la actualidad derechos humanos. Por su esencia tiene la estabilidad y la fuerza de la substancia, pero por su existencia tiene múltiples relaciones, debidas a su intelecto y su voluntad, que lo hacen actuar.

LA ANALOGÍA DE LA PERSONA

Hay diversidad en las concepciones de la persona, pero suelen girar en torno a la noción de substancia racional. Se da, pues, una *analogia personae*, como la que señala Julián Marías, atendiendo a que la persona humana puede ser hombre o mujer, y hay diferencias entre ambas.²⁴ Pero también se puede encontrar ese analogismo en los diversos aspectos que se van señalando en el ser humano.

La antropología filosófica es el desarrollo de la ontología de la persona. Si esta última aborda el tema de su esencia, la otra lo hace con las relaciones

²³A. McIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 68.

²⁴J. Marías, *Persona*, Madrid: Alianza, 1996, pp. 55 ss.

que tiende hacia lo demás en su existencia. Esto me conduce a una filosofía fundamentalmente personalista, con la característica de ser hermenéutica y analógica.²⁵

Pensando en la persona, dentro de la antropología filosófica o filosofía del hombre y desde la perspectiva de la hermenéutica analógica, yo veo al hombre como un animal analógico. Es una idea que se añade a las —bastante aceptadas— de Cassirer, quien veía al hombre como animal simbólico, y de Luis Cencillo, quien lo veía como animal hermenéutico. Al decir que el hombre es un animal analógico, uno se coloca al lado de Aristóteles, que veía al hombre como animal lógico, o dotado de razón-palabra, *logos*; sin embargo, hay que ir más allá y añadir que es un animal de razón multívoca o plurívoca, pero proporcional, analógica, un *ana-logos*. Y es que, si tomamos al hombre como animal simbólico, encontramos que el símbolo es analógico: sólo se puede conocer por analogía; y, dado que tiene que interpretarse, ha de serlo por una hermenéutica analógica. En efecto, el ser humano es símbolo de todo el universo, es el microcosmos.²⁶ Y el símbolo tiene la estructura de la metáfora, la cual es una de las formas de la analogía, por lo que se requiere, para comprenderlo, una interpretación en esa misma línea, la de una hermenéutica analógica.

²⁵E. Aguayo, “El concepto de persona en la filosofía de Mauricio Beuchot”, en *Estudios* (ITAM, México), n. 41 (1995), pp. 85-94; *El personalismo analógico-icónico de Mauricio Beuchot*, México: Ed. Torres, 2016, pp. 291 ss.

²⁶M. Beuchot, *Las caras del símbolo: ícono e ídolo*, Madrid: Ed. Caparrós, Colección Esprit, 1999, pp. 59 ss.

El hombre, pues, es símbolo del ser; pero el símbolo tiene dos caras, una de ícono y otra de ídolo, según lo cual, lo icónico es su faz buena, amable, mientras que su cara idólica o idolátrica es la mala, perversa, una que confunde y pierde, extravía.²⁷ Por eso hay que supeditar la simbolicidad del hombre a una interpretación regida por la analogía. Sobre todo, es la analogía la que me hace descubrir al otro hombre como mi prójimo y mi semejante. El otro es mi análogo.

En esa polarización de la persona hacia el otro, se nos presenta la perspectiva de la comunicación. Para ella el hombre tiene, además de la razón, el lenguaje. El *logos* es ambas cosas: razón y palabra. Ésta es un instrumento capital para existir como persona, y desemboca en la literatura y en el arte. Es lo que crea el mundo interhumano, no sólo para el trabajo, sino también (y sobre todo) para la amistad, el afecto, el amor.²⁸

Por lo demás, la analogía nos hace encontrar la identidad en la diferencia, y la diferencia sin perder toda identidad, como en el caso de las muchas culturas. Esto se basa en que el hombre mismo es un compuesto analógico, proporcional. Es decir, *a fuer* de análogo, tiene algo de natural y algo de cultural; no es ni pura *natura* ni pura *cultura*. Así, puede respetar las diferencias culturales de los otros, de los distintos, pero también, al mismo tiempo, encontrar lo común, lo que nos reúne en la idéntica

²⁷*Ibíd.*, pp. 65 ss.

²⁸G. Gusdorf, *La palabra*, Buenos Aires: Eds. Nueva Visión, 1971, pp. 43 ss.

naturaleza humana que todos compartimos. Dentro de la identidad, se da la diferencia y, a pesar de la diferencia, la identidad.

La relación humana, la convivencia, tan propia de la persona, nos hace ver la conexión de la naturaleza humana con el derecho, de manera analógica. Ya algunos autores han hablado de un iusnaturalismo analógico y de la vigencia que éste puede tener para fundamentar los derechos humanos.²⁹ Además, ya que la justicia es proporción, y la proporción es analogía, el derecho mismo es analógico en su esencia. Igualmente, en su finalidad, en su intención. Y eso nos conduce al ámbito de la política, la cual tiene como propio la búsqueda del bien común.

Además, eso nos mueve a captar la naturaleza humana como algo vivo, no unívoco, pero tampoco como algo huidizo, resbaladizo, equívoco. Es algo analógico, dinámico; y, sin embargo, con la suficiente estabilidad como para darnos luz acerca de la ética o filosofía moral que conviene al hombre, y para asegurar un fundamento suficiente al derecho y a la política, es decir, a la vida individual y a la social.

²⁹J. A. de la Torre Rangel, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México: Porrúa - Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001, pp. 16 ss.

CONCLUSIÓN

En resumen, lo anterior nos hace captar la importancia radical de la persona para nuestra filosofía; por eso hemos de dar amplia cabida a la antropología filosófica, que en realidad contiene como parte nuclear una ontología de la persona. Eso nos orienta, ya, hacia un pensamiento personalista.

Sin embargo, la persona se da con el *logos*, con la razón y con la palabra, pues esta última le da expresión a aquélla. Por lo tanto, una filosofía personalista asume al ser humano como racional, para que exprese con su lenguaje el mundo de su esencia y de su existencia, de su substancia y sus relaciones, siempre en el camino de lo razonable.

CAPÍTULO 4: SOBRE UN NUEVO HUMANISMO

INTRODUCCIÓN

A continuación, abordo la cuestión del humanismo, buscando uno nuevo. Por eso primero repasaré algunos aspectos del Renacimiento, heredados de la filosofía. En esta época se dio un pensamiento con rasgos muy propios, no totalmente distintos del medieval como se ha creído, pero sí con matices peculiares. Por eso vale la pena asomarse a él, para tener por lo menos una panorámica que nos haga apreciar esos caracteres distintivos. Y después procederé a plantear un nuevo humanismo, uno que llamo analógico. Tiene sus diferencias con respecto al anterior. Ya se verá por qué.

EL LEGADO RENACENTISTA: EL HUMANISMO

La época del Renacimiento se ha considerado como la del humanismo por antonomasia. Tal humanismo se veía como un renacer, porque revivía el esplendor de los tiempos clásicos (griegos y romanos), después de la Edad Media, tenida como de tiempos oscuros. En esa era renaciente la filosofía adoptó dichos tintes clásicos, aunque todavía convivió con la escolástica, a pesar de su

pugna con ella, hasta lograr que esta última se le mimetizara. Fue, por tanto, rica en pensamiento filosófico.¹

Así, pues, algo muy propio del Renacimiento fue el humanismo. Éste consistía en poner al ser humano como el centro del interés. Era el antropocentrismo, después del teocentrismo medieval. Se volvió la mirada hacia la Antigüedad griega y romana, como reacción frente a la Edad Media, ya que se pensaba que en los tiempos clásicos se había atendido más al hombre. Ese interés en la cultura antigua formaba parte del mencionado humanismo.²

Los clásicos se estudiaron en el campo de la literatura, alegando que eran letras más humanas (*litterae humaniores*, siempre el humanismo). Se imitaron los clásicos en el latín y se estudió el griego, que no era frecuente.

En el ámbito de la filosofía, el humanismo se manifestó por la recuperación del pensamiento antiguo, con un predominio del platonismo, por ejemplo en la famosa Academia Platónica florentina, en la que sobresalió Marsilio Ficino.³ En cuanto al aristotelismo, se trató de recuperar en su pureza originaria, no como el escolástico. También se recuperó el estoicismo, como lo había hecho Justo

¹M. de Gandillac, *La filosofía en el Renacimiento*, México: Siglo XXI, 1974, pp. 14 ss.; A. Chastel - R. Klein, *El humanismo*, Barcelona: Salvat - Madrid: Alianza, 1971, pp. 37 ss.

²E. García Estébanez, *El Renacimiento: humanismo y sociedad*, Madrid: Cincel, 1987, pp. 32 ss.

³P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento Italiano*, México: FCE, 1985 (2a. reimpr.), pp. 57 ss.

Lipsio. Inclusive, se reivindicó el hedonismo, tanto el de Epicuro como el de Demócrito, a través de Lucrecio, el poeta, y se trató de quitar a Epicuro la acusación de propugnador de los placeres sensuales, para verlo como defensor de los placeres intelectuales y más elevados, tal el de la amistad. También volvió el escepticismo, como el de Michel de Montaigne, Pierre Charrón y Francisco Sánchez. Hubo, asimismo, eclécticos como Desiderio Erasmo, Luis Vives y Sebastián Fox Morcillo. Se apreciaba lo antiguo, aunque ya empezaba la ciencia moderna.

Esa nueva ciencia llevó consigo como aledaño el ocultismo. Por ejemplo, el de los cabalistas, pues estudiaron y practicaron la Cábala personajes como Johann Reuchlin, Agripa de Nettesheim y otros así de oscuros. También se cultivó lo que se llamaba magia natural, que en realidad era la ciencia en sus comienzos, que causaba admiración, con una línea empirista, representada por Da Vinci, Galileo, Telesio, Patrizzi, Campanella y Huarte de San Juan; y con otra corriente teosófica, expuesta por Paracelso,⁴ Cardano, Van Helmont y otros; y con una corriente panteísta, presente, por ejemplo, en Miguel Servet y Giordano Bruno. Los saberes estaban todavía muy mezclados.

La muestra del humanismo en la filosofía es que se exaltó mucho la gran dignidad del hombre. En ese momento hubo varios escritos sobre ese tema. Ejemplos célebres son los de Juan Pico de la

⁴A. Koyré, *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, Madrid: Akal, 1981, pp. 69 ss.

Mirándola, de Gianozzo Manetti y de Fernán Pérez de Oliva; ellos se encargaron de decir que era la mejor de las creaturas, la más digna.⁵

De esta manera, se ponderó la potencia del ser humano, por ejemplo en la política. Maquiavelo desconectó de ella la ética, al menos en cierta medida; pues, por un lado, en *El príncipe*, da plenos poderes al gobernante, atendiendo a la razón de Estado, seguido por Guicciardini y otros. Sin embargo, por otro lado, en sus comentarios a Tito Livio, Maquiavelo se muestra defensor de las virtudes ciudadanas, en claro republicanismo; era algo muy diferente del despotismo que había promovido en su otra obra.⁶ Era un humanismo que buscaba su síntesis, su equilibrio, y avanzaba en medio de paradojas, de contradicciones.

Otro aspecto de este humanismo renacentista fue la abundancia de utopías, como la de Tomás Moro, la de Francis Bacon, la de Campanella y otras.⁷ Se tenía el ideal del *uomo universale* (hombre universal), interesado en muchos saberes, pues todavía se podían abarcar, y también se poseía el modelo del “virtuoso”, que sobresalía tanto en lo especulativo como en lo práctico.

Esa potencia del hombre cuajó en un cúmulo de empresas, viajes, exploraciones e incluso aventu-

⁵J. P. de la Mirándola, *De la dignidad del hombre*, Madrid: Editora Nacional, 1984, pp. 99 ss.

⁶L. Gautier-Vignal, *Maquiavelo*, México: FCE, 1975 (1a. reimpr.), pp. 92 ss.

⁷E. Ímaz, “Topía y utopía”, introducción a *Utopías del Renacimiento*, México: FCE, 1973 (3a. reimpr.), pp. 7-35.

ras. Era el ideal del héroe, un concepto clásico, griego y romano, pero planteado de manera novedosa. Ahora se pasaba del “caballero andante”, medieval, al caballero heroico, renacentista. Así se hicieron numerosos descubrimientos y conquistas. No sólo en el Nuevo Mundo, sino en África y Asia. En Europa no hubo tanto guerras de conquista como de religión.

Incluso en la religión misma el humanismo planteó la centralidad del ser humano, lo cual se vio más a las claras en las iglesias reformadas. En ellas se permitió la lectura generalizada de la Biblia, y la interpretación individual. Era el “libre examen”, también una muestra de la importancia que se daba al individuo, a la persona.

Ese centrarse en el hombre fue el humanismo. Ciertamente falló al exagerar la preponderancia del ser humano, por lo que ahora deberá moderarse. Y pensar en un nuevo humanismo, que sea diferente, por no hacer del hombre el dueño de la naturaleza, sino el que es responsable de ella, para cuidarla y fomentarla.

Sin embargo, podemos recoger algunos valores de ese humanismo anterior, pero tratando de mejorarlo. Es algo que ya se procuraba en esos tiempos: pensemos, por ejemplo, en Bartolomé de las Casas, que reconoció el humanismo indígena, a diferencia de su rival Ginés de Sepúlveda, que sólo reconocía el humanismo europeo. Hay que superar ese eurocentrismo, aplicar la descolonización y tener un humanismo más amplio, que haga justicia a otras culturas, a otros humanismos.

EL CONTENIDO ANALÓGICO-ICÓNICO

Como he dicho, hubo ciertos valores en el humanismo renacentista que pueden ser muy aprovechables hoy en día. Hay dos ideas que me parece que conviene resaltar, por la carga de analogía e iconicidad que poseen. La analogía es la semejanza profunda; la iconicidad es el ser imagen paradigmática de algo. Y eso fue, por una parte, el hombre, que fue visto como microcosmos o compendio del universo, esto es, como análogo o ícono suyo; y también la idea del mundo como un libro, pues en él se daban, paradigmáticamente, las cosas como signos o símbolos. Esto refuerza la legitimidad de una hermenéutica analógica o icónica, pues se requiere para captar esos significados icónicos y simbólicos, que sólo se pueden comprender analógicamente.

Así, pues, una idea que adquirió mucha presencia y resonancia en el Renacimiento fue la del hombre como microcosmos.⁸ Es decir, el ser humano es un pequeño mundo, en el sentido de que era un compendio o síntesis del universo, es decir, del mundo mayor o macrocosmos.

Es una idea que también es un símbolo, pues tiene un sentido de metonimia, al tomar la parte por el todo, y al mismo tiempo de metáfora, pues se basa en la semejanza. El ser humano participa de todos los reinos de la naturaleza por ser parte suya principal y por parecerse a ellos. Participa del mundo mi-

⁸M. Beuchot, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Saltillo, Coah.: Universidad Autónoma de Coahuila, 2009, pp. 14 ss.

neral, porque tiene huesos, uñas, cabellos, etc. Participa del mundo vegetal, pues tiene vida vegetativa, con su circulación, su digestión, etc. Participa del mundo animal, por sus instintos, apetitos y pasiones. Pero también participa del mundo espiritual, angélico y divino, por el alma, el intelecto, la razón y la voluntad. Es, en resumen, el análogo o ícono del universo.

De manera especial, el alma humana, esa parte del hombre que es la más noble, pero, al mismo tiempo, apegada al cuerpo, era el centro del universo. Lo era porque en el extremo más elevado estaba Dios, espíritu puro, y los ángeles se acercaban más a él que al hombre, y en el extremo más bajo estaba el cuerpo, con todas las cosas corpóreas. Así, el alma representaba todos los seres.⁹

Eso significaba que el ser humano conoce todas las áreas del cosmos, porque participa de ellas. Y no solamente las conoce, sino que las es. Dicho de otra manera, tiene en su propio ser todas las cosas, las vive. Eso hace que el hombre sea una especie de hermano de todos los reinos de la naturaleza.

En eso se cifraba la alta jerarquía del hombre, lo cual lo colocaba como el dominador de la naturaleza, según pensaba el filósofo empirista inglés Francis Bacon. Creía que la ciencia y la técnica eran para dominar el entorno natural. Pero ahora no se lo debe considerar así, como dominador, sino como el guardián, el que está encargado de cuidar

⁹E. Garin, "Imágenes y símbolos en Marsilio Ficino", en *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona: Crítica, 1984 (2a. ed.), pp. 153-154.

de todas las especies, como un hermano mayor, en un rango de igualdad.

Otra idea que imperó en esa época del humanismo renacentista fue la del mundo como un libro.¹⁰ Dios había escrito dos libros: el universo y la Biblia. El ver a la creación como un texto tenía sus consecuencias. Propiciaba la ciencia experimental, pues había que captar las cosas a través de los sentidos, “leyendo” así ese texto. Y también resaltaba la idea de tener que interpretar la naturaleza. Es decir, era ver las cosas como signos, más exactamente como símbolos, y los símbolos requieren una lectura basada en la analogía. Legitimaban, pues, una hermenéutica analógica.

Me interesan tanto la imagen del hombre como microcosmos como la del mundo como un libro. En ambos casos se trata del universo. El ser humano lo compendia y lo contiene en todos sus reinos. Y lo ve como un texto. Hay que interpretar, pero hay que hacerlo de manera analógica e icónica; por eso tenemos que acudir a una hermenéutica analógico-icónica, que será la que nos permita leerlos y acercarnos a ellos, a su comprensión.

BALANCE

Creo que ésas son algunas de las enseñanzas que podemos sacar del Renacimiento. Es necesario un humanismo, pero uno que no encumbre demasiado al ser humano, sino que lo haga responsable del

¹⁰H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Barcelona: Paidós, 2000, pp. 69 ss. y 73 ss.

cosmos. Que, en lugar de hacer que se crea el dueño o dominador (ambas palabras vienen de “*dominus*”) de la naturaleza, sea el que la cuide. Precisamente porque es el microcosmos, el que participa de todos los reinos del ser.

Y también nos enseña que el mundo es un texto; por lo tanto, hay que interpretarlo, hay que ser hermeneutas. Pero lectores que tienen que usar como clave la analogía, la única apta para desentrañar el significado de esos signos tan ricos. Es decir, exigía una hermenéutica analógica. Le daba la justificación más incontestable.

SENTIDO DEL HUMANISMO Y HACIA UN NUEVO HUMANISMO

Lo más notable y propio del Renacimiento fue el humanismo. Era entendido como el estudio de las *litterae humaniores*, letras más humanas, es decir, de la literatura clásica, de griegos y romanos. Pero también se refirió al aprecio del ser humano, como se vio por los panegíricos a la alta dignidad del hombre. De este modo, el humanista era aquel que estudiaba y vivía lo propio del ser humano: el cultivo de la inteligencia, la intelectualidad. Pero ahora tenemos que darle un sesgo diferente, uno nuevo.¹¹

¹¹N. Conde Gaxiola, “Sobre el humanismo en la filosofía de Mauricio Beuchot como humanismo analógico”, en *Vera Humanitas*, XX/38 (jul.-dic. 2004), pp. 45-52; E. Aguayo, “El humanismo analógico-icónico de Mauricio Beuchot”, en V. H. Aguilar Gaxiola – J. C. Ayala Barrón (coords.), *Coloquio nacional de hermenéutica analógica*, Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2005, pp. 13-22.

Ha habido críticas muy acerbadas al humanismo, por ejemplo, las de Nietzsche, Heidegger y Foucault. Veamos la de Heidegger.¹² Él entiende el humanismo como la idea de que el hombre es animal racional, cosa que lo reduce a la animalidad, y lo hace que se olvide del ser. Es un antropocentrismo que propicia la violencia, pues el pensador alemán creía que el humanismo había colaborado a la catástrofe europea venida con la Segunda Guerra Mundial.

Es curioso que, en México, precisamente a propósito de la guerra que se desarrollaba en Europa, Samuel Ramos se planteaba, en 1940, la necesidad de un nuevo humanismo. En el viejo mundo el humanismo había fracasado, como se veía en esa enorme conflagración, tan destructiva. Por eso había que imaginar e instaurar otro, que no tuviera esos efectos.¹³

Hemos visto que Heidegger criticó el humanismo, pero un discípulo suyo, Ernesto Grassi, frontalmente se opuso a su maestro y defendió el humanismo, en un célebre libro sobre el Renacimiento, precisamente llamado *Heidegger y el problema del humanismo*.¹⁴ En él, Grassi sostiene que Heidegger no entendió bien el humanismo, sobre todo el del Renacimiento, que es el reconocimiento del aspecto

¹²M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires: Eds. Huascar, 1972, pp. 72 ss.

¹³S. Ramos, *Hacia un nuevo humanismo* (1940), en *Obras Completas*, México: UNAM, 1985 (2a. ed.), pp. 113 ss.

¹⁴E. Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona: Ánthropos, 2006, pp. 45 ss.; el mismo, *El poder de la fantasía*, Barcelona: Ánthropos, 2003, pp. 51 ss.

poético del hombre. Y esto es algo muy analógico: la captación de su lado metonímico y su lado metafórico. Se necesitan los dos, y tienen que hallar un equilibrio proporcional o analógico.

Algo muy típico del humanismo, claramente reconocible en el Renacimiento, es el señalamiento del alto puesto del hombre en el cosmos. Es la dignidad del ser humano, que se coloca como aquel ente que se caracteriza por la razón, por ser racional o razonable, esto es, por la capacidad de una conducta racionalmente regida o, por lo menos, llevada de manera razonable. Es la razón la que coloca al hombre en ese alto nivel, pero también tiene la imaginación o fantasía, que le es muy propia. Como decía Nietzsche, el hombre se debería definir como el animal fantasioso o fantástico.¹⁵

Esa conciencia de tan alta dignidad se ha expresado en diversas metáforas. Una de ellas es la del hombre como microcosmos, o mundo menor, resumen o compendio del macrocosmos, de todo lo existente. El hombre participa de todos los reinos del ser, comparte con ellos por su condición de modelo o ícono, pero todo lo tiene subsumido y transcendido en su carácter racional.¹⁶

Esto significa que el ser humano conoce por experiencia propia, es decir, vivencialmente, todas

¹⁵J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991, p. 11. En esta obra se reflexiona lúcidamente sobre la renovación del humanismo (pp. 23 ss.).

¹⁶M. Beuchot, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Saltillo, Coah.: Universidad Autónoma de Coahuila, 2009, pp. 7-20.

las esferas del ente, y por lo mismo puede hacerse cargo de la naturaleza. Ella se le presenta como un libro, en el cual el hombre lee e interpreta, y en ella aprende por la experiencia. Curiosa situación, en la que el hombre es lector y a la vez parte del libro que lee; es intérprete y texto él mismo. Pero, además de esa metáfora del libro de la naturaleza, se ha usado la metáfora del viaje, la de la vida como un viaje. Un caminar por el mundo. Es decir, el hombre es un viajero, lo cual le presenta esa parte de él en la que está necesitado, pobre y menesteroso, indigente, con riesgo y a la intemperie, en la peligrosidad del camino, con la falibilidad del caminante. Un difícil camino, un viaje lleno de obstáculos, el cual se termina en la muerte, pero en cuyo trayecto se puede disfrutar del paisaje y de los compañeros vamos encontrando.

Esta situación la recoge la idea de que el hombre es el modelo o ícono del universo, el análogo del cosmos. Es el símbolo de la naturaleza. Por eso es, como dice Heidegger, el pastor del ser,¹⁷ es el resumen o síntesis de todas las cosas, y es donde el ser se vuelve consciente de sí mismo. En efecto, el hombre es la conciencia del ser, es el pensamiento del todo, del acontecimiento, extrañamente como pensamiento de sí mismo. Profundizando en él, el hombre abarca el cosmos, y se relaciona mejor con todo. Es por ello la parte en la que se manifiesta el todo, es el núcleo metonímico, el centro icónico,

¹⁷A. L. Kelkel, "Heidegger o la conversión 'filo-lógica' y poética", en R. Schérer - A. L. Kelkel, *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, Madrid: Edaf, 1981, p. 212.

en el que la naturaleza ha encontrado su botón de muestra, donde se contiene *in nuce*, como semilla de clonación. Debido a ello, encuentra una doble hermandad; hermandad con los demás hombres, en la sociedad, que también se representaba como un microcosmos expandido o múltiple, y tiene, además, hermandad con todas las cosas, puesto que participa de todas ellas.

Y, sobre todo, también es para remarcar la alta dignidad del ser humano, que reside en la razón. Pero igualmente implica la comunidad con todos los seres, a los cuales no debe subyugar ni destruir, sino cuidar de ellos y velar por ellos. Ser el encargado de todos ellos, para defenderlos y promoverlos.

En la construcción de un humanismo, uno llega a convencerse de que lo que más atrae de un sistema filosófico no son tanto los argumentos que ofrece, sino la imagen o paradigma de hombre que propone, a la que lleva. Si se ve que ese hombre allí representado es feliz, pleno de realización y satisfecho, es poderoso impulsor para que los seres humanos lo acepten. Pero también sucede que se llega a pervertir o desviar de la naturaleza humana, y se busca la felicidad en donde no la hay, el sentido en el sinsentido.

Ya ha habido, pues, concretamente en nuestra patria, una tradición de humanismo. De una manera muy apretada, podemos decir que trataba de conjuntar lo antiguo con lo nuevo, la ciencia y la filosofía con la técnica y, sobre todo, educar al hombre mediante una imagen filosófica del mismo que mostrara las virtudes que debía tener para ser

verdaderamente un ser humano. Virtudes teóricas y prácticas, y en las prácticas la templanza, la fortaleza y la justicia, acompañadas por la prudencia, que era intermedia o mixta. Ellas lo inclinaban a buscar el bien común, a integrar su felicidad personal en la felicidad común compartida, participada.

El nuevo humanismo, en cuanto humanismo, pondera y exalta la dignidad del hombre. Sin embargo, ya no lo endiosa como antes (Nicolás de Cusa lo veía como un “dios creado”),¹⁸ sino que lo pone en su lugar en el cosmos. En lugar de verlo como dominador de la naturaleza, lo ve como encargado de protegerla. Ya no es como el humanismo anterior, que, al poner al hombre como el que tenía el poder sobre la naturaleza, le daba patente de corso para que la despojara. Ahora tiene que hacerse responsable de cuidarla.

En un nuevo humanismo estudiamos con orgullo las obras del hombre, tanto teóricas como prácticas; pero tratando de resaltar los aspectos buenos que el hombre ha mostrado en su historia pasada, y con fe en las que desplegará en el futuro. Nos preocupamos por la libertad del hombre y el uso preclaro de la razón. Nos esforzamos por construir el concepto de hombre, de naturaleza humana. Ese concepto es el que, en definitiva, labora en cada humanismo, es lo que cada humanismo supone, es lo que cada humanismo se ha entregado a construir. Y la noción de hombre va de la mano de las virtudes que le adjudiquemos, con las cuales encauzará

¹⁸N. de Cusa, *La docta ignorancia*, II, c. 2; Madrid: Aguilar, 1966 (3a. ed.), p. 112.

la fuerza de sus pasiones, de sus emociones y de sus sentimientos, junto con las potencialidades de su imaginación y de su intelecto. Es el intelecto el que se encarga de orientar nuestras fuerzas emocionales, instintivas o impulsivas. De ahí surgen las cosas a las que el hombre tiene derecho, un derecho natural, ya que son necesidades que brotan de la misma naturaleza humana, de la esencia del hombre. La cual el humanismo tiene que considerar.

Es tan importante el estudio de la naturaleza humana, de la esencia del hombre, que de él dependerá la construcción del humanismo que deseamos. Ya se ha hablado, incluso, de un antihumanismo o inhumanismo, que nos viene de la técnica, por ejemplo, por Lyotard.¹⁹ Frente a ese movimiento, que deshumaniza al hombre pidiéndole sólo eficiencia, actitud acrítica y ahorro de energía, está el humanismo, que prefiere ver en el hombre libertad imprevisible, creatividad, disenso crítico, etc. Todo eso lo tenemos que recuperar, y en eso constituirá nuestra imagen del hombre. Incluso del hombre nuevo, pues la globalización en la que vivimos amenaza con deshumanizar al hombre, y tenemos que rehumanizarlo, construir de nuevo lo que se ha caído, reconstruir, reedificar. Ahora más que nunca la filosofía tiene una tarea reestructuradora.

Es donde creo que tiene cabida una hermenéutica analógica, la cual nos ayude a construir un humanismo analógico. Es decir, no con las pretensiones desmedidas del humanismo moderno, que

¹⁹S. Sim, *Lyotard y lo inhumano*, Barcelona: Gedisa, 2004, pp. 19 ss.

casi endiosó al hombre. Fue un humanismo unívoco. Pero tampoco con la destrucción descabellada que del humanismo se da en la posmodernidad (es un humanismo equívoco, es decir, un anti-humanismo, la muerte del humanismo, por la muerte del hombre, del sujeto). Más bien, se tiene que lograr un humanismo que saque la lección de las contradicciones de la modernidad, para que no vuelva a caer en ellas.

Después de las críticas al humanismo que le han dirigido Nietzsche, Heidegger, Foucault y otros, es decir, pasado ya el tiempo de su condena, ahora se ve cada vez más la necesidad de levantar un humanismo, pero nuevo. Diferente del anterior; mas, sin embargo, al fin y al cabo, humanismo.

En lugar de hacer que se destruyan la metafísica, el humanismo y la técnica, creo que hay que hacer que se ayuden mutuamente. La metafísica podrá aportar el fundamento, un fundamento modesto; no rígido, pues el que se ha criticado en la posmodernidad es el fundamento rígido que se pretendió antes. El humanismo podrá recoger de la metafísica elementos para la concepción del hombre (sobre todo de la ontología de la persona) y llevar a la técnica a trabajar verdaderamente a favor del ser humano.

Resuena aquí la empresa de Lévinas, un humanismo del otro hombre, con derechos humanos pensados en relación con el otro,²⁰ y una metafísica

²⁰E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Caparrós, 1998 (2a. ed.), pp. 63 ss.; “Los derechos del hombre y los derechos del otro”, en *Fuera del sujeto*, Madrid: Caparrós, 1997, pp. 131 ss.

que incorpore los ideales de la ética, pues sin ella no se dejará lugar para la vida.

Un humanismo que deje espacio a la técnica, pero que defienda de ella al hombre por la conciencia de los límites de una y otro. En esa medida podrá propiciar el crecimiento técnico, pero sin que éste sea destructivo, ni con las otras especies ni con la misma del hombre.

Ha habido el reconocimiento de otros humanismos, distintos del usual, del clásico, del renacentista. Incluso durante el tiempo del Renacimiento. Un ejemplo notable de ello fue Bartolomé de las Casas, quien, a más de ser un completo filósofo y teólogo, fue un consumado hermeneuta, pues supo interpretar la cultura indígena, con lo diferente que era, como un humanismo distinto del europeo, pero igualmente válido, con una semejanza notable en algunos puntos, es decir, la analogía le permitió ver humanismo en los indígenas.

En 1935-1936 Jacques Maritain elaboró un humanismo integral, en un curso en España, que resume su pensamiento político y que era un personalismo comunitario.²¹ Venía a ser una nueva interpretación del cristianismo y fue traducido a muchos idiomas. Sin embargo, los cristianos conservadores lo atacaron.

Tenemos que ir más allá. Sí, hacer un humanismo integral, que acoja todos los mejores aspectos del hombre. Pero, también, que sepa reconocer,

²¹J. Maritain, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1966, pp. 76-77.

por analogía, otros humanismos, que no vienen del europeo. Y tratando de hermanar a todos de manera analógica, ya que el ser humano es el análogo o ícono de todo el ser. Por lo tanto, con una vocación de universalidad. Así debe ser su humanismo, el nuevo.

CONCLUSIÓN

Hemos encontrado la tradición del humanismo. Éste ha tenido sus variantes en la historia. Pero posee como constante la preocupación por el ser humano. Sólo que recientemente ha sido cuestionado fuertemente. En seguimiento de Nietzsche y de Heidegger, por ejemplo, por Foucault. Se piensa que esa concepción tan alta del ser humano condujo a los holocaustos de las guerras. Por eso ellas mismas han motivado a buscar otra modalidad, en la que el hombre no se conciba como el dueño y explotador de la naturaleza, sino que la proteja y la haga prosperar, en todos los sentidos. Tal será el nuevo humanismo, que desmitifique al hombre y que lo haga convivir con todos los seres de la tierra, basado en la analogía que guarda con ellos.

Por eso será un humanismo analógico, es decir, basado en la analogía y la iconicidad que tocan al ser humano como compendio del mundo, como análogo o ícono del universo, hermanado con todos los reinos de la naturaleza, con todos los ámbitos del ser.

CAPÍTULO 5: RENUEVOS DE UTOPIÁS

INTRODUCCIÓN

Nunca está de está de más renovar nuestro pensamiento utópico. Necesitamos esos ideales para apoyar nuestra esperanza. En un mundo mejor que éste, sobre todo para los otros que habrán de venir en las futuras generaciones. Aquí recordaré dos de ellas, la de Tomás Moro, cristiana, y la de Kojin Karatani, marxista. Ambas tienen la característica de buscar un comunismo. Nos recuerdan que ése es un ideal antiguo y nuevo.

Haré mi meditación en torno al utopismo, valiéndome de las dos utopías mencionadas. Porque es necesario reflexionar sobre esa idea, la cual nos mantiene vivos, nos lanza hacia adelante. Porque la causa final es la que mueve a las demás. Esto se ha dado a lo largo de la existencia del hombre.¹

El pensamiento utópico ha dado material a la filosofía mexicana. Lo vemos en un pensador nuestro que ha estudiado el tema, Horacio Cerutti.² Nos lleva a considerar que siempre hay un optimismo hacia el futuro. A veces se la califica como utopía

¹J. Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris: Gallimard, 1967, pp. 201 ss.

²H. Cerutti Guldberg, *Ensayos de utopía (I y II)*, Toluca: UAEM, 1989, pp. 87 ss.

sustentable, es decir, realizable, que es lo que se desea para ella.

TOMÁS MORO

El ideal del comunismo es antiguo. Se encuentra ya en Platón, plasmado en su diálogo *La república*. Lo vivieron los primeros cristianos, según lo relatan *Los hechos de los apóstoles*. Pero también se dio este ideal en la modernidad, como lo es el Renacimiento. La más célebre es la que da nombre al género, que es la *Utopía*, de Tomás Moro. Fue muy encumbrado en el reinado de Enrique VIII, pero cayó en desgracia, por oponerse al divorcio de este rey y a su separación del papado, para ser líder religioso; eso llevó a Tomás al martirio, por lo que la Iglesia Católica lo venera como santo; por lo demás, Moro fue un gran humanista, apreciado por Erasmo, Vives y otros de su tiempo.³

Se dice que Moro emprendió ese libro, *Utopía*, tras el estudio de *La ciudad de Dios*, de San Agustín. También conocía, por supuesto, como buen humanista que era, la *República* de Platón. Asimismo, corría el rumor de que Moro había escrito esa utopía por estar inconforme con la situación real de Inglaterra. Los terratenientes, en lugar de cultivar la tierra con diversos productos, como cereales, preferían sembrar pastos, ya que eso servía para alimentar a las ovejas, que les daban más ganancias. Con eso quitaban trabajo a los campesinos, los cuales se

³E. E. Reynolds, *Santo Tomás Moro*, Madrid: Rialp, 1959, pp. 27 ss.

veían obligados a emigrar a las ciudades y dedicarse a la mendicidad o al robo.

La obra se intitula *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, publicada en 1516.⁴ “Utopía” significaba “Ningún Lugar”, y era el nombre de una isla descubierta en uno de los viajes de Américo Vespucio. Era, pues, una fantasía, y encarnaba un ideal social, el de Moro.

La isla tenía un régimen democrático, bien trabado con magistrados vigilantes, llamados *sifograntos*, que velaban por el orden social y evitaban la tiranía. Tenían asambleas, y había adecuada representación de los ciudadanos, en el Senado de los *traníboros* o funcionarios principales. Tenían príncipes y sacerdotes, pero eran elegidos por su sabiduría y su prudencia. Es decir, se veía el ideal platónico de que los gobernantes fueran filósofos. A diferencia de Platón, para ellos la base de la sociedad era la familia. La ciudad constaba de grupos de familias (pp. 119 ss.).

No había propiedad privada, por lo que esa república se ha considerado un comunismo. No se apreciaba el oro ni la plata, que servían para los instrumentos más viles. Es decir, no había dinero, sino que a todos se repartía lo que les era necesario para vivir bien. Coexistían en igualdad, sin ser ricos ni pobres. Inclusive, se vestían todos de modo parecido. Era impensable que alguien pidiera lo que no necesitaba, por eso gratuitamente se repartía lo que había, en estricta proporción o justicia. Por eso no hacía falta el dinero (p. 129).

⁴T. Moro, *Utopía*, Madrid: Rialp, 1989, pp. 53 ss. Se citará en el texto, entre paréntesis.

Todos los habitantes cultivaban la tierra, y cada dos años cambiaban de trabajo campesino. Por eso nadie estaba desocupado. Además de ser agricultores, todos tenían algún otro oficio. Su trabajo duraba sólo seis horas, bajo la supervisión de los sifograntos. El tiempo que les quedaba lo ocupaban en la lectura y el esparcimiento, y estudiaban principalmente filosofía y ciencias naturales (pp. 120 ss.).

Se permitían los viajes, pero de manera regulada. Se podía ir a otras tierras, para ver que el régimen utópico era el mejor, y valorar la felicidad que en su país tenían. También iban a comerciar, pagando con el oro, que ellos despreciaban y tenían en abundancia, pues no lo codiciaban. De hecho, no existía la ambición ni la soberbia, que van juntas, y destruyen al hombre. Para evitar esos vicios, se educaba en las virtudes, de modo que desde jóvenes tuvieran esas actitudes convenientes. Así, se les enseñaban buenos principios morales, y se permitía un hedonismo moderado, conforme a la naturaleza; es decir, placeres carnales adecuados, y, sobre todo, intelectuales o espirituales (pp. 134 ss.).⁵

Se esforzaban por evitar las guerras, pero la beligerancia era permitida cuando era defensiva. Incluso participaban las mujeres, aunque principalmente los hombres y, además, preferían pagar a mercenarios. Sin embargo, se trataba de llegar al acuerdo pacífico, y, en todo caso, llevar una conflagración moderada, dirigida a los gobernantes y mi-

⁵D. Sargent, *Tomás Moro*, México: Jus, 1968 (2a. ed.), pp. 63 ss.

litares, no al pueblo. Nunca se permitía la venganza ni las masacres (p. 172 ss.). Se prefería hacer prisioneros que matar, y éstos eran puestos como siervos o esclavos (p. 182).

Es decir, había esclavitud y servidumbre (p. 160 ss.). Esto llama la atención en una utopía así; no obstante, los esclavos eran bien tratados; y la servidumbre no era hereditaria, sino resultado de algún castigo. Por lo demás, se propiciaba la igualdad, por lo cual nadie debía doblar la rodilla ante nadie. Se cuidaba a los enfermos, y a los incurables se los acompañaba; pero, curiosamente, se permitía el suicidio en algunos casos y, cuando se cometían sin que lo autorizaran los sacerdotes o los magistrados, no se los sepultaba, sino que se los arrojaba a algún pantano (p. 162). En cuanto al matrimonio, era monógamo y vitalicio; se prohibían las relaciones prematrimoniales y el adulterio (p. 165). Sin embargo, se concedía el divorcio. Y los sacerdotes tenían permitido el matrimonio.

Por lo demás, tenían pocas leyes, y muy simples. Rechazaban los códigos abultados y los no menos abultados comentarios que se les hacían. Se prefería la interpretación más sencilla y directa (p. 168). En lugar de muchas leyes, se promovían las virtudes cívicas. No les gustaba hacer tratados con los países vecinos, pues los pactos suelen romperse. Más bien, se alude a la buena voluntad de mantener la paz. Ya se sabe que los utopienses no tenían la guerra como algo que diera honores.

Todos tenían religión, pero se toleraba el modo en que se ejerciera (pp. 183 ss.). En efecto, todos creían en Dios, pero cada quien le daba culto a su manera. Inclusive, podían hacer prosélitos, pero siempre con suavidad y persuasión razonadora. La teología constaba de algunos principios racionales, sintetizados en la creencia en un Dios creador y providente, en la inmortalidad del alma y en los premios y castigos en la otra vida. Lo único que no se toleraba era predicar en contra de la providencia divina y de la inmortalidad del alma humana. Por eso algunos han visto a Moro como antecedente del deísmo y del naturalismo religioso. Pero otros, con mayor tino, lo han visto como presentando al hombre como naturalmente cristiano y dispuesto para recibir el Evangelio.

Así lo ha hecho Anthony Kenny, notable filósofo analítico, que ha dedicado un acucioso libro a nuestro pensador utopista; en él ha hecho una interpretación filosófica de su propuesta utópica.⁶ Dice que el Moro que narra esa utopía no se parece al de carne y hueso. La utopía fue hecha para combatir la soberbia, el mayor de los males en la sociedad. Esa lucha llega a la economía, suprimiendo el mercado y el dinero. La circulación se hacía de manera comunitaria.

Según Kenny, la *Utopía* ha parecido a los socialistas un antecedente glorioso del comunismo. Para católicos escandalizados es un escrito de broma o una indiscreción juvenil de nuestro humanis-

⁶A. Kenny, *Tomás Moro*, México: FCE, 1987, pp. 34-57.

ta. Pero ambas impresiones son equivocadas. No es una glorificación de la economía comunista, ya que el propio Moro no lo realizó en su persona. Pero tampoco es un texto irónico o burlesco. Lo escribió con el mayor cuidado. Y abordó en él una cuestión que veía como de la mayor importancia: la de si el humanista debe participar en el servicio público.

“Indudablemente, *Utopía* tiene un significado serio; pero, ¿de qué modo hemos de tomarla en forma seria? No se pretende que sea, como *La república* de Platón, una constitución modelo para un Estado real, tal como la que fue elaborada por los padres fundadores de los estados Unidos. Tampoco significa que sea una descripción de una sociedad ideal, aunque, por desgracia, inalcanzable. La palabra ‘utópico’ nos da la noción de un idealismo impracticable. Pero, cuando Moro acuñó la palabra, no tenía nada que indicara que la constitución a la que se refería fuera ideal. Si para nosotros ‘utópico’ significa ‘deseable’, es porque muchos lectores de la obra de Moro han encontrado atractivas y alentadoras las condiciones que describe. El tratado, de hecho, indaga la mejor forma de república; pero la constitución utópica no se presenta como la simple respuesta al interrogante”.⁷

Tal es la interpretación filosófica de Kenny acerca de esta obra, que ha suscitado opiniones tan contradictorias.

⁷*Ibid.*, pp. 131-132.

Algunos han dicho que la utopía de Moro tuvo como origen el descubrimiento de ese nuevo mundo descrito por Américo Vespucio. Eso es curioso, porque incluso llegó a tener intentos de realización en América. Uno de ellos fue el de Bartolomé de las Casas, en Cumaná (1521), pero que fracasó. El otro, más conocido y más duradero, fue el de Don Vasco de Quiroga, ya que se dice que sus hospitales-pueblo quisieron ser una aplicación de la obra de Moro. De hecho, Silvio Zavala reporta un ejemplar anotado de la mano de ese obispo de Michoacán. Igualmente, se dieron como empresa utópica, realizada por un tiempo, las reducciones del Paraguay.⁸

La utopía de Moro tiene semejanzas con la utopía marxista, pues anula el mercado, el dinero, y la circulación de los productos, o su consumo, es gratuita, regulada por los encargados de velar por la igualdad entre las familias; todo en la proporción de sus necesidades, y en esa igualdad proporcional consiste la justicia. Por eso es conveniente asomarnos un poco a esa otra utopía.

KARATANI

En efecto, otra de las utopías ha sido la marxista. Se esfuerza por hacer que brille la igualdad entre los seres humanos. Es un proyecto noble, indudablemente. Parecía acabado, con la caída del socialismo real, pero sigue habiendo intentos de hacerlo resurgir.

⁸B. Fernández Herrero, *La utopía de América. Teoría, leyes, experimentos*, Barcelona: Ánthropos, 1992, pp. 249 ss.

Uno de ellos lo vemos en el libro de Kojin Karatani, *Transcrítica de Kant y Marx*, que recibimos en la traducción de dos de nuestros colegas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Andrea Torres Gaxiola y Carlos Oliva Mendoza.⁹ El autor es un marxista japonés, que desea leer a Marx a través de Kant y a Kant a través de Marx. Es, pues, una lectura transversal y crítica. Por eso la llama transcrítica.

Este autor, que ha alcanzado renombre, no sólo en el Oriente, sino también en el Occidente, posee la característica de estar convencido de que hay elementos de actualidad en el marxismo, pero que tienen que adaptarse a nuestro tiempo. Es donde reside lo más interesante de su obra, en la propuesta que ofrece.

Comienza con Kant y señala que él no era idealista ingenuo. No se fue al lado del sujeto abandonando el del objeto, sino que se colocó en un terreno medio, el de lo trascendental, que está más allá del racionalismo y del empirismo. Es decir, más allá del subjetivismo y del objetivismo. Se plantó en el juicio sintético *a priori*. En su tiempo decían que las matemáticas eran analíticas, y Kant dijo que eran sintéticas, pero *a priori*, es decir, trascendentales. Hizo una paralaje entre las dos corrientes. Y lo aplicó al lenguaje, el cual requería de la apercepción trascendental (p. 81).

Según Karatani, el problema real de Kant era el otro. Por eso pensó en las condiciones del cono-

⁹K. Karatani, *Transcrítica de Kant y Marx*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2020. Se citará en el texto, entre paréntesis.

cimiento y de la comunicación, del diálogo. Así, la transcrítica se da en el sujeto, pero en el sujeto real, vivo, que está entre los demás. Por eso es una mediación entre el sujeto empírico y el trascendental. Es otra paralaje. Es ponerse en medio de ambos, ni uno ni otro, sino algo distinto.

Kant encuentra la universalidad en lo singular. La persona se hace universal mediante el imperativo categórico: se comporta de modo que *todos* tengan que imitarlo (p. 117). También allí sintetizó el determinismo de la naturaleza y la libertad del hombre; lo hizo como Spinoza: en la aceptación de lo necesario. Necesidad y libertad se cruzan en una paralaje, y allí ocurre la transcrítica.

Marx fue crítico, al igual que Kant, pero de manera distinta. Dio un cierto “giro marxiano” hacia el sujeto. Pero también trascendental, porque se colocó en la paralaje del racionalismo y el empirismo de su tiempo, que eran el idealismo (Hegel) y el positivismo (Stuart Mill). En definitiva, la paralaje que hizo a Marx comprender al capitalismo fue su crisis: es su enfermedad, pero también es su remedio. Se enferma por hacer dinero, y se cura haciendo más dinero (pp. 172 ss.).

Marx se colocó entre Proudhon y Bakunin, y de sus dos anarquismos obtuvo la paralaje; hizo transcrítica, la crítica transversal, negando el Estado y el sujeto, proponiendo un centro que no es centro, que es función y no substancia, sino una apercepción trascendental kantiana (p. 200). Hizo una síntesis *a priori*, como Kant.

También en su teoría del valor, Marx hace una transcritica, una paralaje, una apercepción trascendental kantiana. La forma del valor es un juicio sintético, se basa en los hechos. Tiene como aspectos el uso y el cambio. Pero Marx los sintetiza transversalmente. Une los dos, se dan juntos, pero proyectados hacia el futuro. Es un juicio reflexivo. Es sintético, pero *ante factum*, no *post factum*. Hace una síntesis. Pero, insiste Karatani, no según la dialéctica hegeliana, sino más como la de Kierkegaard, es decir, con un salto mortal (p. 207). No es, como se dice comúnmente, la materialización de la dialéctica hegeliana, sino algo diferente. Por eso alude al interés.

En efecto, el interés es el del avaro, y la avaricia es el origen del capitalismo. La pulsión del dinero se da en el ahorro para comprar, como decía Max Weber, al hablar de esos orígenes.¹⁰ Es una especie de religión secular. Por eso Marx criticó la religión, y por eso llamó metafísica a la justificación de la misma. Y relacionó la crisis con el crédito, que es una ilusión trascendental (el dinero). Hay que vender, no fiar. El crédito se forma en una intersección social, por eso produce crisis (crediticias).

Marx se opone al Estado-nación, que es mercantilista. Interviene en los precios. El capitalismo mundial se da entre los Estados. Ahora el Estado es representativo. Por eso se ha logrado contener la contaminación, más por la sociedad civil (ecologistas) que por el Estado. Así, Marx pensó que las

¹⁰M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península, 1969, pp. 69 ss.

asociaciones derrumbarían al Estado-nación capitalista. Pensó en cooperativas de producción, pero fueron vencidas por la industria pesada. Pero podría vencer al capitalismo con la crisis, no con la revolución (p. 307). Al igual que Kant, preveía una acción ética. Más que en la producción, se centró en la circulación, en el consumo. Por eso pensó en que los productores fueran consumidores, que pudieran comprar.

Según Karatani, esto lo podrán hacer en cooperativas de consumo. Y vuelve a insistir en que Marx tiene una dialéctica diferente de la hegeliana. En lugar de la dialéctica del amo y el esclavo, que se centra en la producción, Marx tiene otra dialéctica, la del vendedor y el comprador, basada en el miedo que aquél tiene de que su mercancía no se venda. Por eso han triunfado las protestas de los ecologistas, las feministas y las minorías. Centrarse en la producción es masculino; hacerlo en la compra es femenino; por eso hay que ir más allá, y hacer una síntesis de los dos, e ir a una asociación multinacional de trabajadores/consumidores (p. 315). Sería un giro copernicano: colocar al trabajador como consumidor.

Karatani pide, pues, posicionarse en el lado del trabajador como consumidor. Es que allí no pueden controlar ni el capital ni el Estado. Hay que hacer una especie de boicot generalizado, y no comprar productos que son fundamentales para el capitalismo. Un nuevo movimiento asociacionista transnacional. Una cooperativa de producción y consumo es la única forma, según nuestro autor, de

parar la auto-reproducción del capitalismo (p. 317). Atacar al dinero.

El dinero es el que regula todo, es la apercepción trascendental X, de Kant. Por eso no basta neutralizar el dinero, hay que superarlo. Es una nueva dialéctica: el dinero debe existir, pero no debe existir, por eso hay que crear un dinero que no sea dinero; es decir, tener una moneda que no se convierta en capital. Karatani propone crear esa moneda, y apoya un proyecto de Michael Linton, de 1982, según el cual los trabajadores operen por cuentas (pp. 318 ss.). Se expediría una moneda, llamada LETS, cada vez que los participantes reciban bienes y servicios de otros participantes. Esto daría, además, pluralidad, no sólo económica, sino cultural: reconocería las diferencias de los otros. Habría una central para regular, pero sólo funcional, no substancial, una apercepción trascendental X, kantiana, porque algunos deben organizar.

Tal es la propuesta de Karatani, que parece utópica y no utópica, para aplicarle esa misma dialéctica de la paralaje, que él emplea. Me parece interesante, porque es una dialéctica transversal, que se coloca en medio; que no hace síntesis destructora de los opuestos, sino que los pone a cooperar. Y me gusta porque es abierta, porque vive de la tensión. Es la dialéctica que yo encuentro en la analogía.¹¹ Por eso me ha servido mucho este libro, y me ha motivado para seguir investigando esta dialéctica otra, precisamente porque es una que privilegia la

¹¹M. Beuchot, *Dialéctica de la analogía*, México: Paidós, 2016, pp. 123 ss.

otredad, la diferencia de los opuestos, a los que no obliga a claudicar ni los elimina en una síntesis, la cual, según Theodor Adorno, sería volver a la identidad y perder la diferencia.

UTOPIA Y ANALOGÍA

Se han encontrado muchas semejanzas entre las dos utopías que hemos analizado, la de Moro y la de Marx; incluso las ha comparado un estudioso mexicano del tema: Eugenio Trueba Olivares.¹² En ambas se encuentra algo que tienen en común: la supresión del capital. Moro lo hace suprimiendo el dinero; Karatani, cambiando el modo de éste, para que no engendre capital, sino que circule los productos de manera colectiva, mediante asociaciones de cooperativas.

Es que en el fondo de las utopías se encuentra la búsqueda de la justicia. Pero la justicia es igualdad proporcional, la cual es analogía puesta en práctica (uno de los significados de *analogía* es proporción). Por eso las utopías son una búsqueda de la analogía o proporcionalidad en la sociedad. Son una hermenéutica analógica transformadora de la realidad.

La utopía es, entonces, algo muy analógico. Lo es por ser interpretativa y, además, transformadora. Así como el Marx joven decía en la tesis XI sobre Feuerbach que los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo y lo que se necesita es cam-

¹²E. Trueba Olivares, *Marx, Platón, San Agustín, Tomás Moro. Ensayo sobre utopías*, Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 1983, pp. 143 ss.

biarlo,¹³ la hermenéutica puede hacer una interpretación que opere una transubstanciación. Dentro de la proporción o analogía, la utopía describe lo que el hombre querría para sí, el ideal al que aspira, lo que cree que le resulta proporcional, proporcionado a su propia naturaleza o esencia.

Asimismo, hay analogicidad en la utopía porque ella es un modelo de la realidad, o de la sociedad, o del hombre mismo, un paradigma en el que se reconoce como proporcionado a él, y lo ansía. Tiene, por eso, la fuerza del ícono, del signo icónico, a saber, que en un fragmento nos manifiesta el todo. Esto porque en cada utopía el hombre proyecta su esencia, la totalidad de su naturaleza.

La utopía es, también, un símbolo, una metáfora que el hombre se hace de sí mismo.¹⁴ Porque cumple con la etimología de “símbolo”, que es unir, congrega. Y ella tiene la capacidad simbólica de juntar en torno suyo a los que aspiran a esa realidad nueva, diferente. Es símbolo en el sentido de signo más rico, según la escuela europea de semiótica, sobre todo con Paul Ricoeur.¹⁵

Al ser la utopía un símbolo, es una metáfora; y, al ser una metáfora, es un poema. Nos hace vibrar de emoción. Pero lo hace sobre todo por la parte que tiene no de ideal, sino de realizable. Ha de ser cumplible, sustentable. Alude a nuestro lado idealista, pero también a nuestro lado realista, exige

¹³K. Marx, “Thèses sur Feuerbach”, XI, en *Œuvres choisies*, ed. N. Guterman – H. Lefèbvre, Paris: Gallimard, 1963, t. I, p. 164.

¹⁴J. Servier, *La utopía*, México: FCE, 1979, pp. 102 ss.

¹⁵P. Ricoeur, *Ideología y utopía*, México: Gedisa, 1991, pp. 63 ss.

realización. Por eso uno de nuestros filósofos políticos, Enrique Dussel, ha señalado caminos por los que su propuesta social, que a muchos parecerá utópica, pueda ser realizable de manera científica.¹⁶

Es una construcción de la fantasía creativa, del imaginario social. Aunque parezca edificar en la arena, es algo que nos acompaña, que nos constituye. Una hermenéutica analógica, en cuanto evita la rigidez de lo unívoco y el sonambulismo de lo equívoco, nos hace construir utopías, pero realizables.¹⁷ Alude a la parte metafórica del ser humano, que lo sube hasta el cielo, pero también a su parte metonímica, que lo ata a la tierra. Combina el socialismo utópico con el socialismo científico. Hacer la utopía cumplible es honrarla.

Ciertamente el pensamiento utópico es crítico. Nace de la crítica de lo dado, de la inconformidad con él. Allí radica nuestra libertad, al poder disentir. Pero es pasar del ser al deber ser, y esto ha sido señalado mal como falacia naturalista. Sin embargo, ya ha dejado de ser falacia, y ahora se considera que, más bien, es falaz no estudiar el ser del hombre antes de asignarle su deber ser, sus leyes.¹⁸ Con una hermenéutica analógica deshacemos la tal falacia, la acusación de dar un paso en falso lógicamente.

¹⁶E. Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta, 1998 (2a. ed.), pp. 553 ss.

¹⁷M. Beuchot, *Filosofía política*, México: Ed. Torres, 2006, pp. 143 ss.

¹⁸J. Saldaña Serrano, *Derecho natural. Tradición, falacia naturalista y derechos humanos*, México: UNAM, 2012, pp. 106 ss.

Son sociales las utopías, pero también son éticas. Son la inserción de la moral en la política y el derecho. Inclusive son antropológicas, nos dan concepciones del hombre. Y, como la antropología filosófica se basa en una ontología de la persona, las utopías tienen un componente metafísico. Abarcan todos los sectores de la filosofía. Parecen algo que el filósofo tiene como propio, algo que debe hacer, según su función en la sociedad.

Repito que la utopía es algo analógico, algo de hermenéutica analógica.¹⁹ Porque la utopía surge de la desproporción, es decir, de sentir que lo que existe no está bien proporcionado al hombre, por ser demasiado perverso, o sin sentido. Sin embargo, hay utopías malas, falsas o incumplibles y lo son porque están desproporcionadas para el hombre, porque le resultan inalcanzables. Por eso la utopía buena es la que resulta proporcionada al ser humano, proporcional a él, para que pueda hablarla y construirla, decirla y mostrarla. Mas, para eso se necesita conocer la naturaleza humana, con el fin de saber qué es lo que le está bien proporcionado. Y, como ya he dicho, la proporción es la analogía; por eso pienso que la analogía es propia de la utopía, que una buena utopía surge de la aplicación de una hermenéutica analógica. En primer lugar, al ser humano y, después, a lo que se quiere edificar para él, a ver si le resulta conveniente.

¹⁹M. Beuchot, “En viaje hacia Utopía”, en *Utopía y praxis latinoamericana* (Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela), año 22, n. 76, ene.-mar., 2017, pp. 33-40.

CONCLUSIÓN

Hemos examinado dos utopías. No es un ejercicio de curiosidad. Tienen su aportación, conservan su actualidad. Lo más importante es captar algo de nuestra esencia, que se vale de la imaginación que supera lo dado. Y es que, a pesar de los riesgos de imaginar utopías incumplibles o, incluso, malas, necesitamos de la utopía para ser humanos. Es nuestro principio-esperanza, que decía Ernst Bloch.²⁰ Es lo que nos hace avanzar, lo que nos da una dirección, un sentido; pero también requiere una referencia, aferrarse a la realidad. Una utopía requiere ambas dimensiones: sentido y referencia. Lo primero para elevarnos, y lo segundo para aterrizarlos.

²⁰E. Bloch, *El principio esperanza*, Madrid: Aguilar, 1977, t. I, pp. 187 ss.

CAPÍTULO 6: AFECTO Y SÍMBOLO EN LA FAMILIA

INTRODUCCIÓN

En esta parte pretendo abordar filosóficamente el tema de la familia y la afectividad, o de la afectividad en la familia. Soy consciente de la dificultad de tratar en filosofía el amor, ya que éste es muy difícil de conceptualizar. Pero se puede uno aproximar a él desde el lado fenomenológico y hermenéutico, para llegar al ontológico o de la antropología filosófica, la cual tiene como base una ontología de la persona y la desarrolla en varias direcciones.

En efecto, de ahí surgirán, como otras tantas vertientes, la consideración ética, social y hasta política. Pues todas ellas tienen su origen y fundamento en la vivencia concreta. Por eso, aquí empezaré por aportar unos breves lineamientos de filosofía del hombre, para pasar después a ciertas aplicaciones. El afecto amoroso es el que rige en la familia, y es el que nos ayudará a tener una comprensión más profunda del ser humano.

EL ASPECTO AFECTIVO

Lo principal que hay que señalar aquí es que el afecto en la familia se expresa a través de símbolos. Pueden ser muy corporales, como las caricias, los abra-

zos, los saludos... O pueden ser más espirituales, como la actitud de oblatividad o donación, de cuidado, de respeto... Inclusive en forma de caridad, que es el amor cristiano.

Para ello hay que mostrar la necesidad de una antropología filosófica o filosofía del hombre, la cual se plasma en la vida familiar. Es una antropología analógica, porque da a cada quien la proporción que le toca en el seno de la familia. La analogía es proporción, que es otro nombre del amor y de la justicia, y eso es lo que se necesita para la convivencia. Por eso Aristóteles aplicó la analogía o proporción tanto al amor de amistad como a la justicia. En especial, dividió la amistad, de modo parecido al bien, en 1) amistad útil, que utiliza a los demás como medio, 2) amistad deleitable, que proporciona disfrute, y 3) amistad honesta, que procura la virtud en los que se aman.¹ Es el resultado del buen trato con las personas. No tenemos otra fuente de conocimiento más que nuestra percepción empírica y la síntesis que hacemos de ella a través de nuestra razón.

Por otra parte, Santo Tomás distingue el amor de concupiscencia y el amor de benevolencia.² El primero se da en la línea de la utilización y del placer; inclusive, es un amor posesivo, que lastima a las personas. Se puede dar entre parejas, pero también de padres a hijos. Y eso incapacita a los hijos para crecer, pues se sienten aprisionados y ahogados en

¹Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. IX, c. 1, 1163b33 ss.

²Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, c., donde dice que algo se ama en tanto que es un bien. Por eso querer el bien para la persona amada es el amor de benevolencia.

el ámbito familiar, aunque para madurar tienen que ir saliendo de él. En cambio, el segundo tipo de amor, el de benevolencia, consiste en querer el bien de la otra persona, y eso es quererla bien.

Por eso podemos decir que lo más propio y definitorio del amor es la oblatividad, esto es, la capacidad de ofrecerse, de darse a los demás, de donación al otro. Es afecto generoso.

Efectivamente, cuando tratamos de hablar filosóficamente del amor, se nos presenta el pensamiento de su dificultad, debido a que es algo muy experimental y poco analizable conceptualmente. El amor no se deja definir plenamente, porque vive en nuestra experiencia sentimental. Por otra parte, adopta múltiples formas, incluso deformaciones, lo cual hace difícil también dar de él una clasificación que parezca aceptable. Hay amor de amigos, de enamorados, de esposos, de padres a hijos, etc. Sin embargo, nos basta con el que se da en las familias, que es de los esposos, de éstos, como padres, hacia los hijos, de los hijos a los padres, y entre hermanos. La paternidad y la filiación son aquí el paradigma.³ Pero también la fraternidad.

Igualmente, el concepto de la familia es inestable. Cambia con el tiempo. Con todo, a pesar de que notamos en la actualidad cierta separación o desmembramiento, la familia sigue siendo esa agrupación de los esposos, que a la vez son padres de hijos, y de los hijos que entre ellos son hermanos.

³E. Lévinas, *Ética e infinito*, Madrid: Visor, 1991, pp. 61-67.

El amor es, pues, algo sumamente analógico, hecho de semejanzas y diferencias. Está basado en la identidad y la alteridad u otredad. La semejanza es la que permite y propicia el acercamiento, y la diferencia es la que permite y propicia el distanciamiento. Pero la analogía realiza el acercamiento de lo diferente, por ejemplo, en los sexos. Por eso el conocimiento amoroso es un conocimiento por conaturalidad, hace profundizar en el objeto amado, mueve y fomenta el conocimiento que después se desarrolla como conocimiento intuitivo, cordial. En las parejas y en las familias llega a darse este conocimiento basado en la empatía, por la que hasta parece que se adivinan lo que piensan y lo que sienten. Tan importante es en las familias el aspecto afectivo, sentimental.

Y, en el fondo, ese conocimiento amoroso está fundado en la analogía y permitido por ella. El otro es un análogo nuestro. Si, como decía Empédocles, lo semejante ama lo semejante, también amamos las diferencias en el ser amado, y ambas cosas, la semejanza y la diferencia —precisamente predominando la diferencia— se reúnen en la analogía y hacen, por ella, la fundación del amor. En ese sentido el amor, como muchos otros actos importantes del hombre, es un acto de analogía, un acontecimiento analógico, basado en la proporción: el amor iguala a los que son diferentes.

ALGUNOS TRAZOS DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

El aspecto afectivo del hombre se enmarca en una visión global y plena de él, es decir, en una antropología filosófica.⁴ Y, dentro de ese amor en general, se ubica el de la familia, ya que es el núcleo principal en el que el amor se da. Es donde se aprende éste, porque es muy básico el amor entre padres e hijos y entre hermanos. Por eso necesitamos una concepción del ser humano que no se centre demasiado en la vida intelectual, sino que también abarque el aspecto afectivo, sensitivo, sentimental. Muchas veces los filósofos le han dado poca atención en la antropología filosófica.

Hay que concebir al ser humano como abierto, analógico, esto es, como alguien que lucha entre la univocidad de lo biológico y la equivocidad de lo cultural, logrando paulatina y progresivamente en lo simbólico un equilibrio proporcional, que es el de la analogía. El hombre es un núcleo de intencionalidades, ya que tiene una intencionalidad cognoscitiva y otra volitiva, a la que hay que añadir la emocional o afectiva.

Frente a los antropólogos univocistas, como los de la filosofía analítica, que privilegian demasiado el aspecto biológico (atendiendo a las bases físico-químicas del hombre, así como a sus ancestros primates), y sin caer en los excesos de los antro-

⁴M. Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, México: Universidad Anáhuac Sur, 2015 (2a. ed.) y *Metáforas de nuestra vida. Antropología e interpretación*, Huelva (España): Hergué - Ceasga, 2011.

pólogos equivocistas, como los posmodernos, que privilegian demasiado el lado cultural del hombre, como si no tuviera naturaleza, se pretende aquí una dialéctica analógica, que haga que esos dos aspectos que se juntan en el hombre trabajen el uno en provecho del otro.⁵

Es decir, hay una intencionalidad cognoscitiva y otra volitiva, que confluyen para posibilitar la libertad; pero también se da una afectiva, que es la que tiene que abrirse paso hacia las otras personas, especialmente en la familia. Y más vale que todas estas intencionalidades trabajen unidas y en armonía, para tener individuos estables.

Por otra parte, la intencionalidad es la que da el significado a nuestras acciones y, por lo mismo, a nuestro ser, el cual está detrás de ellas, ya que primero es el ser y luego el actuar. Hay, por eso, una intencionalidad ontológica, un *conatus essendi* (como lo llamó Spinoza), que trata de abrirse paso: es el sentido de la vida, de la existencia. Y para esto se necesita la hermenéutica, ya que el sentido surge ante la interpretación, la cual es enseñada por esa disciplina filosófica.

El ser humano tiene su lado afectivo, con sus propias necesidades. Requiere ser aceptado y amado, lo cual empieza en la propia familia, y es donde se aprende a encauzar esos sentimientos tan básicos. Es como una escuela de la afectividad, así como otras lo son de la intelectualidad.

⁵El mismo, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, ed. cit., pp. 27 ss.

La familia es una comunidad humana. En primer lugar, nos da el sentido de la pertenencia, la cual es imprescindible para la propia identidad. Nos identificamos con la familia a la que pertenecemos. Después lo haremos con la patria, la iglesia, etc., con otras comunidades que vienen posteriormente. Todas ellas nos ayudan a avanzar en el camino psicológico de la vida.

Dentro de esas comunidades nos encontramos con otras personas: amigos, conocidos, compañeros, correligionarios. Pero tanto en unas como en otras partimos de lo que hemos aprendido en la comunidad familiar, y lo proyectamos en esas otras. Somos seres relacionales, y en ese cúmulo de relaciones es donde nos volvemos sujetos, individuos en comunión, personas con otras personas.⁶

Así, pues, el ser humano necesita el afecto de una comunidad, primordialmente familiar. Por eso la familia es la que nos prepara en orden a afrontar lo que la vida nos entrega, a veces alegrías, a veces tristezas. Esto es lo que constituye la naturaleza o esencia del hombre, la cual es recuperada por la antropología filosófica. Veamos ahora cómo puede servirnos ella para la parte afectiva, la cual se expresa a través de símbolos. Por eso es altamente hermenéutica y analógica, dado que el símbolo sólo se puede interpretar por analogía.

⁶*Ibid.* pp. 97 ss.

EL AFECTO HUMANO

Vemos, pues, en la antropología filosófica, el lado afectivo de la persona. Tiene amores diferentes, pero hay algo que los unifica. Siempre se encuentra una constante común: el salir de uno mismo para ir hacia el otro. Es donde se pone en juego la intencionalidad más perfecta y completa del hombre, y más lo es mientras más lo haga polarizarse hacia la otra persona. El amor, pues, involucra una salida, un paso, mueve más allá de uno mismo. Así, el amor tiene las propiedades del símbolo: de hacer pasar, de mover, de empujar hacia el vivir pleno, que es vivir fuera de sí, a buscar y disfrutar de la vida. Por eso su lenguaje más propio del amor es el simbólico. Es decir, es un lenguaje que no muestra nada de inmediato; pero, cuando se tiene la clave, lo hace tan apropiadamente, que, de manera insensible y casi abrupta, nos lleva a la significación que representa (o esconde), nos traslada a la dimensión de la que es la puerta. Sobre todo, nos llena de sentido, pues que rebosa de él, lo rezuma, y por ello mismo nos colma de paz y de gozo.

Cuando habla del fin del hombre, es decir, de su finalidad en la vida, para estructurar su moral como ética de fines, Santo Tomás habla de cinco cosas que pueden procurarse como fin: el placer, las riquezas, el poder, los honores y la caridad. Los cuatro primeros tienen carácter de medio; el quinto, de fin.⁷ Y no es que sólo este último sea bueno, pues el

⁷Sto. Tomás, *Summa theologiae*, I-II, q. 2, aa. 1-5.

bien equivale al fin, sino que es el bien más perfecto, y el fin más verdadero. Lo que se puede ver es algo que ya señalan los psicólogos contemporáneos, y es lo siguiente: que el placer no llena, siempre se busca más; el dinero tampoco llena, se relega a los mismos familiares para seguir trabajando para enriquecerse más, ya sin necesidad; el poder tampoco llena, siempre se prefiere a otros para obtenerlo; el prestigio tampoco llena, siempre se quiere más y más, y se llega a hacer un ídolo. Son buenos cuando se toman como íconos, como mediación para llegar a algo superior, no cuando se hacen ídolos, y se queda uno en ellos. En ese último caso, se hace siempre trampa para obtener placer, dinero, poder y prestigio. Solamente el amor llena, es la caridad (que no es dar lo que sobra, sino darse uno mismo). Únicamente el afecto resulta suficiente. Es lo que puede aquietar el alma, y hacerla descansar y al mismo tiempo rebosar de alegría.

Pero también se puede buscar mal el afecto. Precisamente por eso el amor mal buscado se llama concupiscencia. Cuando se quiere a una persona con posesividad, se da eso. La madre que es pose-siva con su hijo lo está dañando. Es sobreprotectora con él, y lo hace inútil. Lo peor es que ella cree que para él es lo más amado, y es todo lo contrario, en el fondo él la detesta. El esposo o la esposa que es ce-losa o celosa, hace un mal a su cónyuge; le muestra su inseguridad, su carencia y necesidad; y lo peor es que con ello va a hacer que lo abandone. Por eso el amor de benevolencia es distinto, implica querer el

bien de la otra persona; y, si se ve que no somos un bien para ella, cambiamos o la dejamos; es el dominio de la libertad.

Es lo que San Agustín pone de relieve diciendo la norma alternativa de las dos ciudades, la de Dios y la de la Tierra: “*Aut charitas aut cupiditas*”. Por eso decía: “Dos amores fundaron dos ciudades; es a saber: la terrena el amor propio, hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial, el amor a Dios, hasta llegar al desprecio de sí propio”.⁸ O se tiene caridad, esto es, amor de benevolencia, o se tiene mero deseo, amor de concupiscencia. Y este último es el que daña, y es el que tiene que excluirse de la familia.

APLICACIÓN A LA FAMILIA

Esta antropología analógica, procedente de la hermenéutica del mismo signo, fue estudiada y desarrollada por un investigador ya finado: el Dr. Luis Álvarez Colín. Fue psicoterapeuta familiar, y aplicó la hermenéutica analógica a su labor. Eso le sirvió para entender aspectos importantes de la vida familiar. Sobre todo el hecho de que las familias se mueven por símbolos, por ejemplo, mitos y ritos.⁹

Según Paul Ricœur, el símbolo da qué pensar,¹⁰ pero más bien deberíamos decir que da qué

⁸S. Agustín, *De civitate Dei*, XIV, 28.

⁹L. Álvarez Colín, “La psicología familiar a la luz de la interrelación hermenéutica-analogía”, en A. Carrillo Canán (coord.), *Hermenéutica, analogía y diálogo intercultural*, Puebla: CONACyT-BUAP, 1999, pp. 93 ss.

¹⁰P. Ricœur, “Le symbole donne à penser”, en *Esprit*, nouvelle

vivir. Porque el símbolo es el signo cargado de afecto, como lo señaló una gran psicoanalista que fue Françoise Dolto. Ella tiene un libro llamado *Solitude*, en el que dice que da una definición de símbolo muy conmovedora: símbolo es lo que nos dejaba la mamá cuando se iba.¹¹ Al sentirse solo en la cuna, el niño llora, pero se topa con un juguete o algo que le dejó la mamá, y se calma. Deja de llorar, sonrío, porque encuentra el afecto, representado en ese símbolo.

Según Álvarez Colín, en la familia, antes que historias, se tienen mitos; y, antes que hábitos, se tienen ritos. (Esto se parece a los pueblos primitivos.) En efecto, hay mitos, por ejemplo, en la manera en la que se conocieron los padres. Siempre se exagera la belleza del vestido de la mamá, la prestancia del papá, etc. Y las costumbres que se dan en las familias se convierten en ritos; por ejemplo, la manera de sentarse a comer, o de irse a dormir, de despedirse, etc. Todo esto porque mitos y ritos son símbolos, y los símbolos son los signos cargados de afecto. El afecto los moldea, los construye.

De hecho, el Dr. Álvarez Colín centraba su psicoterapia familiar en el estudio de los símbolos de la familia, y los usaba para tratar de curar las desavenencias o conflictos que en ella se daban. Es toda una aplicación de la hermenéutica analógica, en forma de hermenéutica simbólica.

série, n. 275 (7/8) (juillet-août 1959), pp. 60-76.

¹¹F. Dolto, *Solitude*, Paris: Vertiges du Nord/Carrère, 1997 (reimpr.), pp. 43-44.

El carácter simbólico de la terapia del amor se ve en que el buen amor crea íconos, y el malo, ídolos. Ícono e ídolo son las dos caras del símbolo.¹² Pero también son las dos caras del amor. El amor de benevolencia, en la familia, crea íconos, es decir, imágenes de Dios, y el amor de concupiscencia crea ídolos, es decir, imágenes diabólicas. El hijo adquiere carácter de ícono cuando conduce a la familia a Dios, como Jesús, que era el ícono del Padre. El hijo adquiere carácter de ídolo cuando se ejerce sobre él la posesividad, se pervierte; en lugar de ejercer con él la oblatividad, se ejerce la posesividad. El amor oblativo hace crecer; el posesivo produce inmadurez.

El amor de concupiscencia, con su posesividad, vuelve al ser amado un fetiche. Así como en el fetichismo se pervierte el afecto y se pretende suplir a la persona con un objeto, así en el ídolo se vuelve a la persona un objeto. En el fondo es la cosificación de las personas. Eso es lo que se trata de evitar en el amor, cuando hablamos del símbolo y el ícono. Eso es lo que se quiere evitar, cuando se prohíben los ídolos en la religión judeo-cristiana.¹³ En cambio, en el amor de benevolencia, con su oblatividad, se hace del ser amado un ícono de Dios, una imagen de Él, y se respeta la dignidad de la persona. En el fondo,

¹²M. Beuchot, *Las dos caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Puebla: BUAP, 2013 (2a. ed.), pp. 113 ss.

¹³R. Blanco Beledo, "Imagen e ícono en la tradición judeocristiana. Una visión analógica-hermenéutica desde el psicoanálisis", en M. N. Lapoujade (comp.), *Imagen, signo y símbolo*, Puebla: FFyL-BUAP, 2000, pp. 261-274.

está el narcisismo, que es la fuente de la enfermedad psicológica. Es cuando los padres proyectan su narcisismo en los hijos, y los “adoran”, haciéndoles daño.

Esa misma idolatría encontramos en el mal amor; por lo general, en él se ama al otro en cuanto producido y pro-yectado por nosotros mismos; se adora al propio yo reflejado en el otro; no se lo ve como el otro, sino como espejo de nuestro yo; es nuevamente amor narcisista. Aun cuando interven-gamos en la formación del otro, hay que amarlo por sí mismo, en su libertad, no por lo que pueda tener de factura nuestra. Esto se ve sobre todo en cuanto al hijo y al discípulo. A veces amamos en ellos lo que vemos que ha procedido de nosotros. Y eso es impuro. No amamos lo que de ellos ha quedado en nosotros, no lo vemos ni lo reconocemos. Y hemos de amar a ese otro por lo que no nos pertenece, por lo que tiene de inalienable.

El narcisismo es esa proyección univocista del yo de los padres en los hijos, y con eso se los lastima. Por eso el amor bueno tiene que ser no unívoco (tampoco equívoco, porque ése no es amor), sino analógico, es decir, que ame con una igualdad proporcional a todos los de la casa.

Por eso digo que el fundamento del amor es la analogía. Lo semejante ama a lo semejante. Pero la analogía tiene también diferencia. Por eso la sensibilidad para con la analogía puede, en primer lugar, abrir más la proporción de semejanzas que ordinaria y frecuentemente se escapan; pero también, en segundo lugar, ayudar a poner límites. La

analogía no es identidad. No es semejanza completa y plena. En ella predomina la diversidad. Pone límites. Esos límites nos hacen ver lo que Rilke llamaba nuestro ser “tan insuficientes en el amor”,¹⁴ nuestra insuficiencia para comprender y para entregarnos; es decir, para recibir y para dar. Insuficiencia para recibir, porque no podemos comprender completamente a la otra persona; siempre se nos quedará mucho de ella que no podremos captar, acoger, recibir; ni cognoscitiva ni afectivamente. Insuficiencia para dar; pues nos lo impide nuestro egoísmo, contra el cual libramos continua guerra; y habrá cosas que no podremos compartir —tal vez ni aun deseándolo.¹⁵ Pero lo importante es tratar de compartir, de ser oblativos, generosos, porque en eso consiste el amor, que es el núcleo de nuestra afectividad, y eso se ve en la comunidad familiar.

REFLEXIÓN

En todo caso, adopto aquí un enfoque humanista-personalista y que, además, se preocupa por la conexión con la Trascendencia (esto es claro para los creyentes) y con ello se tiene la posibilidad de una desembocadura en la teología.¹⁶

¹⁴R. M. Rilke, *Teoría poética*, Madrid: Júcar, 1987, pp. 122-123.

¹⁵J. Cruz Cruz, *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996, pp. 113 ss. Ver también M. C. Donadio Maggi de Gandolfi, *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1999, pp. 217 ss.

¹⁶R. May, *Man's Search for Himself*, New York: The New American Library, 1967, pp. 13 ss.

Hay que atender tanto a lo individual como a lo social del ser humano. En lo individual, la relación con el propio cuerpo, con las sensaciones, con la experiencia, con el conocimiento y con la afectividad. En cuanto a lo social, a la relación con el prójimo, con la pareja, la familia, las instituciones, la sociedad y con Dios. Inclusive se analiza el deseo de existir y de no existir. Esto es algo que se da en la familia, cuyas relaciones de afecto estamos tomando ahora en consideración.

Dado que se concibe al ser humano como una unidad dinámica bio-psico-social, se requiere, en primer lugar, que la familia dé una atención necesaria a la salud del cuerpo, con el fin de que haya estabilidad, condiciones para las diversas áreas de la vida. Luego viene la atención a las condiciones de salud mental o de la psique. Y, finalmente, a la adecuación de las condiciones sociales o de relaciones humanas que se entrelazan.¹⁷ Eso hará que los vínculos familiares sean más estrechos.

Se da una cierta determinación, por el bagaje biológico o genético, pero se combina con la libertad humana. En efecto, ambas son compatibles. Nacemos con ciertas potencialidades, pero está en nuestra libertad el actualizarlas, así como el adquirir otras. Son las potencialidades de las que hablaba Heidegger. Lo innato y lo aprendido se combinan. Es lo que señaló adecuadamente Piaget.¹⁸ La familia es el primer núcleo o laboratorio en el que esas po-

¹⁷*Ibíd.*, pp. 73 ss.

¹⁸J. Piaget, *La formación del símbolo en el niño*, México: FCE, 1977, pp. 17 ss.

tencialidades despuntan, y tienen que entenderse y promoverse.

Dentro de este humanismo y personalismo, se tiene una visión de alguna manera existencial de la persona humana: ella es única. Pero está en relación, necesita de los demás. Comenzando por la familia. Mas, por otra parte, la persona es dinámica y evolutiva. Es un cúmulo o núcleo de intencionalidades. La intencionalidad más básica es la de existir, y para ello protegerse. Construir, no destruir. Pero puede desviarse hacia la auto-destrucción y la heterodestrucción. Allí se sitúa la intencionalidad hacia el amor y, finalmente, hacia Dios.

Una es la intencionalidad cognoscitiva y otra la volitiva. Ambas pueden ser conscientes o inconscientes. Y la volitiva puede abarcar también lo afectivo, emocional o sentimental. Es decir, hay una intencionalidad consciente y otra inconsciente, que abarcan, por igual, aspectos cognoscitivos y aspectos afectivos. Y es muy necesario comprenderlos y potenciarlos en el seno de la familia.

Así, podemos establecer una jerarquía estructural: ser o existencia, corporeidad, sensibilidad, imaginación o fantasía, conciencia intelectual, y también el inconsciente, en las profundidades. Es la identificación personal, del yo, que se inicia en la familia. Pero, con Frankl, hay incluso un más allá del yo, que apunta a la Tras-

endencia.¹⁹ Es algo que aún no ha emergido. Y, en el fondo, hay un yo profundo, que es el núcleo de nuestras intencionalidades (ontológica, cognoscitiva, volitiva y afectiva), sede de la fidelidad a sí mismo. Es el sí mismo, de Jung.²⁰ Y el dinamismo de crecimiento del ser impulsa a alcanzar lo que es potencialidad.

Sin embargo, lo más profundo del hombre es su alma. Allí están las potencialidades de cada uno. Es el lugar del ser esencial, esto es, de su vocación, aquello para lo cual se siente llamado. Realizar eso hace ser uno mismo, da plenitud, felicidad y sentido. Es de donde surgen los lazos esenciales, las relaciones firmes con las personas con las que realiza su acción, con las que encuentra su comunidad. Igualmente, desde ahí se da la vinculación con una Trascendencia. Es apertura a valores supremos, ya sea Dios u otros.

En algo todavía más íntimo del ser humano se hallan las fuentes de sus capacidades. Y también hay una zona del ser humano que aún no ha emergido, en la que se encuentran las cosas que tal vez sólo con el desarrollo irá actualizando. Esta actualización comienza ya en el seno familiar. Y depende mucho de las buenas o malas relaciones de afecto que en él se sostengan. Si éstas son adecuadas, el ser humano tendrá allí una zona muy profunda, a

¹⁹V. E. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 1981 (2a. ed.), p. 109.

²⁰R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*, Paris: Desclée de Brouwer, 1955, p. 22.

la que puede replegarse, y en la que encuentra paz y alegría, y se aprovechan mejor las oportunidades de crecimiento que se presentan. Se desarrollarán convenientemente.

CONCLUSIÓN

En la familia se vive intensamente el afecto, en el área de los sentimientos, que tiene diferentes zonas (superficial y profunda). De sus estados y estabilidad depende la armonía de la persona. Hay que procurar en los sentimientos reacciones normales y evitar las desproporcionadas y repetitivas (explosión, depresión, apatía...). Hay que identificarlas y buscar sus causas profundas. Hay que gestionar su buen funcionamiento. Su crecimiento tiene una escuela excelente en el hogar, ya que desde que se está en la familia se vive. Por eso no hay que bloquearla ni tenerle miedo, sino ayudarla, hacer que se exprese, pero adecuadamente, con proporción.

Y, ya que la proporción es lo mismo que la analogía, por eso resulta tan importante y necesario cultivar un equilibrio proporcional en la persona, un modo de ser analógico, para que viva en paz y en armonía con todo. Es donde nos sirve una hermenéutica analógica, para interpretar los movimientos y los impulsos de la persona, de modo que se logre esa moderación que es una especie de melodía de la propia vida.

CAPÍTULO 7: HITOS DEL DIÁLOGO HERMENÉUTICO

INTRODUCCIÓN

La hermenéutica tiene muchos aspectos, lados, aristas y perfiles. Uno de ellos es el de la psicología, en la que la interpretación es asunto de cada día. También lo es el de la religión, que ha estudiado con ahínco los textos sagrados. Pero igualmente se puede ver la relación de la psicología con la religión, cosa que es aún más difícil de captar. Sin embargo, siempre resulta muy edificante. Trataremos, pues, de la psicología, la religión y su mediación, que es la hermenéutica.

Presento aquí tres momentos del diálogo hermenéutico. Gadamer dijo que la interpretación requiere de la conversación. Por eso hablaré de tres diálogos dirigidos a la comprensión: uno es con el inconsciente (Jung); otro es, desde el psicoanálisis, con la religión (Erich Fromm); y otro es con la interpretación de los textos de la India (Juan Miguel de Mora). Así cumpliremos nuestro propósito de relacionar la psicología con la religión, por la mediación de la hermenéutica, e incluso sacar conclusiones y enseñanzas útiles para la filosofía, que mucho las necesita en la hora actual.

EL DIÁLOGO CON EL INCONSCIENTE

La nueva psicoterapéutica le habla al inconsciente como si fuera otra persona que llevamos dentro. Alguien que no debería ser llamado inconsciente, o subconsciente, sino superconsciente, puesto que nunca duerme, siempre está vigilante, asimilando y disponiendo todos los datos que recibimos. Es un personaje interior.

Jung lo llamaba el *yo número 2*, siendo el 1 el consciente.¹ Decía que los antiguos lo veían como un espíritu; por eso los que habían tenido tratos con los espíritus eran los que se aceptaban como chamanes, como brujos.

El mismo Jung señala que los alquimistas lo veían como un niño. El niño de los filósofos, su hijo, pues era el resultado de las manipulaciones en la materia, que lo eran también del espíritu. Era un niño sabio. Por eso Goethe, en el *Fausto*, lo pinta como un niño recién nacido que ya hablaba, discurría y dialogaba.

Otros lo ven como adulto, como un médico o un técnico que modula nuestras emociones y nuestros pensamientos. El que, incluso, puede curarlos, sanarlos.

Curiosamente, todos lo ven como alguien que tiene un lenguaje distinto. No el lenguaje literal en el que solemos hablar, sino con un lenguaje hecho de imágenes, metáforas y símbolos.

¹C. G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona: Seix Barral, 1971 (2a. ed.), p. 97.

En todo caso, niña o adulta, la mente inconsciente es sabia, y puede organizar bien nuestros procesos mentales, corregir los que van mal, y curar a los que lo necesitan.

Llama mucho la atención esa prosopopeya, ese dirigirse al inconsciente como si fuera una persona a la que se le habla, a la que se le pide, y que habita el hemisferio derecho del cerebro, es decir, la parte de la intuición y de los sentimientos.

Pero así ha progresado la nueva psicología, en su diálogo con el inconsciente. Más allá del conductismo o behaviorismo, que se contenta con lo aparente y superficial. Esta otra psicología es más humana. Aunque ve al hombre con su base biológica y casi cibernética, lo ve de manera holística, como un todo que abarca las dos vertientes.

Con ese holismo se da lugar al espíritu. No se trata de un crudo materialismo, sino de niveles que van desde lo más corpóreo, como el cerebro, hasta lo más espiritual, como el alma.

Ya de hecho, Jung tiene una actitud muy aceptadora de la religión. Sobre todo, desde el lado psicológico. Independientemente del tema de la existencia ontológica de Dios, éste es un arquetipo de la mente inconsciente, inclusive del inconsciente colectivo.²

Efectivamente, a diferencia de Freud, que veía la religión de manera muy negativa, como neurosis obsesiva, Jung la ve como algo positivo, que puede ayudar al ser humano a interiorizarse y a avanzar en

²El mismo, *Psicología y religión*, Buenos Aires: Paidós, 1960, p. 99.

su individuación. Tanto de manera personal como de manera colectiva, la religión “nos ayuda a vivir y compartir con aquellos a los que amamos una vida más sana, más hermosa, más íntegra o más plena”.³ Por supuesto que también la religión puede llevar a obsesiones y megalomanías, pero eso puede evitarse con la ayuda del análisis.

Mediante los sueños, los arquetipos del inconsciente colectivo (muchos de los cuales son religiosos) le hablan al individuo, y pueden orientarlo para que avance correctamente y no se pierda. En los contenidos teológicos se ven dichos arquetipos, lo cual conduce a una vida moral y se manifiesta en actos sagrados de la liturgia.

Así, la religión es una guía en la existencia. Tiene que ver con el sentido de la vida, y a muchos que lo habían perdido Jung les recomendaba recuperar su vena religiosa, para volver a encontrar el camino. Los arquetipos ayudan a conectarse con lo irracional, con lo inconsciente, para hacerlo consciente y que pueda ser guiado por la razón.

Con todo, hay que evitar los aspectos negativos de las religiones, como el fanatismo, el autoritarismo, etc., quitando su fuerza destructiva y fomentando su lado creativo.⁴ Según este autor, hay que acudir a la imagen arquetípica de Dios en la psique (la cual no tiene nada que ver con su existencia metafísica), porque es muy importante para el

³El mismo, *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*, en *Obra completa*, vol. 2, Madrid: Trotta, 2008, p. 118.

⁴Ibidem.

crecimiento del individuo, acompañado por el sustrato colectivo del alma.

Jung hablaba del alma o del espíritu en el sentido en que lo hacen las religiones y algunas filosofías, como la platónica. Señalaba un aspecto espiritual en la curación de las enfermedades, y decía que era algo que conocían los sacerdotes de las distintas confesiones. El buen terapeuta es el que ayuda al paciente a extraer a la conciencia lo que necesita sacar de su inconsciente, sobre todo del colectivo.⁵

A diferencia del cientificismo de Freud, Jung tenía un enfoque espiritualista, que abarcaba lo religioso, sin preocuparse por un credo en particular. Era lo numinoso. Por eso dice que la Iglesia se dedicaba a la “cura de almas”, encomendada a los sacerdotes. Conectaban al individuo con un componente invisible de su psique, pero muy real, aunque trascendente. Se necesitaba sabiduría, además de técnica, para hacerlo.

Lo espiritual da significado a la vida, y confiere al sujeto identificación y sensibilidad para su realidad interna:

El individuo comprende que tiene un sí mismo «interior» que es mucho más que la máscara social o persona. Esta conexión con el alma es fuente vital de salud, en especial en épocas de agotamiento o sufrimiento. El alma se experimenta de diferentes maneras; algunos la encuentran en la religión organizada, pero en Occidente la mayoría de la

⁵El mismo, *The Undiscovered Self*, New York: The New American Library, 1958, pp. 29 ss.

gente parece haber dejado atrás la religión y encuentra el alma en las experiencias personales, la contemplación de la naturaleza, la interpretación de los sueños y visiones, la profundización de las relaciones humanas y los actos personales de reconocimiento y conciencia.⁶

Pero puede seguir captándose por la vivencia religiosa; por eso los rituales o ceremonias son importantes, porque hacen ver que hay algo más allá, con lo que tenemos que vincularnos. Hay que tener cuidado con el alma, y en las religiones se sabía cómo hacerlo.

Pero Jung iba más allá del individuo. Pensaba que toda una sociedad podía estar enferma. En el caso de la actual, la nuestra, la enfermedad era la pérdida del sentido de lo religioso. Se tiene que recuperar esa fuente de sentido para toda la cultura contemporánea.

En punto de las religiones, Jung era bastante relativista, o, por lo menos, creía que todas se complementaban en alguna medida. Eran distintas manifestaciones de la experiencia de lo numinoso. Esto era el sector más profundo de lo real. Y había un poder curativo en él. Solamente criticaba el mal uso que a veces se hace de la religión en las instituciones, como con el autoritarismo y el fanatismo.⁷

⁶D. Tacey, *Cómo leer a Jung*, México: Paidós, 2010, pp. 108-109.
⁷*Ibid.*, p. 111.

La religión emplea un lenguaje simbólico, por eso Jung insistía mucho en los símbolos. Ellos nos conectan con lo numinoso, con el alma del mundo, lo cual necesitamos para curar nuestra alma individual. El símbolo es lo que une, y eso le hacía pensar en que se puede llegar a la unidad cada vez más plena entre los seres humanos.

Esos símbolos son los arquetipos, que hablan en lenguaje figurado, para orientarnos hacia la consecución del sentido de la vida. Son nuestro contacto con lo numinoso, y son nuestros guías hacia una existencia más sana y plena.

DIÁLOGO DESDE EL INCONSCIENTE CON LA RELIGIÓN

Erich Fromm (1900-1980) fue un psicoanalista alemán de ascendencia judía, nacido en Fráncfort y que, por el nazismo, pasó a Estados Unidos y luego a México. En nuestra patria fundó un instituto de psicoanálisis.⁸ Efectuó un diálogo con la religión, desde su perspectiva psicoanalítica.

Colaboró con católicos en Cuernavaca, como con Iván Illich, de CIDOC, y con el padre Lemercier, en la abadía donde los monjes benedictinos fueron psicoanalizados por seguidores de la escuela frommiana.

Así, aunque fue de pensamiento humanista, Fromm no fue adverso a la religión, sino a las formas de ésta que fueran alienantes. Sostuvo que todo

⁸R. de la Fuente, *El pensamiento vivo de Erich Fromm*, México: FCE, 1989, pp. 11-13.

hombre tiene un aspecto religioso (la fe en algo o la devoción a algo), independientemente de las religiones existentes. En todo caso, habrá religiones positivas y negativas, buenas y malas.

Sus grandes inspiradores fueron Marx y Freud, pero los siguió de manera muy personal y crítica. Combatió las falsas interpretaciones que se hacían de Marx, tanto por los capitalistas como por los comunistas. Sostuvo que este pensador no era un materialista obtuso, sino que salvaba un elemento espiritual para el hombre, pero liberador, en la exacta línea del profetismo y el mesianismo judíos.⁹

En cuanto a Freud, Fromm reconoció sus logros, pero criticó sus limitaciones, como su biologismo sexualista, su cerrazón “cientificista” y su menosprecio del factor cultural. De sus descubrimientos señaló el del inconsciente, el de la transferencia, el del narcisismo y otros.¹⁰

Aunque fue un tanto duro con la religión en uno de sus primeros escritos, sobre el dogma de Cristo, Fromm alcanzó a ver el cristianismo como una religión que puede ser liberadora. Éste va más allá de las religiones matraircalistas e incluso más allá de las patriarcalistas, porque Jesús llega a la reconciliación con su padre. Nuestro autor critica la Iglesia Católica por el autoritarismo que tuvo en la Edad Media, y que se logró superar en la Reforma Protestante. Sin embargo, como he dicho, nuestro

⁹E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México: FCE, 1971 (4a. reimpr.), pp. 15-17.

¹⁰El mismo, *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, México: Siglo XXI, 1986 (6a. ed.), pp. 36 ss.

psicoanalista hizo buen contacto con los católicos en México.

Fromm establece que el catolicismo, rechazando a Dios Padre, había llegado a una religión de la madre omniabarcante. Ése fue el infantilismo medieval. En cambio, el protestantismo habría vuelto a la religión del padre, lo cual permitiría una posición más activa en las masas y, por lo mismo, más madura.¹¹

Acerca de la religión y el psicoanálisis, dice que no tienen por qué oponerse. Inclusive, señala que pueden colaborar. Hay una religión autoritaria, que es dogmática e impositiva, pero también hay una religión auténtica, que libera al hombre y lo hace amoroso y productivo.¹²

Aunque defiende una ética humanista, Fromm le da el carácter de axiológica o de valores, lo cual encuentra también en la religión. Solamente los valores mueven al hombre.¹³ Si el ser humano es el más desvalido de los animales, los sobrepasa por su menor dependencia del instinto y su mayor capacidad cerebral. Los animales se mueven por el instinto; los hombres tienen que crearse metas. El ser humano es más libre y más plástico. Su naturaleza es más moldeable que ninguna otra. En esa línea, se puede hablar de una ética objetiva, sin que

¹¹El mismo, *El dogma de Cristo y otros ensayos sobre religión, psicología y cultura*, Buenos Aires: Paidós, 1964, pp. 84-93.

¹²El mismo, *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires: Psique, 1956, pp. 55 ss. y 125 ss.

¹³El mismo, *Ética y psicoanálisis*, México: FCE, 1985 (13a. reimpr.), pp. 37 ss.

signifique que es absolutista. Basta con que evite el relativismo excesivo.

La fe y la devoción son algo que puede salvar al hombre, apartarlo de su destructividad, de su afán de dominar (por ejemplo, a la mujer) y de oprimir (por ejemplo, a los pobres). Contraponen el concepto de héroe, de los griegos y los germanos, al de mártir, judeo-cristiano. El mártir es el verdadero héroe, como Cristo, pues da a los demás, e incluso ofrece su vida por ellos.

Fromm se opone a la sociedad capitalista, que produce hombres alienados, llenos de egoísmo y afán de conquista, al precio de oprimir a los demás. Se trata de una sociedad enferma, que hace malsanas a las personas que la habitan. En lugar del ansia de tener, hay que cambiar al ansia de ser (y de dar ser).¹⁴

Para Fromm, la pauta de la salud mental es el amor altruista. Es necesario un amor a sí mismo, que es diferente del egoísmo. Y luego hay que pasar al amor a los demás, que es el que nos perfecciona.

Por lo que hace a la religión, se le ve a Fromm tener un gran aprecio por los místicos, como por el maestro Eckhart. Ellos superaron la religión autoritaria, por su libertad frente a la jerarquía religiosa, y se entregaron al amor a los demás (basados en el amor a Dios).

Ellos, en lugar de buscar tener, buscaron ser, y daban ser a los demás. Por eso eran amorosos y libres. Eran los más sanos psicológicamente. A Eck-

¹⁴El mismo, *¿Tener o ser?*, México: FCE, 1978, pp. 77 ss.

hart le dedica hermosas páginas sobre su idea de ser y de tener.¹⁵ Lo cual demuestra que congeniaba con muchos de sus pensamientos. El concepto que ese místico tenía de la pobreza espiritual y del desasimimiento lo señalan como alguien que vivió el amor altruista más allá de los convencionalismos y de las normas que dictaba la Iglesia como institución. Estaba del lado de la gente, sobre todo de los pobres.

Fromm pone a Eckhart como maestro de la lógica paradójica (la que, a diferencia de la aristotélica, admite la contradicción en un mismo ser), y dice que ésa es la lógica que más puede aplicarse a Dios, pues de Él más desconocemos que conocemos, como lo dice la teología negativa, por ejemplo la de Maimónides.¹⁶

Esa lógica hace pensar que el amor a Dios no es el conocimiento de Él (que es inalcanzable), sino la experiencia de la unión con Él (que es lo que los místicos siempre han deseado y le han pedido). Con ello se lleva a Dios a la vida, es vivir para Él y para los demás.¹⁷

Fromm señala que esas mismas ideas están contenidas en el pensamiento de Spinoza, Marx y Freud. En el primero, cuando habla de la conducta correcta en la vida; en el segundo, cuando dice que, más que interpretar el mundo, se trata de transformarlo; y en el tercero, cuando usó la lógica paradójica para crear el psicoanálisis. Y en la religión se

¹⁵*Ibid.*, pp. 69-74.

¹⁶El mismo, *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza de amor*, Buenos Aires: Paidós, 1970, p. 93.

¹⁷*Ibid.* p. 94.

halla cuando se ésta centra más en el hombre en transformación que en el desarrollo del dogma.¹⁸

Según Fromm, la religión hace madurar al hombre si, en lugar de ver a Dios como madre o como padre, le sirve para interiorizarlos, y poder ser su propio padre y madre.¹⁹ Esto me hace recordar que el evangelista San Juan insistía en que sólo el que ama a su hermano puede decir que ama a Dios; es decir, Jesucristo es el hermano del hombre.

Inclusive, Fromm compara el problema de la psicología con el de la teología. Así como los místicos preferían una teología negativa, en la que se buscaba conocer lo que no es Dios, así también sucede con el conocimiento del hombre, que más bien deberíamos preocuparnos por conocer lo que no es, para evitarle sus desvíos, frustraciones, perversiones, etc. Así como Maimónides y Eckhart tuvieron una teología negativa, nosotros deberíamos tener ahora una psicología negativa.²⁰

Esto nos muestra que Erich Fromm aplicaba su lógica paradójica para hacer una síntesis dialéctica entre la psicología y la religión, que muchos consideran contrarias e irreconciliables. En lugar de que la una destruyera a la otra, las hacía esclarecerse mutuamente (pues también señalaba en el psicoanálisis rasgos de religión institucional) y ayudarse (pues, desde el psicoanálisis, mostraba cómo

¹⁸*Ibid.* p. 97.

¹⁹*Ibid.* p. 98.

²⁰El mismo, "Limitaciones y peligros de la psicología", en el mismo, *El dogma de Cristo y otros ensayos sobre religión, psicología y cultura*, ed. cit., pp. 178-179.

la religión podía ayudar al ser humano a madurar, liberarse y ser más feliz).

EL DIÁLOGO CON LAS CULTURAS

Juan Miguel de Mora utilizó la hermenéutica para el diálogo con la cultura de la India. Él se había caracterizado por su saber sanscritista y sus libros sobre la literatura de ese país. Asimismo, al final de su vida fue investigador en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Yo lo había fundado en 2006, y él laboró allí desde 2010 hasta 2014, antes de morir en 2017.

Por eso lo conocí bastante bien, y lo aprecié mucho, tanto por su sabiduría como por su simpatía. Cada comienzo de semestre nos reuníamos a comer, y me contaba aspectos de su vida: cómo participó, muy joven, en las Brigadas Internacionales en la Guerra Española; cómo colaboró con los vascos, siempre en contra de Franco, y otras cosas que mostraban su inclinación hacia la izquierda, pero profesaba un socialismo muy abierto.

Nació en la Ciudad de México en 1921 y en ella murió en 2017. Durante mucho tiempo fue profesor de cultura sánscrita en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, uno de los pocos especialistas que había en esa asignatura, por la cual fue reconocido en universidades y asociaciones de la India. También se dedicó al periodismo y al teatro, actividades por las que ganó varios premios.

Al final se interesó en la hermenéutica, por eso me pidió entrar a nuestro seminario, en el que

se dedicó en cuerpo y alma a estudiar esta disciplina en los autores occidentales y orientales, ya que encontraba muchas similitudes entre ellos. El arte de la interpretación de textos se halla en ambos hemisferios del mundo. Y él aplicaba, de un modo singular, mi hermenéutica analógica.

Fue tanto su amor a la docencia y a la investigación, que se jubiló (muy a su pesar) hasta tener más de 90 años, en 2014. Avanzó mucho en el conocimiento de la hermenéutica, según lo manifiesta un libro póstumo, pues su viuda, Ludwika, me lo trajo un año después de la muerte de su esposo, pero ya lo había dejado completo.

La especialidad de Juan Miguel fue el mundo de la India; pero, además, estaba convencido del valor de la hermenéutica. Me lo comentó cuando me pidió adscribirse a nuestro seminario, especializado en esta disciplina de la interpretación. Decía que, al igual que la Biblia, los libros sagrados del hinduismo implicaban problemas de comprensión muy complejos. Eran muy semejantes.

Por eso se dedicó también a la hermenéutica. En las reuniones de nuestro seminario nos hablaba de las diferentes manos o redacciones que había en esos textos, como en los *Vedas*, en los *Upanishads*, en el *Ramayana*, etc.²¹ Eso requería

²¹J. M. de Mora, *La filosofía en la literatura sánscrita*, México: UNAM, 1968; *Rig Veda*, México: CONACULTA, 1974; *La dialéctica del Rig Veda*, México: Ed. Diana, 1978; *Uttaramacarita. El último lance de Rama*, México: UNAM, 1984; *Los Upanishads*, México: UNAM, 1990.

un estudio acucioso de nuestra disciplina, para la comprensión de textos tan profundos.

Y así fue. Estudió mucho a Gadamer y a Ricœur, y también incursionó en mi propuesta de una hermenéutica analógica, según lo expuso en algunos de sus artículos, en los que la aplica.²² Pero, sobre todo, nos ilustró mucho la comparación y cotejo que hacía de los hermeneutas occidentales con los de la India, para mostrarnos las similitudes que encontraba en los problemas comunes de la interpretación de textos.

El libro que Juan Miguel de Mora nos ha dejado es muy variado. Habla de teoría hermenéutica y también de aplicaciones de la misma, como a la etología y a la psicología. Describe la relación del cerebro con la interpretación o comprensión. Discurre sobre el objetivismo de Aristóteles y el subjetivismo o relativismo de Protágoras. Diserta sobre el error y sobre la ciencia. Presenta a Marshall McLuhan como semiotista y hermeneuta. Critica duramente a Heidegger por su vinculación con el nazismo (recordemos que Juan Miguel combatió de joven el fascismo en la Guerra Española). También critica a Gadamer, por falta de claridad y exceso de oscuridad germánica.

Se refiere al principio de los opuestos, que es corriente en la filosofía oriental y en la occidental hace falta reconocerlo y aceptarlo. Así, habla de la India y del modo como en ella se ha entendido la la-

²²El mismo, "Hermenéutica", en *El Financiero*, jueves 30 de diciembre de 2010; "Circunstancia", *ibíd.*, jueves 13 de enero de 2011; "Medio y mensaje", *ibíd.*, jueves 27 de enero de 2011.

bor del hermeneuta, especialmente en los antiguos textos de esa cultura.

Igualmente, menciona a Hannah Arendt y la posibilidad de una psiquiatría filosófica, ahora que se han abierto muchas consultorías no psicológicas, sino desde la filosofía. Hasta habla de la muerte y señala que es una convención, lo mismo que el tiempo.

Esto es lo que nos ha dejado nuestro amigo muerto, investigador del mundo de la India y del arte de la hermenéutica. Él sostuvo que la muerte es una convención; ojalá que esté en lo cierto, pues así podremos seguir sintiendo su presencia, a través de esas páginas que nos ha heredado.

En realidad, la hermenéutica sirve para el estudio de las culturas, ya que ellas se nos dan en textos, y esa disciplina filosófica es la que nos enseña a interpretarlos. Mucho más en el caso de la religión, ya que sus escrituras tienen mayores dificultades y lecturas muy diferentes. El propio Juan Miguel de Mora me comentaba que los libros Védicos habían recibido varias interpolaciones, como la Biblia. Es algo muy parecido a lo que sucede con las partes de ésta, sobre todo las que pertenecen al Antiguo Testamento. Se conjuntan en ellas distintas tradiciones, y hay que tener la advertencia de eso, para no simplificarlas, con lo cual se las entendería mal.

En fin, los trabajos de los hermeneutas son muy similares, todo por el amor a los textos, que son el objeto de estudio de esa disciplina de la interpretación. Vivimos entre signos, y no sólo entre ellos, sino también entre símbolos, que son los

más ricos y complejos. Por eso nos es tan necesaria para la vida la hermenéutica, aunque poco se la ha reconocido. Incluso podríamos decir que la practicamos sin darnos cuenta, como el que hacía prosa sin saberlo.

CONCLUSIÓN

Por todo lo anterior, estoy seguro de que estas ideas servirán a aquellos que se interesen en la disciplina filosófica de la hermenéutica. Ella ha sido últimamente el método de las humanidades. Ya que es la ciencia y arte de la interpretación, y puesto que en estas áreas del conocimiento nos dedicamos a buscar la comprensión de los textos que en ellas se elaboran, es de suma importancia tener un instrumento para llegar al sentido de los mismos. El mayor hermeneuta de nuestros tiempos, Hans-Georg Gadamer, fue un gran filólogo clásico. Otro connotado colega, Paul Ricœur, aplicó nuestra disciplina a la literatura y a la historia. Y así hay otros más. Por eso la hermenéutica se ha colocado como una compañera indispensable de las humanidades, sobre todo de la filología. Sirve tanto a los estudiosos como a los estudiantes de estas áreas del conocimiento.

En especial, me parece que nuestra disciplina servirá para la filosofía, ya que ella ha tenido últimamente ese sesgo hermenéutico, pero se encuentra amenazada por corrientes muy relativistas, y hace falta recuperar el sentido de la verdad y de los límites de la interpretación. Es ahora cuando más podemos servir al pensamiento filosófico, sobre

todo al de nuestros países, donde con mucha facilidad se adoptan esas modas, ya que no puede dárseles otro nombre. Necesitamos una hermenéutica realista, para que tengamos una filosofía más seria y referencial, que nos haga desembocar en terrenos más promisorios. Esto es lo que puede brindarnos una teoría de la interpretación que incorpore la doctrina de la analogía, una hermenéutica analógica.

CAPÍTULO 8: LA POBREZA EN TIEMPOS DE LA PANDEMIA

INTRODUCCIÓN

En estas líneas hablaré de la relación de la pandemia producida por el SARS-CoV-2 generadora de la enfermedad identificada como Covid 19, y su relación con la pobreza, que la hace más dolorosa. Y por eso es necesario reflexionar sobre ella. Lo haré desde una perspectiva filosófica. Para realizarlo atenderé primero a los rasgos principales de la catástrofe que originó estas reflexiones. Después, trataré de mostrar cómo el ángulo filosófico es el de la ética, la cual nos dirige hacia la justicia social. Es la que se aplica a los pobres, sobre todo en situaciones como ésta. Hablaré, por ello, de la justicia en sí misma, de sus clases y de su especificación como justicia social. Luego haré ver que para aplicarla se requiere esa rama de la filosofía que es la hermenéutica. Y terminaré proponiendo que sea una hermenéutica analógica, ya que considero que es la más apropiada y la que nos puede rendir más beneficios. Sobre todo, para los pobres, que es el objeto de nuestra reflexión aquí.

LOS RASGOS DE LA PANDEMIA

La pandemia, como la padecida, tiene diversas repercusiones en el ser humano. Partiendo desde el

aspecto médico, y pasando por el psicológico, se llega al político y al económico, es decir, social.¹ Podemos ver que a la gente pobre la afecta de todas esas maneras.

En el ámbito médico, son los más desvalidos. Si se dice que los viejos y los enfermos son los más predispuestos, los pobres, sean viejos o jóvenes, más difícilmente tienen acceso a los tratamientos, en caso de ser contagiados, por falta de recursos para ir a un buen hospital, en el que no haya aglomeración, como en los públicos, y, consiguientemente, están más propensos a los contagios. Es muy sabido que los hospitales son focos de infección, y más si están demasiado saturados y sin los recursos médicos necesarios.

Se ha discutido si, en caso de escasez de recursos médicos, se debe dar prioridad a los jóvenes, que tienen más expectativas de vida y de salud, por encima de los viejos. Pero también se sabe que los pobres tienen menos expectativas de sanar, sean jóvenes o viejos, debido a la precaria atención que pueden alcanzar, y a los tratamientos que se necesitan.

Otro ámbito de afectación, que se combina con el médico, es el económico. El pobre suele vivir al día, de lo que gana por su trabajo, muchas veces informal, en el margen del mismo día. Por eso no puede guardar la cuarentena, ya que, si se encierra

¹M. Beuchot, “Reflexiones filosóficas de la contingencia”, en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Vulnerabilidad, esperanza y resiliencia frente a la adversidad. Reflexiones interdisciplinarias frente a la contingencia por Covid-19*, México: UIC, 2020, pp. 19-27.

en su casa, no puede aguantar varios días así; tiene que salir a buscar el sustento, y a correr el riesgo de contagiarse. Ya sea en el transporte público que utiliza, o por el trato con los demás que debe tener. Ya sea vender, ya sea limpiar, etc., suelen ser trabajos con actividades que lo ponen en riesgo.

Otro elemento económico que se ha visto es que la pandemia ha propiciado el desempleo. Igualmente, la bancarrota de empresas. Por ejemplo, los restaurantes, los hoteles y otros, a causa del encierro, han perdido clientes, de manera dramática. Eso ha hecho que mucha gente haya perdido su empleo. Eso los que tenían empleos formales, los que los tenían informales han padecido, también, la disminución drástica de su ingreso, si no es que la pérdida total.

En el ámbito psicológico hay efectos. Si el confinamiento ha causado en las gentes de clase media estrés, ansiedad, depresión y otros síntomas, podemos imaginar lo que provoca en los pobres. Todos esos síntomas, pero agravados porque no saben qué va a hacer, y sólo tienen la seguridad de que la pandemia les va a causar mayores problemas para su sostenimiento. A la sobrevivencia médica se suma el cómo sobrevivir económicamente. Eso trae muchos trastornos psicológicos.

En el ámbito político, la crisis ha traído desconfianza hacia las medidas públicas. La información es deficiente, la orientación escasa y mala. Abundan las mentiras o las verdades a medias, quizá para no asustar al público, pero lo que logran es asustarlo más.

Todo esto hace un ámbito social, en el que el pobre queda atrapado, y sufre más que nadie las consecuencias de la desgracia que es la pandemia.²

Ahora bien, hay en todo ello un elemento ético, que es el que nos importa más en filosofía. Veamos este aspecto de la pandemia, es decir, su dimensión moral.

Esto pertenece a la justicia, la cual es algo que se tiene que lograr en la sociedad. Es la justicia social, que se da por parte del gobierno en relación con los ciudadanos.

LA PANDEMIA Y LA JUSTICIA SOCIAL

He dicho que en la pandemia se da una obligación ética por parte del Estado con respecto a la sociedad civil, es decir, del gobierno con los ciudadanos; y es la justicia social, la cual se presenta como imperativo sobre todo en una catástrofe como la presente.³

Pero, ¿qué es la justicia social? Comencemos definiendo la justicia en general, para después derivar la de la justicia social, que es la que aquí nos interesa. La justicia ha sido definida a lo largo de la historia, pero la definición más célebre es la del derecho romano, a saber, la del *Digesto*, que dice así: “la justicia es la voluntad constante y perpetua de dar a cada quien lo suyo”.⁴ Esto significa respetar a

²P. Dieterlen, “Derechos de los pobres y obligaciones para con ellos”, en E. di Castro - P. Dieterlen (comps.), *Debates sobre justicia distributiva*, México: UNAM, 2005, pp. 123-143.

³O. Höffe, *Justicia política*, Barcelona: Paidós, 2003, pp. 177 ss.

⁴M. Vilely, *El derecho romano*, México: Publicaciones Cruz O., S.A., 1993, p. 106.

cada quien en su derecho. Conceder a cada quien la porción que le toca dentro de la proporción social.

Ya desde antes, Aristóteles dividía la justicia en tres clases: conmutativa, distributiva y legal.⁵ La primera se daba entre iguales, esto es, entre ciudadanos; por ejemplo en las transacciones y los contratos, pagar lo que es debido por un bien y servicio y, de la otra parte, cobrar lo que es justo.

La justicia distributiva se daba entre el Estado y los ciudadanos, y consistía en repartir de manera equitativa los bienes comunes, que eran los cargos y beneficios que se podían otorgar. Tenían que darse al más digno. Por eso, el vicio opuesto era la acepción de personas, esto es, conceder un bien común a alguien que no era digno de él, sino atendiendo a que era amigo, pariente, etc. Recientemente se ha visto como la distribución equitativa de las ayudas y las oportunidades que ofrece el Estado a los individuos.

La justicia legal o general era la de los tribunales, lo que usualmente se llama administración de la ley. Era de los jueces hacia las partes y de éstas hacia ellos. Consistía en tener equidad para impartir justicia sin hacer acepción de personas y con el procedimiento debido. La virtud del juez (la epiqueya) era tratar de castigar al culpable con el menor daño a su persona (tanto física como psicológicamente), para apoyar su recuperación en la sociedad.

⁵Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. V, cap. 2, 1129a1-1138b12.

En la Edad Media se recuperó esa teoría aristotélica y las definiciones del derecho romano.⁶ Pero, más recientemente, se ha hablado de una justicia social, que parece ser una ampliación de la justicia distributiva con el apoyo de la legal. Y es la que veremos un poco más adelante.

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

Entre los clásicos, la justicia era una virtud, la más excelente de las virtudes prácticas, a saber, las morales y políticas. Ya varios de nuestros contemporáneos han tratado de recuperar esa doctrina y ampliarla.⁷ Sobre todo, se ha reflexionado acerca de la justicia social. Veremos, a continuación, sus elementos principales.

LA JUSTICIA SOCIAL

El concepto de justicia social es bastante reciente. Aunque tuvo algunos antecedentes, por ejemplo en el siglo XIX (Taparelli y Rosmini); se considera que la noción de justicia social fue introducida como tal a finales de ese siglo y a principios del XX.⁸ En cuanto a esta justicia social, algunos de sus teóricos dicen

⁶Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 1.

⁷J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985 (1a. reimpr.), pp. 19 ss.

⁸A. F. Utz, *Ética social*, t. I, Barcelona: Herder, 1964, p. 245.

que su cometido es subrayar aquellas cosas que se le deben al hombre por naturaleza, esto es, por derecho natural, y que no añade un contenido diferente, sino solamente su positivación por parte del Estado: como el derecho a tener empleo, a un salario digno, a unas condiciones buenas de trabajo, etc.

Se ha investigado, además, si este tipo de justicia se reduce a alguno de los otros. Ciertos autores dicen que tiene un lugar propio, distinto de la conmutativa, la distributiva y la legal;⁹ otros han pensado que se reduce a la legal (E. Genicot, L.-M. Lachance), y otros dicen que lo hace a la distributiva (H. Pesch, E. Welty). Por supuesto que todo depende de cómo se conciba a esta justicia social, pues se la puede concebir de manera más o menos amplia, y hay diversos autores que la conciben como diferente de las anteriores (es la tesis de Utz).

En efecto, la justicia distributiva se entiende como la que reparte el bien común, pero el bien común puede concebirse de diversas maneras. Si el bien común se ve como los bienes comunes, en el sentido de los cargos públicos, etc., la justicia social no se conecta con la distributiva. Pero si el bien común se entiende como el conjunto de bienes básicos y necesarios que debe tener la comunidad (como un territorio, defensa, habitación, alimento, vestido, educación, etc.), entonces parecería que una justicia social sería reductible a la distributiva, como una parte suya, precisamente la encargada de distribuir esos bienes a la persona, de asegurárselos

⁹A. Millán Puelles, *Persona humana y justicia social*, México: Minos, 1990, pp. 98 ss.

porque se le deben por ser un ser humano, por su naturaleza misma.¹⁰ Sin embargo, la justicia distributiva necesita de la legal, porque es al legislador al que toca ordenar el bien de la sociedad; y por ello la justicia social se apoya en la legal, que asume esa función de velar por la satisfacción de esas necesidades naturales del hombre. De acuerdo con ello, la justicia social ha llegado a verse como una clase distinta y aparte de las anteriores.

Precisamente en esta última línea de la justicia social parecen colocarse los derechos humanos, que responden a la idea de que hay algo que se le debe al hombre por el hecho de haber nacido tal. De hecho, tales prerrogativas tienen una inspiración iusnaturalista, al menos una influencia fuerte. Es la idea antigua y escolástica de que la necesidad engendra derecho, cosa que hasta hace poco se ha recuperado. Inclusive, algunos fundamentan filosóficamente los derechos humanos en las necesidades humanas, así como otros los fundamentan en la dignidad humana. Pero ambas cosas se reducen, en definitiva, a fundamentarlos en la naturaleza humana, pues de ella surgen tanto las necesidades del hombre como su dignidad.

Por otro lado, la teoría de las necesidades humanas ha llegado a ser muy importante, pero también se toman en cuenta los méritos (pues si no, nadie haría nada por la comunidad). La consideración de los méritos de las personas en la sociedad, por su participación en el bien común o su colaboración en

¹⁰ Así es como la entiende S. M. Ramírez, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid: Euramérica, 1956, pp. 39 ss.

el grupo, ha suscitado los recientes estudios sobre la justicia distributiva, por ejemplo de John Rawls y Robert Nozick, tan distintas y esta última con tantos problemas, pero ambas nos indican la relevancia de este tipo de justicia, la distributiva, en los nuevos planteamientos sociopolíticos.¹¹ Algo que no se esperaba y que habla de la vigencia de este aspecto del paradigma tomista de la filosofía práctica.

Viene a ser la contraposición que Apel y Habermas han hecho entre la razón ética y la razón instrumental, que es calculadora solamente y que ha llevado a tantas crisis y desastres sociales. Cobra vigencia la idea de Santo Tomás de la recta razón, que es la razón animada por las normas morales, lo cual es en el fondo como piensan la razón ética estos dos filósofos alemanes.

La relevancia y actualidad de esta doctrina tomista del bien común se nota por la insistencia que últimamente han hecho pensadores que reciben el nombre de *comunitaristas*, como Alasdair MacIntyre.¹² Los teóricos de esta línea subrayan el bien común —de ahí el nombre de comunitaristas—, y piden que se evite una vida social demasiado centrada en el liberalismo, es decir, en el individuo, en su hedonismo y en su egoísmo, los cuales son elementos disolventes de la sociedad, como se ha percibido en nuestro tiempo. Todas éstas son resonancias de la

¹¹D. E. García González, *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, México: Plaza y Valdés, 2002, pp. 46 ss.

¹²A. MacIntyre, *Whose Justice? Which rationality?*, London: Duckworth, 1988, p. 12.

filosofía, concretamente de la ética, la cual, cuando se conecta con el derecho y la política, tiene efectos verdaderamente buenos para el ser humano.

Así pues, el problema de la pobreza en la situación de la pandemia referida, pertenece a la justicia social. Y podemos darnos cuenta de que la idea de justicia social puede variar dependiendo del tipo de Estado en el que uno se encuentra. En un Estado neoliberal es de una manera, en un Estado socialista será de otra. Pero en todo caso se trata de una obligación del Estado, una obligación de justicia, y no de caridad. Son virtudes diferentes.

Con todo, lo importante es que hay un deber de justicia social con los pobres, principalmente en situaciones de grave necesidad, como lo son las catástrofes. Esta contingencia por la pandemia es una de ellas. Y al Estado le toca ejercer esta justicia social con ellos como una obligación, y a la sociedad civil por un deber de solidaridad. En efecto, el gobierno tiene que ocuparse de remediar lo más necesario, pero a la sociedad civil también le toca, sobre todo a esa parte que es la de los más privilegiados (los más ricos), según esa “hipoteca” que tienen, como se la ha llamado recientemente.

Mas, para saber cómo implementar esa justicia social, se necesita interpretar la situación e interpretar a las personas, y eso es tarea de la hermenéutica, la disciplina filosófica que enseña las formas de interpretación. Por eso pasaremos a considerar la hermenéutica. Pero, además, se requiere que sea apta para visualizar la justicia, y creo que esto será más posible con una hermenéutica que yo

denomino analógica.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y JUSTICIA SOCIAL

Una hermenéutica analógica es la que interpreta basada en la analogía. Interpretamos textos, y podemos ver los acontecimientos, incluso la realidad, como textos.¹³ Pero, al interpretarlos, podemos adoptar una actitud cerrada, pretenciosa, impositiva, y es lo que llamo hermenéutica unívoca; o podemos adoptar una actitud excesivamente abierta, con un relativismo que conduce al escepticismo y al nihilismo, y es lo que llamo hermenéutica equívoca; en cambio, una hermenéutica analógica adopta una actitud abierta pero seria, con exigencia de rigor, aunque sabe que no va a alcanzar toda la comprensión del texto o de la realidad que investiga.

En el caso de la pandemia, se requiere interpretar analógicamente los efectos que va a tener, sobre todo los que van a afectar a más gente, que son los pobres, los desvalidos, y es por los que más debemos luchar. Por eso digo que una hermenéutica analógica no se queda en interpretar la realidad sin transformarla, sino que interpreta para transformar, para transubstanciar lo que está dado, de modo que mejore.

Así, una hermenéutica analógica nos ayuda a comprender y enjuiciar la realidad, los acontecimientos que nos suceden, como éste de la pande-

¹³M. Beuchot *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.), pp. 37 ss.

mía, y poder captar las consecuencias que tendrán. Sobre todo, con respecto a los menos afortunados, los pobres, que son los que van a cargar más con esas consecuencias, a todos los niveles.

La filosofía siempre ha sido la conciencia de la sociedad. El sociólogo señala los movimientos que ocurren en la sociedad; el politólogo explica por dónde va el tipo de gobierno que se da en los Estados; y el economista discierne qué movimientos económicos se dan y cuáles conviene adoptar para el mejor funcionamiento de la sociedad. Pero el filósofo añade la consideración moral o ética, de modo que la filosofía social nos diga qué debemos hacer para que no se deshumanice el ser humano; la filosofía política, qué rumbo debemos tomar para que se busque el bien común; y la filosofía de la economía nos dirá qué tipo de acciones llevarán a una mayor justicia. Igualmente, la filosofía del derecho conectará las leyes y los derechos, tan necesarios al hombre, a la moral o ética, de modo que sean leyes justas y se respeten los derechos humanos.

Pues bien, en todos esos campos de la filosofía se requiere la interpretación, por eso la hermenéutica es una rama tan necesaria en el árbol filosófico. Tenemos que comprender al ser humano para saber qué ética le conviene, qué vida social es la que lo realiza, para proporcionarle un sistema de derecho que le sea adecuado, qué políticas serán consecuentes con ese bien común al que aspira y qué economía es la que lleva a cabo esa justicia social que se desea. Tiene, pues, la hermenéutica una gran cabida en esa actividad filosófica, y una hermenéutica

analógica le será de mucha ayuda, pues evitará los extremos univocista y equivocista, que deshumanizan al hombre y llevan a la sociedad a la injusticia. Por eso creo que la forma de interpretación que propongo puede ayudar a la realización de la justicia, especialmente la social.

En efecto, para plasmar en la comunidad la justicia social, tenemos que interpretar las necesidades del hombre, para poder satisfacer las que son más perentorias y, además, atender a sus deseos legítimos. Es lo que Rawls denomina igualdad de oportunidades, las cuales se deben ofrecer a todos con equidad.¹⁴ Pero esto tiene que ser de manera proporcional, es decir, según las necesidades y las capacidades de los individuos, como ese mismo autor lo señala. Y eso es, en el fondo, interpretar al ser humano, porque eso es lo más fundamental de la filosofía, que está pensada para el bien del hombre, sobre todo para el bien común, que abarca los elementos que se han señalado como objeto de la justicia social.

La interpretación del hombre es, pues, la base de la justicia social; porque, además de una ética de la justicia, se tiene una ética del bien, es decir, de los bienes que requiere el hombre para su desarrollo, para una vida buena. Y esto varía dependiendo de las culturas; por ello, se necesita un diálogo entre los estamentos sociales, grupos y culturas, para llegar a un consenso adecuado. Por eso la hermenéutica es indispensable. Y lo mejor es que sea analógica, para que no sea excluyente, como la unívoca, ni atomiza-

¹⁴J. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 252.

da, como la equívoca, sino intermedia y mediadora.

REFLEXIÓN

La pandemia nos ha puesto a pensar acerca de sus repercusiones en la sociedad. Tanto de índole médica como psicológica, económica, política y social, todo conceptualizado desde el ángulo filosófico de la ética. En su prisma se nos presenta como una obligación de justicia, y de justicia social.¹⁵ Es el deber que tiene el Estado de ver por las necesidades de los menos afortunados. Y cuenta con la solidaridad de la sociedad civil. En nuestro caso de filósofos, como el señalamiento de los derechos que tienen esas personas y los deberes de la sociedad, concretamente del Estado o gobierno.

La búsqueda de la justicia social motivó el estudio y la discusión en los filósofos antiguos y en los escolásticos, como distributiva. En la Modernidad la filosofía política se fue por otros derroteros, hasta relegar la idea de bien común y suplirla por la del poder (Maquiavelo).¹⁶ Sin embargo, a través de algunos pensadores, como los utilitaristas, regresa a la modernidad y se distiende hasta la actualidad. Nadie se imaginaba que habría ahora tantos escritos sobre la justicia distributiva y la social. Y sigue la discusión; no se ha encontrado el modelo ideal, pero el trabajo sobre el tema nos puede acercar un poco más a él.

¹⁵A. Gómez Robledo, *Meditación sobre la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982 (1a. reimpr.), pp. 185 ss.

¹⁶E. García Estébanez, *El bien común y la moral política*, Barcelona: Herder, 1970, pp. 150 ss.

Ya de suyo la justicia, en todas sus formas (general o legal, conmutativa y distributiva o social), es el esplendor de la sociedad. Mucho más la justicia distributiva y la social. A tal punto que, cuando se ha hablado recientemente de justicia social, varios autores han dicho que viene a reducirse a la justicia distributiva, o que es una prolongación suya, más dirigida hacia lo que corresponde al hombre por derecho natural, como la subsistencia, la salud, la protección, el trabajo, etc. Todo ello nos habla de la importancia de la justicia para el bien de la sociedad, ese bien común que está por encima del bien individual, de los intereses egoístas y que tiene que buscarse a toda costa. Ya la elucidación teórica y conceptual es un paso para avanzar en esa dirección.

Hemos visto cómo en la determinación de la aplicación de la justicia social puede ayudar mucho la hermenéutica, teoría de la interpretación. Lo hace al apoyarnos para interpretar al ser humano, pero, sobre todo, para interpretar la situación del pobre, para ayudarlo mejor. Es cuando la interpretación es también transformación, transubstanciación de la situación precaria del pobre en una situación más digna.

Es preciso que la reflexión filosófica oriente la aplicación de la justicia en la sociedad. Que pase de ser mera teoría a dirección social. Que interprete la situación en la que nos encontramos y nos impulse a hacerla mejor. A ir más allá de lo dado, para acercarnos al ideal.

No podemos dejar la justicia social a la buena voluntad de los gobiernos, sino insistir en que es una obligación que tienen. Como ha sostenido Paulette Dieterlen, los pobres tienen derechos especiales, debidos a su situación de necesidad extrema, y existe una obligación para con ellos, no un asunto de caridad o buena voluntad.¹⁷ Esta obligación se ve agravada cuando se dan situaciones como la de la pandemia, en las que esa vulnerabilidad se agranda.

Además, por la parte no del Estado o gobierno, sino de la sociedad civil o los ciudadanos, tiene que darse la solidaridad. Incluso puede hablarse de que hay un deber tácito de los poderosos hacia los desamparados, porque la riqueza que han acumulado es, como decía Juan Pablo II, una hipoteca que tienen que pagar, favoreciendo a los más necesitados.

Tal es la dimensión filosófica de la contingencia, a saber, principalmente ética, ya que la moral impregna la política, la economía y el derecho, cosa que no se puede ignorar. Porque la moral se da en todas las acciones humanas. En todos los actos que son conscientes y responsables, o que, en todo caso, deberían serlo. Es donde el hombre manifiesta su carácter racional y verdaderamente humanista. Esto se ve en una filosofía personalista, que está pendiente del ser humano y a su servicio.

¹⁷P. Dieterlen, art. cit., p. 141.

CONCLUSIÓN

La contingencia de la pandemia por el SARS-CoV-2 nos ha llevado a reflexionar sobre la situación de los pobres en medio de ella. Es, por supuesto, deplorable; y por eso tenemos que buscar los remedios para la misma. Es un problema que se debe atacar. Hemos visto que pertenece al ámbito de la justicia social. Lo cual significa que es un deber de justicia, no de caridad como lo son las acciones humanitarias que hacen con un pueblo los países distintos del suyo. En el caso de la justicia social se da una obligación directa hacia el gobierno del país, hacia el Estado mismo. La sociedad civil o ciudadanía puede ser solidaria, e incluso sentirse concernida, como lo es esa parte de la misma que es la de los más ricos, pues han logrado su riqueza con el trabajo de los más pobres.

Nos resuena aquí lo que decía Tomás de Mercado, en la Nueva España del siglo XVI, que el fin principal de los comerciantes (ahora serían los empresarios) es el bien común, esto es, de la comunidad, y después, en segundo lugar, el bien de sus familias o de ellos mismos. Se anticipaba a la idea de justicia social, que resalta el bien común, gracias a su clarividencia, como se anticipó a varias cosas del futuro en la moral de la economía.

La filosofía tiene la obligación de analizar estos acontecimientos que proponen problemas muy concretos y candentes. Es donde se ve que el filósofo puede aportar algo a la sociedad. Ciertamente desde

la teoría, pero una que iluminará la práctica. Es lo que siempre ha hecho, y no ha de renunciar a seguir haciéndolo, sobre todo en estas circunstancias tan graves.

CAPÍTULO 9: VASCONCELOS Y CASO EN LA FILOSOFÍA MEXICANA

José Vasconcelos Calderón (1882-1959) y Antonio Caso Andrade (1883-1946) fueron hitos en la historia de la filosofía mexicana. Estuvieron juntos en su proceso, a veces amigos muy cercanos, como en el Ateneo de la Juventud y sus conferencias; pero, también, a veces enemistados, o por lo menos separados, como en las gestiones de Vasconcelos en la Secretaría de Educación Pública y Caso en la Universidad Nacional. Pero sus destinos estuvieron unidos, y marcaron lo que después sería la filosofía en México, al menos en cuanto a la autenticidad, a pesar de su creciente profesionalización.

Son, por tanto, dos de los principales filósofos de nuestro siglo XX. No eran filósofos de profesión, sino abogados ambos. Se pueden ubicar, pues, en lo que se ha llamado *filosofía de la autenticidad*, previa a la filosofía “profesional”. Trataré de abordar algunos aspectos de ambos autores, siguiendo el recuento que de ellos hace un eminente historiador de la filosofía mexicana, Guillermo Hurtado, que les ha dedicado sendos estudios.

VASCONCELOS

En cuanto a Vasconcelos, Hurtado nos entrega un libro acerca de lo que llama la segunda época de ese pensador.¹ Es la etapa que corre de 1929 —en que no gana la presidencia de México y, además, tiene que exiliarse— a 1940, en que vuelve a ocupar cargos en nuestro país.

Hurtado ya había escrito sobre Vasconcelos, en otro libro donde lo trata conjuntamente con Antonio Caso, pensador mexicano con el que estuvo asociado, pero también distanciado, aunque compartían ideales parecidos.²

Me centraré en el libro sobre la segunda etapa de Vasconcelos, que está escrito por Hurtado con muy buen estilo, pues va narrando las peripecias (sobre todo intelectuales) del pensador, y a la vez señala los aciertos y las fallas. No trata de hacer apología, pero tampoco de denostar. Conserva siempre un sensato equilibrio, que sabemos que es difícil de conservar. Es un libro excelente.

Durante esta etapa Vasconcelos se la pasó en el extranjero, lo cual le sirvió para conocer otras tierras, otras personas y obtener información en buenas bibliotecas. De todas maneras, como lo presenta Hurtado, estaba dolido y amargado por el fracaso electoral, y porque veía a México entregado al caudillismo, o caudillaje, y a la ambición de

¹G. Hurtado, *El pensamiento del segundo Vasconcelos*, México: UNAM, 2020.

²El mismo, *La revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, UNAM, 2016.

los que constituían el nuevo partido PNR, germen del PRI.

En efecto, había varios caudillos que se peleaban entre sí; pues, aun cuando ya estaba en el poder Calles —fundador del PNR— y su sucesor Cárdenas, hubo levantamientos de líderes militares, como De la Huerta y Cedillo. Todo eso lo señalaba Vasconcelos como la situación deplorable del país.

Por esta época Vasconcelos aprovechó para escribir mucho. Después de sus libros autobiográficos, redactó obras filosóficas, sistemáticas, como la *Metafísica* (1929), la *Ética* (1932), la *Estética* (1935) y una *Historia del pensamiento filosófico* (1937). Y otros más amplios, como *Breve historia de México*, *Bolivarismo y Monroísmo*, así como *De Robinson a Odiseo*. Además, escribió muchos artículos periodísticos o en revistas. Él mismo fundó tres, *La antorcha*, *Hoy* y *Timón*.

Las características que Hurtado señala en el Vasconcelos de esta época son, en primer lugar, su resentimiento, a veces rabioso contra el gobierno de México, que consideraba fraudulento en su origen. (Había incitado revuelta armada, lo cual no prosperó.) Además, era contrario a los Estados Unidos, buscando un panhispanismo, poco a poco se fue acercando al conservadurismo, al nazismo-fascismo y al antisemitismo.

Hurtado señala bien las causas de la decepción de Vasconcelos de la patria en ese momento, cosa que ya mencionamos. Pero también muestra su acercamiento al catolicismo. Aunque él se decía

cristiano, era más bien católico. En parte eso le hacía ser enemigo de los yanquis, porque promovían el protestantismo en nuestro país. Igualmente, su antisemitismo no era racial, sino religioso. Y su conservadurismo, que era parcialmente por su catolicismo, no lo era completamente, pues nunca se llevó bien con los católicos viejos ni con la jerarquía. Se oponía tanto al comunismo como al liberalismo social o capitalismo. Y pensaba que provenían de los judíos, como Marx y los magnates de Wall Street.

Por ese tiempo escribe esas obras filosóficas con intención sistemática. Pero, como bien señala Hurtado, eran poco sistemáticas. No tenían una argumentación ceñida, ni una información cabal, sino que se desparramaban en intuiciones, observaciones y digresiones que a veces sólo hacían más complicada la lectura. Vasconcelos iba contra el racionalismo, prefería la pasión, y así era su filosofía. Parecida a la de Nietzsche y Unamuno. A veces hasta grandilocuente.

Una de esas obras es el *Tratado de metafísica*, publicado en México en 1929. Bergson se había opuesto al positivismo y había reivindicado la metafísica, repudiada por esos autores. Vasconcelos, que desde antes había admirado a ese pensador, recoge la estafeta, y arma una cosmovisión ontológica. Es de corte neoplatónica, ya que siempre se nota la preferencia por esa corriente. El todo es uno, y busca reintegrarse al Creador. Hurtado señala bien la originalidad de este libro, a pesar de sus desvíos. En él Vasconcelos recoge su teoría del ritmo, sacada de Pitágoras, y piensa en la música. El cosmos es una

gran sinfonía. Es como el aprecio por la música que tuvieron Schopenhauer y Nietzsche. Decía que el filósofo era un poeta con sistema.³

Luego viene su *Ética*, que publica en Madrid, en 1932. En ella vuelca su apasionamiento, y propone una moral de la sinceridad y el heroísmo. Hay que superarse siempre, hasta desembocar en el Ser Supremo. Piensa en las razas hispánicas. Tiene semejanzas con Max Scheler, pero es más objetivista. Hay un *a priori* ético, pero distinto del kantiano, pues captamos el bien y el mal con el sentimiento. Con mucha emoción habla de Cristo, pues va de una ética terrenal, a una metafísica y llega a una mística. Buda, Jesucristo y Malebranche representan la ética mística. Ese sacerdote francés ponía la voluntad divina detrás de toda acción ética. Sin embargo, a Hurtado le da la impresión de que le falta resaltar la caridad, cosa que Antonio Caso sí hacía. La de Vasconcelos es una ética más centrada en el individuo que en el amor al prójimo.

Otro texto filosófico-sistemático es la *Estética*, publicada en México, en 1937. Es la obra principal de Vasconcelos. En ella puso muchas esperanzas de triunfo y prestigio. No fue del todo así, pero es donde se estructura su sistema. Es un monismo estético. Hay un *a priori* estético, también distinto del kantiano. Es alcanzar lo divino por la fuerza del amor. Se basa en la ciencia moderna (Meyerson), pero también tiende a la mística. El arte principal es la música, y el universo es una gran sinfonía. En

³A. Castro Leal, *José Vasconcelos: pensador de América*, México: UNAM, s. f., pp. 4 ss.

lugar del tópico del mundo como un libro, se va al mundo como una partitura. Otra vez el neoplatonismo. Hurtado señala que lo más original de esta obra es la idea de un *a priori* estético. Hay en nosotros una inclinación poderosa hacia la belleza, y nos hace captarla en los objetos. Sigue con la teoría del ritmo de Pitágoras, que recogió en su libro de ese título. Tanto lo apolíneo como lo dionisiaco nos tienen que llevar a lo místico. Y es otra vez la música la que más conduce hacia Dios. Eso lo ve en la liturgia católica. Tiene una metafísica de la belleza, que es objetiva, pero captada por la emoción, una emoción que cualifica como *sui generis*. Lleva al ritmo a una participación de Dios.

De las propuestas originales que le señala Hurtado, ésta de la metafísica de la belleza me parece la mejor, ya que muchas estéticas actuales se olvidan de ese aspecto ontológico. Además, Vasconcelos desenvuelve su idea de que el arte, la estética, a través del amor, tiene que conducir hasta Dios. Es un plotinismo cristianizado, como lo describía Ramón Xirau, en la línea de San Agustín y el Pseudo-Dionisio. La parte dedicada a las bellas artes, aunque es la más conocida y no falta en las antologías, le parece a Hurtado la más pobre. También a mí me parece más rica su exposición del *a priori* estético y de la metafísica de la belleza.⁴

Otro texto de filosofía es su *Historia del pensamiento filosófico*, publicado en México (UNAM), en

⁴M. Rodríguez F., *Los fundamentos en la filosofía estética de José Vasconcelos*, Guadalajara, Jal.: Imprenta San Francisco, 2002, pp. 81 ss.

1937. Hurtado señala que tiene la particularidad de no ser eurocentrista, es decir, clavado en la cultura helénica, pues acoge las filosofías orientales, como la India, China, Egipto e Israel; y, además, de atender a textos literarios y religiosos. Por ejemplo, ve la filosofía de la historia fijándose en lo que dice el *Apocalipsis*. Llega hasta Hartmann y Heidegger, pero no les concede mucha importancia. Incluso le duele que los filósofos mexicanos jóvenes se hayan vuelto germanófilos. Piensa que lo principal de la filosofía mexicana fue el barroco. Dedicó un espacio a la filosofía mexicana, pero muy a vuelapluma, no parece entusiasmarle. Como bien indica Hurtado, allí podía haber iluminado más el futuro de nuestra filosofía, con algunos juicios.

Los otros libros de este período, como *Bolivarismo y Monroísmo*, así como *De Robinson a Odiseo*, son más bien sociológicos o políticos, y en ellos desfogó su enemistad contra lo anglosajón. Aprecia el panhispanismo de Bolívar y rechaza las pretensiones del presidente Monroe. Igualmente, ve que el estadounidense (y su educación) es para formar Robinsones, mientras que los latinos somos Odiseos, Ulises que llevan otra forma de navegar.⁵

En definitiva, me parece que lo mejor de Vasconcelos en ese período son sus ensayos sistemáticos, de metafísica, ética y estética, incluyendo su historia de la filosofía. Con los defectos que se quiera, debidos a sus prejuicios (cosa que Gadamer

⁵J. A. de la Torre, *Repensar Latinoamérica desde la filosofía y el quehacer de Vasconcelos*, Aguascalientes: Gobierno del Estado, 1995, pp. 22 ss.

muestra que todos tenemos). Hurtado ha sabido hacer ver que, pese a todo, Vasconcelos es un clásico mexicano, y hay que leerlo. Y agrega un excelente capítulo hermenéutico en el que ofrece varias claves para leer a este tremendo autor que fue Vasconcelos.

Lo que sí podemos decir es que Vasconcelos trató de elaborar un pensamiento filosófico propio. Con los defectos que se quiera, pero con el mérito de aceptar el reto de pensar por su cuenta y riesgo. Tuvo su utopía personal: una raza cósmica, el amor cristiano como la característica de esa nueva raza, para tener una nueva civilización, con un hombre nuevo.

CASO

Por lo que hace a Antonio Caso, Guillermo Hurtado ya había escrito sobre él, en el libro sobre la Revolución Mexicana ya citado. Pero, además, redactó un extenso capítulo sobre la idea de la democracia de Caso, en un libro sobre filosofía mexicana en el siglo XX.⁶ Voy a centrarme en él.

Hurtado abarca los escritos de Caso sobre el tema de 1913 a 1924. Marca dos periodos: de 1913 a 1922 y de 1922 a 1924. Lo de la primera época está contenido en *Discursos a la nación mexicana* (1922), título que nos recuerda los *Discursos a la nación alemana* de Fichte, cuando la invasión napoleónica a

⁶G. Hurtado, "La filosofía de la democracia mexicana de Antonio Caso", en *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México: UNAM, 2007, pp. 55-89. Lo citaré en el texto, entre paréntesis.

su país. Allí sostiene ideas afines a las de los positivistas porfirianos, como Justo Sierra, pero ya con diferencias; por ejemplo, el papel de la *caridad* (p. 55) o altruismo o solidaridad (p. 56).

Además, sobre ese tema de la democracia, Caso cuenta con *La existencia como economía, como desinterés y caridad* (1916) y con *El problema de México y la ideología nacional* (1924).

Hurtado coloca la filosofía de la democracia de Caso en el periodo revolucionario. Se esperaba un cambio radical con la revolución, que haría pasar a los mexicanos del despotismo a la democracia. Caído el porfiriato, se llegaría a una situación de libertad y justicia. Se preguntaba si sería posible la democracia después de la revolución y qué ideología sería la adecuada.

En “El conflicto interno de nuestra democracia”, artículo en *El Imparcial*, de 1913, reproducido en *Discursos a la nación mexicana*, dice que la democracia es todavía un ideal, algo no alcanzado. El conflicto se da entre el caudillismo que siguió a la revolución, la pobreza, la injusticia y la ignorancia. Son males que hay que erradicar. Tal es conflicto aquí: la democracia es un ideal, pero se está lejos de alcanzarlo (p. 58).

Esos males no se pueden erradicar de manera impositiva, como quiso hacerse antes, sino con libertad y prudencia. Díaz falló al querer hacerlo por imposición; debe hacerse con las instituciones liberales. Aunque Caso apoyó a Díaz y a Huerta, dictadores, muestra que no estaba de acuerdo con ellos. Optó por Madero, quien deseaba a su manera la democracia.

A pesar de que la Constitución de 1857 decía que México era un país democrático, representativo y federal, no lo era. Hay que lograrlo, pero hay que evitar dos errores: el de pensar que no es posible, y el de pensar que puede ser de un día para otro. Es cuando Caso introduce en sus obras el término “bovarismo”, que significa vivir lo que no se es, y creérselo —término tomado por el filósofo Jules de Gaultier de la *Madame Bovary*, de Flaubert— (p. 62).

En esa misma obra recoge un artículo suyo sobre el catolicismo, el jacobinismo y el positivismo. Las dos ideologías imperantes en el siglo XIX fueron el liberalismo, que él llama jacobinismo, y el positivismo. Les opone el catolicismo, más acorde con nuestra historia cultural, y señala el fracaso del liberalismo, por demasiado idealista (por ignorar esa realidad mexicana), y del positivismo, por demasiado realista (mató el ideal de la democracia). Por eso la revolución fue contra el positivismo, y del liberalismo —ya muerto— recupera los ideales.

Pero no acepta ninguna imposición dogmática, por eso se opuso a la educación socialista que quiso hacerse obligatoria. Era como sustituir la dictadura del positivismo por la del socialismo. De hecho, la revolución no tenía que estar basada en una ideología, sino en la realidad, que la necesitaba. Por eso la constitución de 1917 quería adaptarse a las nuevas situaciones de México. Por eso se rechazaban, sobre todo, ideologías extranjeras (p. 67).

En su libro *La existencia como economía y como caridad*, que tuvo una versión breve en 1916 y otra más larga en 1919 (*La existencia como econo-*

mía, como desinterés y como caridad), Caso retoma su lucha contra el positivismo, que tenía desde El Ateneo de la Juventud. Se recibían otros pensamientos, como el de Boutroux y, sobre todo, el de Bergson. Se tenía, pues, una mayor apertura a lo espiritual. Se iba contra el materialismo positivista y contra el evolucionismo social. En lugar de evolución, revolución. O, como la llamó Hurtado, una “revolución creativa”, imitando el título *La evolución creativa*, de Bergson (que conjuntaba el evolucionismo con el creacionismo).

En la versión de 1916, Caso trata a varias figuras del cristianismo, como San Agustín, Santa Teresa, Pascal y Tolstoi, entre otras. De hecho, el cristianismo de Caso era sin iglesia, muy parecido al de Pascal y Tolstoi. Distingue tres dimensiones de la vida humana: la económica, la estética (del desinterés kantiano) y la moral (la de la caridad). La economía es la del liberalismo, del positivismo y del pragmatismo: la utilidad individual con el mínimo esfuerzo. La de la estética se rige por el desinterés que señalaba Kant como actitud frente al arte. Y la moral es la de la caridad; no una moral kantiana, de la ley, sino la del sentimiento altruista, que vincula con el otro. Pone la praxis como superior a la teoría, por eso la caridad es el ideal a alcanzar. Es la solución humanista que propone para la Revolución Mexicana (p. 72).

Caso colaboró con el presidente Obregón. Vasconcelos era secretario de educación pública, y Caso rector de la universidad. También había sido representante de México en Sudamérica, para ha-

cerla favorable a la revolución. Decía que mientras el régimen porfirista había entendido la existencia como economía, la revolución y Obregón la entendían como caridad, a saber, como ayuda a los demás. Pero hubo dificultades entre Caso y Vasconcelos, porque este último intervenía demasiado en la universidad.⁷ De hecho, ambos renunciaron a sus cargos públicos. Hurtado dice que, si hubieran podido colaborar juntos, el sesgo de la revolución y la educación habría sido muy distinto —quizás mejor— (p. 74).

Vicente Lombardo Toledano era director de la Escuela Nacional Preparatoria y, como apoyaba a Calles para suceder a Obregón, quiso imponer la educación socialista en ella. Caso se opuso completamente. Y tiempo después tendría una polémica con él para evitar el socialismo en la universidad.

En 1924 Caso publica su libro intitulado *El problema de México y la ideología nacional*. En él se siente algo de desencanto de conseguir una democracia con libertades, leyes y concordia. Por eso insiste en la unidad. No tiene unidad racial ni cultural. Los liberales y positivistas del XIX quisieron unificar obligando. Caso insiste en que hay que lograr la unidad con el patriotismo, dejando de lado el individualismo. Se debe al carácter del mexicano, y por eso tiene que cambiar de actitud (p. 77).

Caso rechaza el catolicismo, el jacobinismo y el positivismo como ideologías de la revolución. Hay que evitar copiar a los extranjeros. Hay que

⁷R. Moreno, *La universidad de Antonio Caso: comunidad de cultura libre*, México: UNAM, 1989, pp. 38 ss.

atender a la realidad, con sus contradicciones, y actuar prácticamente. No con razonamientos sino con sentimientos. Con un sentimiento moral. Busca un cristianismo que no sea “católico”, sino humanista; su idea de la caridad es la acción humana, por eso la llama “filosofía pragmática”.

Está entre la democracia liberal y la cristiana, porque defiende la libertad individual y la acción social basada en el amor al prójimo. Hurtado propone llamarla “democracia ética”, porque exige virtudes cívicas. De otra manera, en México se seguirá yendo contra las leyes y las instituciones, con la deshonestidad y la corrupción. Se trata de caridad individual, no de un Estado benefactor.

No es, pues, una democracia liberal, o social, pues no hay rastro de socialismo en Caso. Tampoco es una democracia cristiana en el sentido de católica, o del Vaticano, sino un seguimiento muy personal de Cristo. Hurtado cree que pensaron que la democracia de Caso, basada en la caridad, era anacrónica o ingenua. Fue la crítica de un positivista como Bulnes, en el periódico *El Universal*, aunque la dirigía a Obregón, quien decía que Cristo había sido el primer socialista; y, como la revolución era socialista, tenía a Cristo como inspiración. Pero Bulnes (viejo porfirista) sostiene que la revolución, con su violencia y su corrupción, no tenía nada de cristiana (pp. 82-83).

Con todo, Hurtado piensa que sí hubo rasgos de caridad en varios revolucionarios. Compasión por el pobre, indignación ante la injusticia, etc. Madero (aunque era espiritista) se inspiró en la caridad

cristiana, la misma de Caso. Lo mismo se ve en Emiliano Zapata, en Felipe Ángeles, incluso en Francisco Villa. A pesar de sus excesos, se conmovían ante el sufrimiento humano. Hubo desmanes, claroscuros. “Pero es innegable que en la explosión revolucionaria mexicana existió un sentimiento genuino de indignación moral que podía llegar a extremos de violencia, pero que, al mismo tiempo, podía convertirse en un sentimiento sincero de amor al prójimo, de sacrificio por el otro” (p. 83).

Asimismo, Hurtado piensa que para esas fechas (1924) la revolución ya no tenía esos sentimientos morales como base. Ya estaba en proceso de corrupción (Huerta, Obregón, Calles y otros). Caso no da una teoría política, sino una ética política. Deja sin tocar muchas cuestiones de organización social, se centraba en su raigambre ética. Deseaba que los mexicanos de su tiempo aprendieran la reconciliación, el respeto a los demás, el interés por ellos, y buscaran su bienestar, es decir, el amor al prójimo. Se dirigía al pueblo, no a los intelectuales. El filósofo debe enseñar a vivir, y eso es lo que el filósofo mexicano tiene que transmitir a los mexicanos.⁸

Hurtado anota que, si se entiende así, el discurso filosófico de Caso acerca de la democracia no puede tomarse como ingenuo. “Su mensaje es el del maestro intelectual que recuerda a la nación cuáles son los principios morales, las emociones y los sentimientos en los que hemos de fundar nuestra convivencia democrática. No nos dice Caso cómo

⁸J. Hernández Prado, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, México: UAM-Azcapotzalco, 1994, pp. 87 ss.

eran las cosas, sino cómo debían ser. Si la nación no escuchaba, y si los políticos, en especial, no le prestaban atención, eso no invalidaba el discurso del maestro” (p. 85). La realidad es que la nación, en su conjunto, no hizo caso al discurso del maestro. Varios estudiantes lo hicieron. Entre ellos, algunos de sus discípulos más connotados (aunque no todos, pues hasta hubo algunos que se opusieron a él).

Guillermo Hurtado concluye sacando cinco ideas fundamentales del discurso de Caso cerca de la democracia que nos sirven hoy en día. 1) La democracia es un proceso colectivo y permanente hacia la reconstrucción social. 2) Debe buscarse un equilibrio entre la satisfacción de las necesidades básicas de los más pobres y el respeto de las libertades individuales. 3) El rechazo a toda ideología que quiera determinar el proceso de la construcción de la democracia. 4) Defensa del aspecto moral de esa marcha hacia la democracia. Y 5) que se antepongan los intereses de la nación a los individuales o de grupo (pp. 86-88).

Esto es lo que entregó Caso a México en sus consideraciones filosóficas de ese período, posterior a la revolución pero todavía muy cercano a ella. Los sucesos posteriores habrían de desencantarlo bastante de la política nacional.⁹

Lo que podemos sacar del pensar filosófico de Caso en esa época es su decisión de que México

⁹J. Ezcurdía Corona – J. Hernández Prado, *El centinela insobornable. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*, México: UAM-Azcapotzalco – Almaqui Editores, 2012, pp. 33 ss.

tuviera democracia, cosa que todavía estamos tratando de construir. Al igual que la *raza cósmica* de Vasconcelos, esa democracia mexicana de Caso estaría basada en la caridad cristiana, ese amor universal de los seres humanos entre sí, y como búsqueda de un nuevo país después de la revolución que pretendía liberarlo.

REFLEXIÓN

Tanto Vasconcelos como Caso estuvieron preocupados por la construcción de la democracia en México. Tuvieron sus utopías, y también sus decepciones. Participaron en la política, sobre todo en la cultural, y tuvieron sus avenencias y sus discrepancias. Con todo, coincidieron en una visión cristiana de la existencia, centrada en la caridad, en el amor al prójimo.

Vasconcelos puso como virtud fundamental de su *raza cósmica* el amor al prójimo, y Caso estableció como actitud ante la nación la de la caridad, entendida como altruismo y solidaridad. Era la forma en la que concibieron la edificación del país después de la revolución. Ésta los había librado de muchas cadenas, pero faltaba la parte positiva de la construcción. Y es a lo que se consagraron en sus elucubraciones.

Por eso han sido pensadores fundamentales para nuestra historia filosófica. Suele decirse que no eran filósofos de profesión, sino abogados. Pero es que en ese entonces los abogados eran los humanistas, y se tendían a profesiones como las de filósofos, literatos, historiadores, incluso antropólo-

gos y arqueólogos, como Alfonso Caso, hermano de Antonio Caso. Ciertamente tuvieron los defectos de los autodidactas, y pertenecieron más a la fase de la filosofía “auténtica” que a la de la “profesional”, que vino después (parece haberse iniciado con Samuel Ramos, quien fuera secretario de Vasconcelos, y apoyado por él para que se fuera a estudiar a Alemania). Aunque fueron filósofos no profesionales (se habla del menosprecio que secretamente les tuvieron los transterrados españoles, quienes sí eran filósofos de profesión), hicieron una filosofía decorosa, a veces más interesante que la formalmente académica, porque tocaban aspectos muy reales y urgentes de la situación de nuestro país.

CONCLUSIÓN

Vale la pena, pues, la atención y el estudio que les dediquemos a Vasconcelos y a Caso. Sobre todo, en el primero, se tiene la impresión de estar frente a una filosofía demasiado literaria; el segundo es más conciso y austero, apegado al pensamiento; pero ambos son interesantes. Lo que dicen lo dicen de verdad, con la intención de educar al pueblo mexicano, también a los estudiantes, si no es que, a los estudiosos, y con eso nos alcanza, para considerarlos como hitos importantes en nuestra historia de la filosofía mexicana. Son paradigmas de un aspecto que necesita nuestro filosofar, a saber, el de la autenticidad, más allá del profesionalismo (a veces demasiado abstracto, árido y estéril) que hemos logrado alcanzar en tiempos recientes.

CONCLUSIONES

Iniciamos nuestro estudio con unas reflexiones sobre la filosofía misma. Esto fue para defenderla a través de su función social, contra los que la declaran inútil. Es un saber que orienta a las ciencias y a la técnica. Nos dimos cuenta de que, si éstas nos dan la referencia a la realidad, la filosofía nos aporta el sentido.

Vino después la consideración de la hermenéutica analógica en su relación con las humanidades. Estas ciencias sociales son las que mejor utilizan esa herramienta interpretativa, porque están alejadas de la pretensión de univocidad, pero muy aquejadas de equivocidad, por lo que conviene llevarlas a la analogicidad.

De manera vinculada, accedimos a la meditación sobre la persona, en vistas a una filosofía personalista. Recorrimos el desarrollo histórico de ese concepto de persona, al trasluz del otro de *logos*, ya que siempre han estado muy relacionados. Y ahora se necesita ese tipo de reflexiones para revitalizar el personalismo, que tanto se necesita en el mundo filosófico.

Conectado, también, con el personalismo, atendimos al concepto de humanismo, tratando de señalar su necesidad y su vigencia, pero apuntando hacia uno nuevo. Uno que no endiose al hombre,

sino que lo haga sentirse hermanado con las demás especies de la naturaleza.

Y, dentro del contexto de las utopías —en el que entra ese nuevo humanismo propuesto—, analizamos dos utopías célebres: la de Tomás Moro y la del marxismo. Este último ha querido ser renovado y actualizado por Kojin Karatani, con elementos que lo harían más realizable en nuestra época, aunque ya se trataría de algo bastante diferente de lo que estamos acostumbrados a considerar como esa corriente.

Siguiendo en ese ámbito social, pasamos al tema de la familia, destacando en ella las relaciones de afecto, que son las más profundas. Por eso mismo se expresan en símbolos, y este tipo de signos, los más ricos, requieren una interpretación apoyada en la analogía. Por eso, una hermenéutica analógica.

Abordé otros diálogos desde la hermenéutica, con el psicoanálisis de Erich Fromm, y con la antropología del sanscritista Juan Miguel de Mora, que se dedicó a la interpretación del mundo oriental, señaladamente de la India, y nos enseñó las semejanzas que hay entre la hermenéutica oriental y la occidental.

Y a lo anterior agregamos una meditación sobre la situación de los pobres en medio de la pandemia producida por el SARS-CoV-2. Ellos son los más afectados, ya que esta catástrofe golpea la economía de los países. Además, no tienen acceso fácil a los hospitales, y sufren pérdidas de empleos o de trabajos que hacen para su sustentación.

CONCLUSIONES

Accedimos por último a Vasconcelos y Caso, que son figuras de la filosofía mexicana de la primera mitad del siglo XX. Nos marcaron una época, a la que después vino otra más profesional, pero ellos sostuvieron el pensar filosófico en esa etapa en que los positivistas mexicanos casi la ahogaron.

Espero que estos pensamientos ayuden a fomentar el interés por la filosofía, que tiene como preocupación fundamental el ser humano, y como finalidad el logro de la justicia.

Bibliografía

- Aguayo, E., “El humanismo analógico-icónico de Mauricio Beuchot”, en V. H. Aguilar Gaxiola – J. C. Ayala Barrón (coords.), *Coloquio nacional de hermenéutica analógica*, Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2005, pp. 13-22.
- Aguayo, E., *El personalismo analógico-icónico de Mauricio Beuchot*, México: Ed. Torres, 2016.
- Álvarez Colín, L., “La psicología familiar a la luz de la interrelación hermenéutica-analogía”, en A. Carrillo Canán (coord.), *Hermenéutica, analogía y diálogo intercultural*, Puebla: CONACyT-BUAP, 1999, pp. 93 ss.
- Álvarez Turienzo, S., “El Cristianismo y la formación del concepto de persona”, en Varios, *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid: Ed. Moneda y Crédito, 1970, t. I, p. 51.
- Anjel Rendo, J. G., “Sobre las ciencias sociales; certezas e incertidumbres”, en *Vestigium* (Pamplona, Colombia), año 1, n. 1 (ene.-jun. 2006), pp. 21-25.
- Arendt, H., *Sobre la violencia*, México: Joaquín Mortiz, 1970.
- Aristóteles, *Opera*, Berlin: Walter de Gruyter, 1961.
- Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia*, México: Premiá, 1978.

- Beuchot, M., “La noción de persona en Santo Tomás. Algunas notas”, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. III: Antropologia Tomista*, Città del Vaticano: Pontificia Accademia di San Tommaso, 1991, pp. 138-148.
- Beuchot, M., “La persona y la subjetividad en la filología y la filosofía”, en *Crítica jurídica* (UNAM), 16 (1995), pp. 17-25.
- Beuchot, M., *Las caras del símbolo: ícono e ídolo*, Madrid: Ed. Caparrós, Colección Esprit, 1999.
- Beuchot, M., “El proceso histórico de la noción de persona y su aplicación a la ciudadanía. La persona como origen de deberes y derechos”, en V. Arredondo Ramírez (coord.), *Ciudadanía en movimiento*, México: UIA, 2000, pp. 39-52.
- Beuchot, M., *Filosofía política*, México: Ed. Torres, 2006.
- Beuchot, M., *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Saltillo, Coah.: Universidad Autónoma de Coahuila, 2009.
- Beuchot, M., *Manual de filosofía*, México: Ediciones Paulinas, 2011.
- Beuchot, M., *Metáforas de nuestra vida. Antropología e interpretación*, Huelva (España): Hergué – Ceasga, 2011.
- Beuchot, M., *Las dos caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Puebla: BUAP, 2013 (2a. ed.).
- Beuchot, M., *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, México: Universidad Anáhuac Sur, 2015 (2a. ed.).

BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, M., *Dialéctica de la analogía*, México: Paidós, 2016.
- Beuchot, M., “En viaje hacia Utopía”, en *Utopía y praxis latinoamericana* (Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela), año 22, n. 76, ene-mar., 2017, pp. 33-40.
- Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.).
- Beuchot, M., “Reflexiones filosóficas de la contingencia”, en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Vulnerabilidad, esperanza y resiliencia frente a la adversidad. Reflexiones interdisciplinarias frente a la contingencia por Covid-19*, México: UIC, 2020, pp. 19-27.
- Blanco Beledo, R., “Imagen e ícono en la tradición judeocristiana. Una visión analógica-hermenéutica desde el psicoanálisis”, en M. N. Lapoujade (comp.), *Imagen, signo y símbolo*, Puebla: FFyL-BUAP, 2000, pp. 261-274.
- Bloch, E., *El principio esperanza*, Madrid: Aguilar, 1977, t. I.
- Blumenberg, H., *La legibilidad del mundo*, Barcelona: Paidós, 2000.
- Boecio, A. M. S., *De duabus naturis*, en J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, Paris: Imprimerie de de Vray et de Suecy, 1847, vol. 64.
- Brun, J., *Platon et l'Académie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1974.
- Castañeda, H.-N., *On Philosophical Method*, Bloomington: Indiana University Publications, 1980.

- Castro Leal, A., *José Vasconcelos: pensador de América*, México: UNAM, s. f.
- Cayré, F., *Patrologie et histoire de la théologie*, Paris: Desclée, 1938, t. I.
- Cerutti Guldberg, H., *Ensayos de utopía (I y II)*, Toluca: UAEM, 1989.
- Conde Gaxiola, N., “Sobre el humanismo en la filosofía de Mauricio Beuchot como humanismo analógico”, en *Vera Humanitas*, XX/38 (jul.-dic. 2004), pp. 45-52.
- Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991.
- Cruz Cruz, J., *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996.
- Degl’Innocenti, U., “Suarez pro Capreolo in quaestione de persona”, en el mismo, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Roma: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1967, pp. 119-121.
- Dieterlen, P., “Derechos de los pobres y obligaciones para con ellos”, en E. di Castro – P. Dieterlen (comps.), *Debates sobre justicia distributiva*, México: UNAM, 2005, pp. 123-143.
- Dolto, F., *Solitude*, Paris: Vertiges du Nord/Carrère, 1997 (reimpr.).
- Domingo de Soto, *Relección “De Dominio”*, ed. J. Brufau Prats, Granada: Universidad de Granada, 1964.
- Donadío Maggi de Gandolfi, M. C., *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de*

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino*, Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1999.
- Dussel, E., “El método analéctico y la liberación latinoamericana”, en R. Ardiles y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, 1973, pp. 125-134.
- Dussel, E., “La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)”, en *Analogía Filosófica*, año 10, núm. 1 (ene.-jun. 1996), pp. 29-60.
- Dussel, E., *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta, 1998 (2a. ed.).
- Ezcurdia Corona, J. – J. Hernández Prado, *El centinela insobornable. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*, México: UAM-Azcapotzalco – Almaqui Editores, 2012.
- Fernández Herrero, B., *La utopía de América. Teoría, leyes, experimentos*, Barcelona: Ánthropos, 1992.
- Ferraris, M., *La hermenéutica*, México: Taurus, 2001 (1a. reimpr.).
- Frankl, V. E., *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 1981 (2a. ed.).
- Fromm, E., *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires: Psique, 1956.
- Fromm, E., *El dogma de Cristo y otros ensayos sobre religión, psicología y cultura*, Buenos Aires: Paidós, 1964.
- Fromm, E., *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza de amor*, Buenos Aires: Paidós, 1970.

- Fromm, F., *Marx y su concepto del hombre*, México: FCE, 1971 (4a. reimpr.).
- Fromm, E., *¿Tener o ser?*, México: FCE, 1978.
- Fromm, E., *Ética y psicoanálisis*, México: FCE, 1985 (13a. reimpr.).
- Fromm, E., *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, México: Siglo XXI, 1986 (6a. ed.).
- Fuente, R. de la, *El pensamiento vivo de Erich Fromm*, México: FCE, 1989.
- Gandillac, M. de, *La filosofía en el Renacimiento*, México: Siglo XXI, 1974.
- Gaos, J., *Discurso de filosofía*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1959.
- García Estébanez, E., *El bien común y la moral política*, Barcelona: Herder, 1970.
- García Estébanez, E., *El Renacimiento: humanismo y sociedad*, Madrid: Cincel-Kapelusz, 1986.
- García González, D. E., *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, México: Plaza y Valdés, 2002.
- Garin, E., *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona: Crítica, 1984 (2a. ed.).
- Gautier-Vignal, L., *Maquiavelo*, México: FCE, 1975 (1a. reimpr.).
- Gómez Robledo, A., *Meditación sobre la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982 (1a. reimpr.).
- González, J. E. (coord.), *Hermenéutica analógica*, número de la revista *Ánthropos*. Cuadernos de cultura crítica y conocimiento, n. 249 (Barcelona, oct.- dic. 2017).

BIBLIOGRAFÍA

- González González, E., “Hacia una definición del término «humanismo»”, en *Estudis* (Valencia, España), 15 (1989), pp. 45-66.
- Gracia, J. J. E., “Suárez y la individualidad”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, X (1983), pp. 157-182.
- Grassi, E., *El poder de la fantasía*, Barcelona: Ánthropos, 2003.
- Grassi, E., *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona: Ánthropos, 2006.
- Grondin, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008.
- Gusdorf, G., *La palabra*, Buenos Aires: Eds. Nueva Visión, 1971.
- Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires: Eds. Huascar, 1972.
- Hernández Prado, J., *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, México: UAM-Azcapotzalco, 1994.
- Höffe, O., *Justicia política*, Barcelona: Paidós, 2003.
- Hostie, R., *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*, Paris: Desclée de Brouwer, 1955.
- Hurtado, G., *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México: UNAM, 2007.
- Hurtado, G., *La revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, UNAM, 2016.
- Hurtado, G., *El pensamiento del segundo Vasconcelos*, México: UNAM, 2020.

- Imaz, E., “Topía y utopía”, introducción a *Utopías del Renacimiento*, México: FCE, 1973 (3a. reimpr.), pp. 7-35.
- Jung, C. G., *The Undiscovered Self*, New York: The New American Library, 1958.
- Jung, C. G., *Psicología y religión*, Buenos Aires: Paidós, 1960.
- Jung, C. G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona: Seix Barral, 1971 (2a. ed.).
- Jung, C. G., *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*, en *Obra completa*, vol. 2, Madrid: Trotta, 2008.
- Kant, M., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946.
- Karatani, K., *Transcrítica de Kant y Marx*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2020.
- Kelkel, A. L., “Heidegger o la conversión ‘filo-lógica’ y poética”, en R. Schérer – A. L. Kelkel, *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, Madrid: Edaf, 1981, p. 212.
- Kenny, A., *Tomás Moro*, México: FCE, 1987.
- Körner, S., *¿Qué es filosofía?*, Barcelona: Ariel, 1976.
- Koyré, A., *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, Madrid: Akal, 1981.
- Kristeller, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento Italiano*, México: FCE, 1985 (2a. reimpr.).
- Lévinas, E., *Ética e infinito*, Madrid: Visor, 1991.
- Lévinas, E., *Fuera del sujeto*, Madrid: Caparrós, 1997.
- Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Caparrós, 1998 (2a. ed.).

BIBLIOGRAFÍA

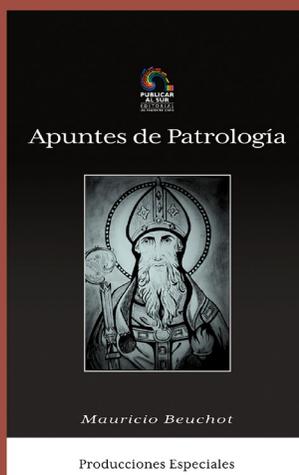
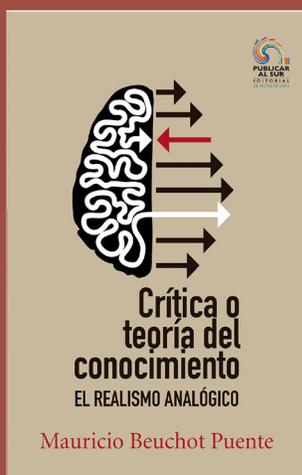
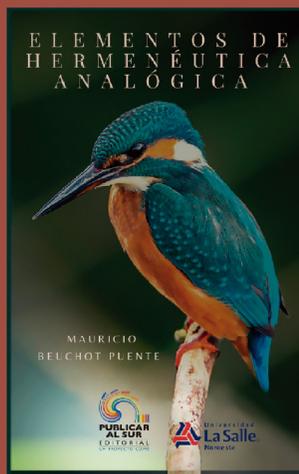
- Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 27, 11; Madrid: Editora Nacional, 1980, vol. I.
- Lukács, G., *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, México: FCE, 1959.
- Luypen, W., *La fenomenología es un humanismo*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1967.
- Mandrou, R., *From Humanism to Science. 1480-1700*, Harmondsworth: Penguin, 1985 (repr.).
- Mardones, J. M., “Teorías de la legitimación del poder hoy. J. Habermas y la teoría del discurso”, en *Sistema*, núm. 120, 1994, pp. 39-58.
- Marías, J., *Persona*, Madrid: Alianza, 1996.
- Maritain, J., *Introducción general a la filosofía*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1960.
- Maritain, J., *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1966.
- Marx, K., *Œuvres choisies*, ed. N. Guterman – H. Lefèbvre, Paris: Gallimard, 1963, t. I.
- May, R., *Man’s Search for Himself*, New York: The New American Library, 1967.
- McIntyre, A., *Whose Justice? Which rationality?*, London: Duckworth, 1988.
- McIntyre, A., *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona: Paidós, 2001.
- Millán Puelles, A., *Persona humana y justicia social*, México: Mi-nos, 1990.
- Mirándola, J. P. de la, *De la dignidad del hombre*, Madrid: Editora Nacional, 1984.

- Mondolfo, R., *Moralistas griegos. La conciencia moral, de Homero a Epicuro*, Buenos Aires: Ediciones Imán, 1941.
- Mondolfo, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires: Eds. Imán, 1955.
- Mondolfo, R., *Sócrates*, Buenos Aires: Eudeba, 1971 (7a. ed.).
- Mora, J. M. de, *La filosofía en la literatura sánscrita*, México: UNAM, 1968.
- Mora, J. M. de, *Rig Veda*, México: CONACULTA, 1974.
- Mora, J. M. de, *La dialéctica del Rig Veda*, México: Ed. Diana, 1978.
- Mora, J. M. de, *Uttaramacarita. El último lance de Rama*, México: UNAM, 1984.
- Mora, J. M. de, *Los Upanishads*, México: UNAM, 1990.
- Mora, J. M. de, “Hermenéutica”, en *El Financiero*, jueves 30 de diciembre de 2010.
- Mora, J. M. de, “Circunstancia”, *El Financiero*, jueves 13 de enero de 2011.
- Mora, J. M. de, “Medio y mensaje”, *El financiero*, jueves 27 de enero de 2011.
- Moreno, R., *La universidad de Antonio Caso: comunidad de cultura libre*, México: UNAM, 1989.
- Nicolás, G., “Notas para una apología de la inutilidad”, en *Ábside*, 27/4 (1975), pp. 381-405.
- Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, Madrid: Aguilar, 1966 (3a. ed.).
- Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, México: Espasa-Calpe, 1979 (21a. ed.).

BIBLIOGRAFÍA

- Piaget, J., *La formación del símbolo en el niño*, México: FCE, 1977.
- Platón, *República*, en *Diálogos*, Madrid: Gredos, 2008, vol. IV.
- Primerio Rivas, L. E. (coord.), *Usos de la hermenéutica analógica*, México: Primero Editores, 2004.
- Ramírez, S. M., *El concepto de filosofía*, Madrid: Ed. León, 1954.
- Ramírez, S. M., *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid: Euramérica, 1956.
- Ramos, S., *Hacia un nuevo humanismo*, en *Obras Completas*, México: UNAM, 1985 (2a. ed.).
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985 (1a. reimpr.).
- Rawls, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona: Paidós, 2002.
- Reynolds, E. E., *Santo Tomás Moro*, Madrid: Rialp, 1959.
- Ricœur, P., “Le symbole donne à penser”, en *Esprit*, nouvelle série, n. 275 (7/8) (juillet-août 1959), pp. 60-76.
- Ricœur, P., *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. J. B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press - Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1982 (reimpr.).
- Rilke, R. M., *Teoría poética*, Madrid: Júcar, 1987.
- Rodríguez F., M., *Los fundamentos en la filosofía estética de José Vasconcelos*, Guadalajara, Jal.: Imprenta San Francisco, 2002.
- Saldaña, J., Serrano, *Derecho natural. Tradición, falacia naturalista y derechos humanos*, México: UNAM, 2012.

- Sanabria, J. R., *Introducción a la filosofía*, México: Porrúa, 1980 (3a. ed.).
- Sanabria, J. R., *Filosofía del hombre (antropología filosófica)*, México: Porrúa, 1987.
- Sartre, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires: Sur, 1957.
- Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1968 (7a. ed.).
- Servier, J., *Histoire de l'utopie*, Paris: Gallimard, 1967.
- Servier, J., *La utopía*, México: FCE, 1979.
- Sim, S., *Lyotard y lo inhumano*, Barcelona: Gedisa, 2004.
- Tacey, D., *Cómo leer a Jung*, México: Paidós, 2010.
- Tierno Galván, E. (ed.), *Antología de Marx*, Madrid: Cuadernos para el diálogo, 1975.
- Tomás de Aquino, S., *Opera*, Taurini-Romae: Marietti, 1950 ss.
- Tomás Moro, *Utopía*, Madrid: Rialp, 1989.
- Torre Rangel, J. A. de la, *Repensar Latinoamérica desde la filosofía y el quehacer de Vasconcelos*, Aguascalientes: Gobierno del Estado, 1995.
- Torre Rangel, J. A. de la, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México: Porrúa - Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001.
- Trueba Olivares, E., *Marx, Platón, San Agustín, Tomás Moro. Ensayo sobre utopías*, Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 1983.
- Utz, A. F., *Ética social*, t. I, Barcelona: Herder, 1964.
- Villey, M., *El derecho romano*, México: Publicaciones Cruz O., S.A., 1993.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península, 1969.



Esta nueva publicación del prolífico autor que reiteradamente difunde su obra en *Publicar al Sur* nos ofrece “Nuevos aspectos” de su filosofía con estos asuntos: “..la noción de persona y su desarrollo al trasluz del concepto de logos” (Beuchot ha publicado mucho sobre el personalismo, y ahora brinda nuevos matices); “Sobre un nuevo humanismo”, capítulo especialmente útil cuando actualmente se examinan “nuevos humanismos”; este asunto se asocia al tema de “Renuevos de utopías”, donde reitera la necesidad de fuerzas para crear un buen porvenir, esbozando sus propuestas. Los dos aportes finales a destacar en esta nota refieren al “Afecto y símbolo en la familia” —el autor trató previamente el asunto de la educación de los sentimientos y ahora lo ubica directamente en el espacio familiar— y “La pobreza en tiempos de la pandemia”, donde profundiza en su filosofía social.

