

**TEMAS DESDE LA  
HERMENÉUTICA ANALÓGICA  
SOBRE EL TIEMPO PRESENTE**

**Napoleón Conde Gaxiola  
(Coordinador)**



Primera edición: agosto 2023

© Napoleón Conde Gaxiola

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco

Delegación Coyoacán, 04300, México, D. F.

Tels. 5556107129 y 5575926161

[editorialtorres@prodigy.net.mx](mailto:editorialtorres@prodigy.net.mx)

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes,  
para fines comerciales, sin la previa autorización escrita  
del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-8702-83-1

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	5
EN BUSCA DE LA RACIONALIDAD ANALÓGICA <i>Mauricio Beuchot</i>	7
EL PAPEL DE LA LEY GENERAL EN MATERIA DE HUMANIDADES, CIENCIAS, TECNOLOGÍAS E INNOVACIÓN EN LA INVESTIGACIÓN TURÍSTICA Y JURÍDICA. UN ENFOQUE HERMENÉUTICO ANALÓGICO <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	21
APUNTES SOBRE: HERMENÉUTICA DEL MITO Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA <i>Manuel Lavaniegos Espejo</i>	59
ANÁLISIS CULTURA HERMENÉUTICO: LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA-ICÓNICA Y LA INVESTIGACIÓN CULTURAL <i>Jorge Enrique González Rojas</i>	87
VIVIR EN ANALOGÍA. APROXIMACIONES A LA PERSONA. P. RICOEUR Y M. BEUCHOT <i>Gabriela Hernández García</i>	97
LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO METAHERMENÉUTICA: INNOVACIÓN Y RELEVANCIA PARA EL HORIZONTE HERMENÉUTICO CONTEMPORÁNEO <i>José Alfonso Gutiérrez Pérez</i>	109
FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA <i>Enrique Ignacio Aguayo Cruz</i>	135

HERMENÉUTICA ANALÓGICA DEL SÍMBOLO RELIGIOSO <i>Diana Alcalá Mendizábal</i>	171
LA RESPONSABILIDAD PERSONAL FRENTE AL MAL <i>Luis Eduardo Primero Rivas</i>	193

# INTRODUCCIÓN

*Napoleón Conde Gaxiola,*  
Sección de Estudios de Posgrado e Investigación,  
Escuela Superior de Turismo,  
Instituto Politécnico Nacional,  
Cd. de México.

En este volumen hemos recogido varios estudios acerca de la hermenéutica analógica, el movimiento desatado por Mauricio Beuchot, filósofo mexicano. Primeramente avanza un ensayo de este autor, en el que trata de encontrar lo que sería una racionalidad analógica, correspondiente a la teoría de la interpretación de ese mismo signo.

Viene después una aplicación de la hermenéutica analógica debida a Napoleón Conde Gaxiola, sobre la Ley General en Materia de Ciencia, Tecnología e Innovación, desde la perspectiva de la filosofía y la sociología del derecho. En el derecho esta herramienta conceptual ha sido muy útil, y puede aprovecharse más.

Luego tenemos una aplicación de la hermenéutica analógica a la antropología filosófica, hecha por Manuel Lavaniegos, en el campo de la interpretación del mito, ese símbolo tan importante para las culturas.

Continuando con el tema del análisis cultural, vemos una aplicación de Jorge Enrique González aplicando la hermenéutica analógica, en su modalidad de analógico-icónica, a la investigación de las culturas.

Por su parte, Gabriela Hernández aplica la hermenéutica analógica a la filosofía personalista, comparando a Mauricio Beuchot con Paul Ricoeur. Hay varias cosas que de este último recoge Beuchot para su construcción teórica.

Encontramos a continuación una visión de la hermenéutica analógica como metahermenéutica, dentro del cam-

po de la filosofía actual, estudio elaborado por José Alfonso Gutiérrez Pérez.

Enrique Ignacio Aguayo Cruz interviene develando la fundamentación ontológica de la hermenéutica analógica. Aunque algunas hermenéuticas, sobre todo del lado posmoderno, tratan de evitar el compromiso ontológico, la hermenéutica analógica lo asume.

Después Diana Alcalá Mendizábal nos entrega un ensayo en el que aplica la hermenéutica analógica al símbolo religioso. Es algo muy importante, porque la hermenéutica tiene que ver sobre todo con los símbolos, y éstos se dan de manera eminente en las religiones.

Culminamos con un capítulo de Luis Eduardo Primo Rivas, sobre la responsabilidad personal frente al mal. Es una aplicación del personalismo analógico de Beuchot a esa corriente tan destacada últimamente como es la filosofía personalista.

# EN BUSCA DE LA RACIONALIDAD ANALÓGICA

*Mauricio Beuchot,*  
Seminario de Hermenéutica,  
Instituto de Investigaciones Filológicas,  
UNAM, México, D.F.

## INTRODUCCIÓN

En lo que sigue me dedicaré a rastrear lo que queda de la racionalidad hoy en día. Después de que la razón fue el ideal en la modernidad, en la actual tardomodernidad o posmodernidad la razón teórica se encuentra sumamente cuestionada. Pero podemos decir que, gracias a la razón práctica, la racionalidad se ha vuelto a poner en pie. Por eso atenderemos primero a las vicisitudes recientes de la razón teórica y, posteriormente, acudiremos a la razón práctica, para ver cómo está en la actualidad.

Y es que la razón práctica es tan importante en la actualidad, que ella es la que ha levantado la filosofía. Más en concreto, la *phrónesis* o prudencia, a la que está estrechamente vinculada, tiene mucho que ver con la hermenéutica. Esto es algo de lo que deseamos beneficiarnos, ya que la hermenéutica se encuentra en la actualidad entre dos peligros, que son sendos extremos, y tiene que encontrar su equilibrio proporcional. Ello nos llevará a la racionalidad que es propia de la hermenéutica y, más en concreto, de una hermenéutica analógica.

## EL REGRESO DEL RACIONALISMO

El libro de Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*,<sup>1</sup> tiene un dejo de Don Quijote. Es qui-

<sup>1</sup> J. C. Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, Barcelona: Ánthropos – Querétaro (México): Universidad Autó-

jotesco por defender la filosofía moderna, en estos tiempos de posmodernidad o tardomodernidad, que claman contra la modernidad y todo lo que la recuerde. Pero también es qui-jotesco, en el aspecto sabio y prudente de Don Quijote, que era genio y loco a la vez, por no abandonar temas que, aun cuando no estén bajo el reflector de la moda, son perennes.

Nos ha faltado hacer un buen balance de la modernidad filosófica, a pesar de que ha tratado de hacerlo, por ejemplo, Habermas, en *La modernidad, un proyecto incompleto*.<sup>2</sup> La modernidad filosófica tiene como punto original a Descartes. Esa modernidad tiene muchas aristas, demasiados aspectos, pero en lo filosófico siempre se señalará a Descartes como su origen, rodeado por otros que le son cercanos, como F. Bacon, Maquiavelo y Hobbes.

Lo cierto es que Descartes padeció de incertidumbre, escepticismo que marca la época moderna, que recupera el que se dio fuertemente en la Antigüedad, pero que fue escaso en la Edad Media, a la que, por su certeza más bien radicada en la fe, se la ha visto como dogmática. Por eso Moreno Romo comienza señalando la incertidumbre en Descartes, y el papel que tuvo en su desempeño filosófico.

Eso empujó a Descartes a la duda. Un escepticismo, pues, un tanto incompleto. No pirrónico, como el de Montaigne, sino académico. En efecto, el pirrónico suspendía el juicio, para encontrar el equilibrio de las opiniones y, en definitiva, la paz del alma. En cambio, el académico no tenía una crisis tan radical, porque se quedaba en la duda, la cual aspira a ser disuelta y dar lugar al conocimiento.<sup>3</sup> Moreno la llama la gran aventura de la razón.

---

noma de Querétaro, 2010.

<sup>2</sup> J. Habermas, “La modernidad, un proyecto incompleto”, en H. Foster *et al.*, *La posmodernidad*, Barcelona: Kairós – México: Colofón, 1988, pp. 19 ss.

<sup>3</sup> M. Beuchot, “Sobre algunos aspectos de la ‘argumentación’ del escepticismo”, en *Analogía* (México), II/3 (1988), pp. 83-91.

La duda lleva, por supuesto, a buscar algo indubitable. Eso lo encontró Descartes en el *Cogito ergo sum*. Y ahí se ve que la existencia es reconducida al pensamiento, será una existencia excogitada. Es la relevancia del aspecto gnoseológico y crítico en la filosofía. El cogito se pone como regla de verdad, como camino o método de procedimiento.

De ahí, como sabemos, se pasa, en las *Meditaciones metafísicas*, a la demostración de la existencia de Dios. Él es el garante de la verdad. Tanto el *cogito* como estas demostraciones de Dios tienen un inevitable sabor a San Agustín. Sabemos que por ese tiempo el obispo Jansen, iniciador del jansenismo, al que pertenecerá Pascal, puso, con su libro *Augustinus*, en movimiento el pensamiento de este gran santo y sabio.

Luego pasa Descartes al establecimiento epistemológico del mundo, en el que operan las ideas claras y distintas. Lo cual nos hace recordar el formalismo de Juan Duns Escoto, que también hablaba de poner como existente o real lo que nos diera un conocimiento con una distinción radicada en el pensamiento. Pero hay aquí algo que llama la atención. Moreno Romo llama a este procedimiento una religión natural. Se rescata el mundo natural, pero también se pretende la conquista de la naturaleza, para ponerla al servicio del hombre. Tal es la *hybris* o soberbia de la modernidad. Su proyecto prometeico. Porque aquí coinciden racionalistas y empiristas.

Pero también el asombro, resto aristotélico, nos lleva a plantear la religión natural, esto es, dentro de los límites de la razón, como aquella sobre la que dialogó Hume y sobre la que reflexionó Kant. Lleva a un Dios personal. Pero será, como se verá sobre todo en Pascal, una religión de la voluntad, del corazón.<sup>4</sup>

Con todo, también se plantea Moreno Romo, y valientemente, el problema de la fe sobrenatural en Descartes. Éste se coloca en el cristianismo, concretamente en el catolicismo, a pesar de haber conocido el protestantismo en viajes y conversaciones. Nos sorprende la idea de que,

<sup>4</sup> M. F. Sciacca, *Pascal*, Barcelona: L. Miracle, 1955, pp. 184 ss.

a pesar de todo, la filosofía moderna es hija de la contrarreforma. Esto llama la atención, porque la contrarreforma ha sido vista como reaccionaria, como todo menos que moderna, por cuanto se opone a la reforma protestante, la cual, en el ámbito de la religión, marca la modernidad, la salida del Medievo. Pero se olvida la tesis de que la contrarreforma, el barroco, es otra modernidad, distinta de la consabida y trillada, y en muchos aspectos, más interesante.<sup>5</sup> Y allí está, para probarlo, la fuerte presencia de los jesuitas en Descartes. Él estudió en La Flèche, colegio jesuítico. Está comprobado que leyó a Antonio Rubio, jesuita novohispano, y a Suárez y a Toledo, todos ellos autores de la Compañía.<sup>6</sup> También se olvida que tomó a su cargo la demostración de la espiritualidad del alma, contradistinta al cuerpo, y que en ello se sirvió mucho del curso de los Conimbricenses, esto es, de los jesuitas del colegio de Coimbra, en Portugal.

La reflexión de Descartes tuvo el doble efecto de purificar la idea de Dios, pero también de iniciar el antropocentrismo moderno. El cual aún llega a nuestros días, pues la posmodernidad sigue debatiéndose con el hombre como centro. Lo destituye como centro del mundo, lo niega como sujeto autónomo, pero siempre está discutiendo acerca de la formación de la subjetividad, como hizo Foucault. Pues no sólo se trató de un sujeto cognoscitivo, sino también volitivo, como insistió un célebre conocedor de Descartes, perteneciente a la filosofía analítica: Anthony Kenny.

Un capítulo interesantísimo de Moreno Romo es el del lugar de Descartes en la actual posmodernidad. Sigue vigente, como lo ha hecho ver un estudioso de Descartes, uno que es considerado posmoderno, Jean Luc Marion, muy elogiado por Derrida, y poco leído en nuestros medios, al que conocí en un congreso de la UNESCO en París el año

<sup>5</sup> B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México: Era, 1998, pp. 101 ss.

<sup>6</sup> G. Rodis-Lewis, "Descartes aurat-il eu un professeur nominaliste?", en *Archives de Philosophie*, 34 (1971), pp. 37 ss.

2000. Marion ha sido uno de los mejores expertos franceses de Descartes, como Gilson y G. Rodis-Lewis, y es además un fenomenólogo que ha hecho verdaderas aportaciones a esa línea que se inserta en la posmodernidad. No olvidemos que muchos de sus cabezas (Lévinas, Lyotard, Derrida, etc.) se formaron en la fenomenología, aunque la criticaron acerbamente. Y recordemos que el propio fundador, Husserl, comienza con unas *Meditaciones cartesianas*. Esto es como una filosofía de la historia de la filosofía, aplicada a este proceso.<sup>7</sup>

El trabajo de J. C. Moreno Romo es un indicador de que se está recuperando la razón teórica para la filosofía, en plena posmodernidad, cuyo pensamiento es a veces tan radicalmente contrario a la modernidad filosófica. Pero también se está recuperando la razón práctica y, principalmente, como prudencia.

### **LA BÚSQUEDA DE LA RAZÓN PRÁCTICA: PHRÓNESIS Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA**

Después de haber acudido a la razón teórica, y para captar mejor la noción de racionalidad, nos cumple ahora acudir a la razón práctica. Mas, para abordar la razón práctica, es necesario reflexionar sobre la *phrónesis* aristotélica, que es como su núcleo duro y principal. Por eso señalaremos aquí algunas de las características que atribuye Aristóteles a la *phrónesis* o prudencia, para después añadir la aplicación que de ella hace Gadamer a la hermenéutica, viéndola como el modelo de ésta. Con ello pasaré a considerar el carácter analógico de la *phrónesis* (ya que ésta es proporción, y la proporción es analogía) y, por lo mismo, llegaré al carácter analógico que hereda la hermenéutica, la cual desemboca, con mucha naturalidad, en una hermenéutica analógica.

<sup>7</sup> J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*, Paris: PUF, 1991 (2a. ed.), pp. 126 ss.

Según Aristóteles, la *phrónesis* es una virtud teórica, pero que tiene que ver con la práctica; precisamente, es la que nos hace encontrar el término medio de las acciones. También es la que nos hace proporcionar los medios para conseguir los fines. Es una sabiduría práctica, que tiene que ver con lo contingente y mudable; por lo mismo, con lo que es temporal, con el tiempo. Y, en consecuencia, se aboca a buscar el tiempo oportuno para la acción de que se trate. Para esto y para seleccionar los medios, realiza la deliberación, que consiste en sopesar los pros y los contras de las acciones concretas que se propone ejecutar, hasta encontrar cuál o cuáles son las más convenientes y conducentes al fin que se pretende. Todo ello exige el sentido de la circunstancia, del contexto. Por eso es como lo correspondiente, en la ética, a la hermenéutica, en la interpretación, y debido a ello Gadamer vio la *phrónesis* aristotélica como el modelo de la interpretación, de la hermenéutica.

Mucho de la reciente reconstrucción de la filosofía ha venido de la razón práctica y, en especial, de la *phrónesis*. Se notaba un cansancio de la teoría, e incluso se la acusaba de haber fracasado. Fue entonces cuando se acudió a la filosofía práctica, principalmente a la *phrónesis*. Heidegger y Gadamer han sido de los que más han pugnado por ello. El caso de Heidegger ha sido estudiado por Franco Volpi.<sup>8</sup> Yo deseo tratar aquí el de Gadamer, y mostrar que su recuperación de esta idea aristotélica puede dar cabida a una hermenéutica analógica. Gadamer, con su estudio de la *phrónesis*, es uno de los que me ha llevado a la hermenéutica analógica.

Así, pues, según Gadamer, la hermenéutica tiene el esquema de la *phrónesis*, pues interpretar es poner un tex-

<sup>8</sup> F. Volpi, “*Dasein* as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle”, en Ch. Macann (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, London – New York: Routledge, 2005, vol. II, pp. 95 ss.; el mismo, “*Ser y tiempo, ¿una inversión moderna de la Ética nicomáquea?*”, en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 39/120 (2007), pp. 149 ss.

to en su contexto, es decir, lo particular cobra sentido en el seno de lo universal. Pero la *phrónesis*, según Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, es equilibrio proporcional, es proporción, y la proporción es analogía. De hecho, los latinos tradujeron *analogía* como *proportio*. Gadamer ha sido uno de los que más han insistido en que la hermenéutica tiene el modelo o esquema de la *phrónesis*, porque en la interpretación se trata de colocar un texto en su contexto, al modo como en la praxis se trata de adecuar la acción a su circunstancia concreta. Eso exige la sabiduría práctica que conduce a los medios y las acciones que convienen a la consecución del fin, al igual que lo que se requiere para efectuar bien la interpretación de un texto.

Pero podemos aprovechar lo asentado por Gadamer para plantear la necesidad y conveniencia de una hermenéutica analógica. La *phrónesis*, como nos ha dicho, procura la acción adecuada conforme a las circunstancias, esto es, aplica la praxis a su contexto, que es el equivalente de lo que se hace en la interpretación: colocar un texto en su contexto para que cobre la significación que debe. De ahí que, si la hermenéutica tiene como esquema la *phrónesis* y la *phrónesis* tiene como esquema la analogía, tanto de proporción como de proporcionalidad, ello conduce a considerar la analogía como la vertebración de la hermenéutica. Es decir, todo nos conduce a plantear una hermenéutica analógica.<sup>9</sup>

Esta hermenéutica analógica parece casi una tautología, es decir, lo propio de la hermenéutica es la analogía, la analogicidad; tiene como característica heredada de la *phrónesis* evitar los excesos de la univocidad y la equivocidad. Se coloca como mediación entre los opuestos. Y es que, efectivamente, una hermenéutica unívoca es autocontradictoria, porque lo unívoco, al ser completamente claro y distinto, no necesita de interpretación, y lo equívoco, por ser oscuro y confuso, hace inútil toda interpretación.

<sup>9</sup> M. Beuchot, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México: UNAM, 2007, pp. 93 ss.

Las hermenéuticas unívocas, típicas de la modernidad, pretendieron la interpretación clara y distinta, completamente idéntica. Las hermenéuticas equívocas, muy frecuentes en la posmodernidad, se abandonan a la interpretación inconmensurable, irreductible y relativista. Por eso necesitamos ahora ya una hermenéutica analógica, que tenga más apertura que la unívoca, pero sin caer en la demasiada apertura de la equívoca.

De este modo vemos cómo la *phrónesis* tiene, para Aristóteles, el carácter de proporción, de equilibrio en un término medio, a la vez que de mediación y búsqueda de los medios para llegar a un fin. Es proporción en el medio, en todos esos sentidos. Por lo mismo es analógica, ya que la proporción era la *analogía* de los griegos, desde los pitagóricos. Y, por lo mismo, eso nos conduce a la percepción de que la hermenéutica tiene como estructura o modelo la *phrónesis*, pero ésta tiene como estructura o modelo la proporción o analogía, de lo cual se sigue que desde Aristóteles hasta Gadamer estamos en el camino de una hermenéutica analógica.<sup>10</sup>

En dicha hermenéutica analógica, la analogía consiste en la proporción, y la proporción se da tanto al buscar el término medio o proporcional y equilibrado de las acciones; en este caso, de la interpretación, como al buscar los medios proporcionados al fin que se pretende (los que nos lo proporcionan), que en este caso es llegar a la interpretación más correcta posible de un texto. Eso lo harán con otro aspecto de la *phrónesis*, que es proporcionar al texto con el contexto, encontrar la proporción áurea, la que, aun cuando no sea exacta y perfecta, nos dé el equilibrio suficiente para la comprensión que necesitamos del texto mismo: para hacer que nos hable.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 82 ss.

## LA LABOR INTERPRETATIVA

Ya que hemos visto que, para Gadamer, la *phrónesis* proporciona el esquema, modelo o estructura a la hermenéutica, porque tiene que ver con la colocación ponderada y equilibrada de una acción en su contexto o circunstancia, y el contexto es lo propio de la interpretación, ya que es la que da el sentido al texto, podemos ahora pasar a la interpretación misma, a la hermenéutica como praxis de interpretar, que sigue como paradigma a la *phrónesis*. Pero primero, para evitar demasiados equívocos, tratemos de delinear lo que es la hermenéutica.<sup>11</sup>

La hermenéutica es ciencia y arte de la interpretación, el conjunto de teorías y técnicas que nos ayudan a interpretar bien un texto. El texto es obra de un autor, al que nos enfrentamos como lectores, y el autor desea que se reciba su texto con el significado que él le quiso dar. Es decir, quiere que se respete su intencionalidad de autor. Claro que se interpone nuestra propia intencionalidad de lectores, pues no siempre entendemos lo que el autor se propuso expresar.

Pero, precisamente, en ese estira y afloja, en esa dialéctica entre autor y lector, se da la interpretación. Ya muy loable es el esfuerzo que realicemos por hacer justicia al autor, por más que sepamos que siempre se va a inmiscuir nuestra perspectiva de lectores. Además, hay que añadir que no existe el autor ideal, como tampoco el lector ideal; siempre tenemos que contar con autores y lectores bastante limitados. Así, no podemos tomar en cuenta esas posibilidades infinitas de la interpretación, o la posibilidad de infinitas interpretaciones, porque nuestra mente es finita, limitada, y tiene que buscar la acotación en algún punto.

Mas, como veíamos, ya es muy de alabar el denodado esfuerzo que se hace para lograr una interpretación del texto de un autor lo más cercano a lo que él quiere que se entienda, próximo a la recepción que él deseó para su texto, aunque

<sup>11</sup> M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2008 (5a. ed.), pp. 32 ss.

la actual teoría de la recepción nos enseña los muchos desencuentros que se dan en la práctica corriente entre las dos intencionalidades (la del autor y la del lector).

Por eso he dicho también que esa interacción es ejemplar, porque testimonia muy a las claras ese esfuerzo que ha de exigirse todo intérprete, que forma parte esencial del ejercicio hermenéutico. Casi me atrevería a decir que ese esfuerzo es la característica esencial y principal de la hermenéutica. (Si no, ¿qué caso tiene estudiar tanto las condiciones de una buena interpretación, sus mecanismos e instrumentos?)

Al examinar los afanes de muchos intérpretes o críticos, nos damos cuenta del esfuerzo interpretativo que tuvieron que hacer. Sobre todo porque, en algunos autores, con algún conocimiento de su obra, nos damos cuenta de que no puede uno menos que reconocer la complejidad de la misma. Lo complicado requiere sutileza, la cual es la virtud del hermeneuta.<sup>12</sup>

Todo esto hace interesante el trabajo de la interpretación, que recorre una verdadera hermenéutica o herramienta interpretativa. Es la hermenéutica, la cual hay que usar de una manera muy competente y consistente. Pero, además, hay que darse cuenta de que la hermenéutica se debate hoy en día entre el exceso univocista y el exceso equivocista, es decir, en un polo está la pretensión de una interpretación inequívoca, completamente definitiva, y del otro un abandono y caída en la relatividad extrema en la interpretación. Por eso se necesita una actitud interpretativa intermedia, incluso mediadora, a la que podemos llamar hermenéutica analógica. La analogía está entre la univocidad y la equivocidad, y ella es la que nos puede dar esa mediación que necesitamos.

Esa hermenéutica unívoca va de acuerdo con la exigencia cientificista de unos y la hermenéutica equívoca es concorde con el nihilismo que se ha notado a última hora. Es reflejo de una situación cultural de cierta postración, ya que se extiende tanto y se hace tan extremo ese relativismo

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 47.

o subjetivismo, que llega a rayar en el escepticismo. Es algo, pues, que hay que limitar, que hay que llevar a sus justos límites. Y se sabe que no hay nada tan difícil como el poner límites, o encontrarlos. Por eso es una tarea que nos toca en la actualidad en hermenéutica, lo que Umberto Eco llamó los límites de la interpretación.

### LA RACIONALIDAD HERMENÉUTICO-ANALÓGICA

La hermenéutica tiene su propia racionalidad, pues se trata de un conocimiento que se sabe situado, en contexto. Está, además, muy modelado en la razón práctica, sobre todo en la *phrónesis* o prudencia, ya que el gran hermeneuta Gadamer decía que la *phrónesis* brindaba el modelo a la hermenéutica, pues así como la prudencia consistía en poner una acción en la circunstancia que la rodeaba, así la hermenéutica interpreta un texto poniéndolo en su contexto.<sup>13</sup>

Pero, además, vemos que la hermenéutica está, en la actualidad, distendida en hermenéuticas unívocas y hermenéuticas equívocas, y lo mismo pasa con la racionalidad que le es aledaña.<sup>14</sup> Por eso conviene aquilatar muy bien qué tipo de hermenéutica requerimos, para evitar esos extremos perniciosos de la univocidad y la equivocidad, y acogernos a una postura intermedia y mediadora, la de la analogía, recurriendo a una hermenéutica analógica, y a la racionalidad que la acompaña.

La búsqueda de la racionalidad analógica, o hermenéutico-analógica, tiende a recoger, tanto para la teoría como para la praxis, el equilibrio de la proporcionalidad. En cuanto a la razón teórica, tiene la medida de lo que sólo tiende a lo unívoco como un ideal, que sabe inalcanzable las más

<sup>13</sup> H.-G. Gadamer, “Problemas de la razón práctica”, *Verdad y método* II, Salamanca: Sígueme, 1994, p. 317.

<sup>14</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Ítaca, 2009 (4a. ed.), pp. 31 ss.

veces. Pero también implica un sortear la equivocidad, que lleva al relativismo, al subjetivismo y al escepticismo. En el lado teórico, la razón analógica es la *phrónesis* o prudencia, ya que es la virtud de la medida, del término medio, que es proporción, tanto para proporcionar la acción dentro de sus límites convenientes, como para proporcionar los medios al fin que se desea alcanzar.

En efecto, una hermenéutica unívoca pretende un razonamiento claro y distinto, completamente riguroso, lo cual muchas veces resulta inalcanzable, dados los temas de que se trata. En cambio, una hermenéutica equívoca se queda empantanada en la ambigüedad, no alcanza a salir de ella, y también hace inútil la interpretación. Mientras que una hermenéutica analógica trata de sacar lo mejor de cada una de las anteriores: de la unívoca, su tendencia a la precisión, y de la equívoca la tendencia a la mayor apertura que sea posible en las interpretaciones.

María Zambrano decía algo que se acerca a esto. Ella hablaba de un descenso a los inferos, o a los infiernos, como el que hizo Orfeo, en el cual se baja, huyendo de la univocidad rígida, que es inalcanzable, a la equivocidad más fuerte, que atrapa y ahoga, para salir, superando ambos polos opuestos y extremos, a la medida o analogía.<sup>15</sup> Por algo se llamó a sí misma órfico-pitagórica, ya que los pitagóricos fueron los introductores de la analogía en la filosofía griega.

Es lo que Carlos Pereda ha llamado la razón matizada, es decir, la que usa las distinciones y precisiones del caso.<sup>16</sup> En efecto, la distinción sirve para evitar el univocismo y también el equivocismo. Se da el matiz conveniente al raciocinio, para que no pretenda lo inalcanzable (la pureza total) ni caiga en la equivocidad de la que no se sale.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 56-59. Ver M. Zambrano, *Un descenso a los infiernos*, Toledo: La Sísila, 1995.

<sup>16</sup> C. Pereda, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona: Anthropos, 1994, pp. 320 ss.

Se trata de toda una racionalidad, a saber, una racionalidad hermenéutica, porque es la que está a la base de la actividad interpretativa, según se dijo; pero, además, se trata de una racionalidad analógica, porque trata de evitar los inconvenientes del univocismo y del equivocismo, por lo cual plenamente entra en lo que con justeza podemos llamar una racionalidad analógica o hermenéutico-analógica. En tanto analógica, intenta evitar los inconvenientes de las dos anteriores y aprovechar sus ventajas. De este modo, de la hermenéutica unívoca rescata el afán de precisión y límite, y de la hermenéutica equívoca rescata la apertura de las interpretaciones, pero también les pone un límite.

## CONCLUSIÓN

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

Por eso, entre las hermenéuticas de nuestro tiempo, unas unívocas (las del positivismo) y otras equívocas (las de la posmodernidad), nos hace buscar una hermenéutica intermedia, analógica, que pueda rehuir los defectos de estas extremistas y sea capaz de aprovechar sus ventajas o, al menos, sus buenas aspiraciones. Así, de la hermenéutica unívoca evitará la rigidez de pretender una interpretación totalmente clara y distinta, pero aprovechará la tendencia a la seriedad interpretativa; y de la hermenéutica equívoca evitará la dispersión sin fin en la que puede caer, pero aprovechará la tendencia a la apertura y a la permisividad de las más diversas interpretaciones que sea factible aceptar



# EL PAPEL DE LA LEY GENERAL EN MATERIA DE HUMANIDADES, CIENCIAS, TECNOLOGÍAS E INNOVACIÓN EN LA INVESTIGACIÓN TURÍSTICA Y JURÍDICA. UN ENFOQUE HERMENÉUTICO ANALÓGICO

*Napoleón Conde Gaxiola*  
Escuela Superior de Turismo-IPN

## INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo reflexionaremos sobre el papel de la Ley General en materia de Humanidades, Ciencias, Tecnologías e Innovación<sup>1</sup> (en adelante LGHCTI también llamada Ley General o LG) y su incidencia en la investigación turística y jurídica desde la perspectiva de la hermenéutica analógica del derecho<sup>2</sup> (en lo siguiente HAD). Decimos turística porque nuestro trabajo está situado en la Escuela Superior de Turismo del Instituto Politécnico Nacional, y también jurídica por nuestra condición de jurista y filósofo, cuyo objeto de investigación es el mundo del derecho. Señalamos la hermenéutica analógica porque ha sido la propuesta teórica y práctica que hemos desarrollado en nuestra labor docente y de investigación en los últimos veinticinco años.

Se entiende por hermenéutica analógica del derecho aquella ciencia y arte de situar la interpretación como tex-

<sup>1</sup> *Ley General en Materia de Humanidades, Ciencia, Tecnologías e Innovación*. Diario Oficial de la Federación, Presidencia de la República, México, 08/05/2023.

<sup>2</sup> Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM-Ítaca, México, 2005, pp. 19 y 20.

to, con el propósito de contextualizarla mediante un proceso comunicacional, y así estar en condiciones de recontextualizarla desde una perspectiva filosófica, jurídica, económica, política y social, es decir, a partir de la *ius* filosofía y la sociología del derecho.<sup>3</sup> Es la propuesta del hermeneuta mexicano Mauricio Beuchot, la cual hemos aplicado al fenómeno del viaje y la hospitalidad, es decir, a los saberes académicos sobre el turismo<sup>4</sup> y al marco de la ciencia del derecho<sup>5</sup>. En el caso de la LGHCTI elaboramos algunas consideraciones sobre su validez y eficacia dada su importancia en la regulación, prescripción, ordenación y democratización, no sólo de las políticas de investigación, sino también en la defensa de los derechos humanos de los investigadores, estudiantes y docentes. En ese sentido la pregunta hermenéutica que nos guía es: ¿qué nos dice a nosotros la LGHCTI en el marco de las actuales políticas científicas y en materia de investigación en el contexto mexicano? Como vemos la pregunta es un enunciado necesariamente prospectivo. La hipótesis interpretativa es alcanzada, cuando mínimamente se aproxima a una respuesta y finalmente deviene en un juicio icónico, cuando hay una postura afirmativa o negativa al respecto, es una especie de argumento abductivo en la línea de Charles Sanders Peirce<sup>6</sup>, debido a la superación de lo inductivo y deductivo, de lo cualitativo y cuantitativo, es decir, trasladarse más allá de la pregunta e hipótesis para convertirse en una tesis analógica en la que se niega o afirma algo de

<sup>3</sup> Conde, Napoleón, *Filosofía del derecho y hermenéutica jurídica*, Tirant lo Blanch-Facultad de Derecho, UNAM, México, 2020, pp. 91 y ss.

<sup>4</sup> Conde, Napoleón, *Hermenéutica turística*, Editorial Horizontes, México, 2011, pp. 11 y ss.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 17 y ss.

<sup>6</sup> Peirce, Charles, *La ciencia de la semiótica*, Ediciones Nueva visión, Buenos aires, 1974, pp. 45-63.

algo desde un razonamiento dialéctico.<sup>7</sup> Los puntos de vista son a título personal, somos responsables de sus aciertos y errores. Es un comentario filosófico, sociológico y jurídico sobre la mencionada ley. Son conocidas las diferencias y similitudes entre la comunidad científica sobre la LGHCTI, lo importante es el consenso y el diálogo al interior de la comunidad científica y filosófica. Después de todo, se trata de una indagación provisional sujeta al debate y crítica, por lo que sus planteamientos son provisionales y están sujetos a rectificación.

## DESARROLLO

Entraremos directamente en materia: ¿cuáles serían los criterios para abordar la LGHCTI y su relación con la investigación turística y jurídica, desde el marco de la HAD? Para ello reflexionaremos sobre la interpretación, la argumentación, el derecho y la analogía. Comenzaremos con la interpretación. Es necesario subrayar que dicha LG es una estructura jurídica generadora de directivas, normas y principios, así como de competencias orientadas a regular el ámbito federal, estatal y local; establece la planeación; implanta los criterios para el financiamiento; instauro la ley orgánica; y formula los deberes y derechos de los actores jurídicos. Pues al comprender la LGHCTI desde una perspectiva humanista, como la HAD, son pertinentes la prudencia y medida, entendiendo mínimamente los principios básicos del derecho legislativo.<sup>8</sup>

La interpretación juega un papel que va más allá de la simple descripción. Ahora bien, en las teorías jurídicas contemporáneas en general, y sobre todo en el positivismo jurídico en particular, se privilegia la descripción sobre la interpretación, ya que excluyen, desde un dispositivo cien-

<sup>7</sup> Beuchot, Mauricio, *Dialéctica analógica*, Editorial Publicaciones Académicas CAPUB, Ciudad de México, 2019, p. 156.

<sup>8</sup> Monreal, Ricardo, *Poder legislativo*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2020, pp. 21 y ss.

tífico, que se puedan producir criterios morales o juicios de valor. Aquí coincide el enfoque sociológico de Max Weber<sup>9</sup>, pues considera que su modelo epistemológico es el de las ciencias de la naturaleza, en especial la física y las ciencias exactas, como las matemáticas.<sup>10</sup> Además, consideran que la ciencia del derecho sólo aborda las reglas jurídicas sin tomar en cuenta o ignorando la normatividad moral y los principios del derecho, así como los derechos humanos llamados también derechos subjetivos.<sup>11</sup>

En el caso de nuestra interpretación de la LGHCTI tratamos de alejarnos del descriptivismo positivista, pues nuestro modelo de análisis no es la física, sino la hermenéutica analógica, que incluye una teoría general hermenéutica del derecho (compuesta por la ciencia del derecho, la filosofía, la sociología jurídica, y la economía política) que nos permitirá explicar, comprender e interpretar las peculiaridades específicas de dicha Ley. También la hermenéutica analógica enlaza las normas jurídicas con las normas morales, es decir, se opone a una separación entre el derecho y la moral. Por consiguiente, la HAD no es una teoría descriptivista, ya que su modelo no es la física ni tampoco el arquetipo metodológico unidimensional de la etnografía cultural o funcional, o de los enfoques administrativistas. En ese sentido, la perspectiva analógica y hermeneutizante de la LGHCTI y la interpretación nos servirá de modelo para estudiar la ley en cuestión.

Ahora bien, la interpretación se refiere a la significación radical de un signo. Se entiende como la trasposición de un sentido oculto a uno explícito. En el contexto jurídico va

<sup>9</sup> Weber, Max, *Economía y sociedad*, FCE, Madrid, 2002, pp. 5 y ss.

<sup>10</sup> Conde, Napoleón, *Contornos para una sociología jurídica*, UNAM Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2021, pp. 91-106.

<sup>11</sup> Beuchot, Mauricio, *Derechos humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, UNAM, México, 1995, pp. 13-25.

más allá de la mera descripción para instalarse en la explicación, el entendimiento y la implicación, dado que consiste en los comentarios, argumentos, atribuciones y razones de los actores y operadores de un sistema jurídico determinado; es una virtud mixta, es decir, teórica y práctica, que salvaguarda la certeza en correspondencia con la aplicación de leyes y principios. Por lo que en la LGHCTI es necesario tomarla en cuenta con el fin de evitar actitudes absolutistas y posturas equivocistas.

Beuchot liga la interpretación jurídica a la analogía de la manera siguiente:

En derecho tiene ya una larga tradición el argumento por analogía, es decir, la aplicación de la analogicidad se conoce en el ámbito de la argumentación; pero, ¿puede aplicarse también en la interpretación? También pude hacerlo, de hecho por eso hablo así de una hermenéutica analógica, es decir, de una interpretación que sigue el modelo de la analogía, aunque la analogía entendida de manera más amplia que sólo el argumento analógico.<sup>12</sup>

Así, se entiende como una interpretación enlazada con la argumentación. Por consiguiente, es vertebral para la HAD construir el argumento por analogía, puesto que nos ayuda a evitar el determinismo objetivista y el indeterminismo subjetivista tan frecuente en el abordaje de las leyes generales, federales y nacionales. Para desarrollar esto, Beuchot se apoya en lo que Paul Ricoeur menciona sobre la argumentación y la interpretación:

Ya Ricoeur nos previene diciendo que la interpretación y la argumentación no están tan separados, no deben verse con ese ánimo dicotómico de o bien la una o bien la otra, sino de conjuntarlas a las dos, lo cual se dará parcialmente, por supuesto. Pero alude al razonamiento práctico, no so-

<sup>12</sup> Beuchot, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2006, p. 140.

lamente al razonamiento teórico, y entonces sí se pueden acercar más la interpretación y la argumentación, ya que es en el terreno práctico. Ve la argumentación jurídica como una clase de la argumentación práctica. Y la argumentación práctica requiere tanto de la interpretación, que llega un momento en que se tocan.<sup>13</sup>

Así, la HAD armoniza la interpretación y la argumentación, la explicación y la comprensión, la forma y el contenido, sin olvidar la praxis ni la razón teórica, estableciendo una relación dialéctica entre la intelección y el razonamiento, lo formal y lo fáctico, la conceptualización y la empiricidad. En esa vía, el jurista se traslada de la interpretación a la argumentación y, en algunas ocasiones, de la argumentación a la interpretación. Para interpretar la LGHCTI será pertinente establecer un nexo entre la razón teórica y la razón práctica, tomando en consideración su relevancia en la investigación.

Con relación al concepto de derecho Beuchot dice:

Abordemos, pues, el problema de la definición del derecho, para pasar después al de su justificación o validez. Y ya aquí podemos ver otra vez la aplicación de la analogía o analogicidad. En efecto, el término “derecho” es multívoco, y el concepto de derecho es complejo: abarca acciones justas (lo que antes se llamó derecho objetivo), facultades (que ahora llamamos derechos subjetivos), normas (o leyes), etc. Por eso el derecho es un todo analógico, en el que las partes se ordenan según cierta jerarquía. En ella, el primer lugar lo tenía antes el derecho objetivo o la cosa justa; ahora lo ocupa el derecho subjetivo o las facultades o garantías individuales. Además, en la historia se ha distinguido el derecho (*ius*) de la ley (*lex*). El derecho abarcaba tanto las facultades como las leyes, pero, en todo caso, la ley era distinta, era la norma. Así, la norma se deriva del derecho, está en función de él, y él está en función del hombre, es para el hombre (no tiene su finalidad en sí mismo, sino en ayudar al ser humano). De modo que el derecho se

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 140.

ha entendido como el conjunto que abarca los derechos o facultades y las leyes o normas.<sup>14</sup>

Observamos que para la teoría de la HAD, su idea de derecho está conectada con la iconicidad, pues se vincula con la validez y la eficacia. Es un término polisémico no simplista, ya que contempla la noción de justicia o derecho objetivo y las prerrogativas en tanto derechos humanos o subjetivos. Así, el derecho examina una articulación de la parte con el todo y de la totalidad con el fragmento, lo que permite adoptar una concepción analógica que evita caer en el imperio de la norma, postura típica del normativismo, que se distancia del ius-relativismo, dado que este último niega la ontología, la teleología, la esencia y los universales privilegiando la equidad, la moralidad y la persona. Es decir, en el caso de la LGHCTI, nos interesa situar el papel de la justicia, los principios y la ética como criterios centrales para abordarla.

A continuación revisaremos el concepto de analogía con el objetivo de aplicarlo posteriormente a la LGHCTI. La analogía es la figura hermenéutica que consiste en manifestar una situación determinada mediante elementos idénticos y a la vez disímiles. La analogía trata de la proporción y recupera lo esencial de la identidad y la diferencia: es lo prudente, lo equilibrado y lo medido. En la filosofía del derecho está representada por la hermenéutica analógica<sup>15</sup>, la

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>15</sup> Beuchot, Mauricio. *Derechos humanos iuspositivismo y ius-naturalismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1995, pp. 169-172.

hermenéutica jus-naturalista<sup>16</sup>, la hermenéutica metafórica<sup>17</sup> y en cierta medida la hermenéutica existencialista<sup>18</sup>.

La analogía es proporcionalidad, atribución diferenciada y significación. Un concepto analógico se coloca entre uno unívoco, totalmente claro y distinto, y uno equivoco, enteramente obscuro y difuso. Por otro lado, un concepto análogo se ubica a mitad de ruta entre los dos anteriores: tiene ambivalencia, pero está tejido con cierta claridad por el intelecto. Lo unívoco se aplica a sus significados de forma idéntica, y lo equivoco a los de estilo diferente. En cambio, un término analógico se refiere a sus significados de manera idéntica y diferente, preponderando la diferencia. Una orientación unívoca de la LGHCTI es típica de los positivismo y neopositivismo jurídicos que la ubican desde una descripción única y exacta, es decir, infalible, completamente correcta y perfecta. Esta no es nuestra postura ni la de la HAD, puesto que la ley es humana y está sujeta a rectificaciones y modificaciones. Tampoco asumimos un punto de vista relativista típico de la posmodernidad jurídica de corte nominalista y constructivista, antiesencialista e inmanentista, debilitista y deconstructivista, que nos llevaría a visualizar la LGHCTI desde una perspectiva fragmentaria, nihilista y equivocista. Nuestra postura es analógica, en tanto actitud equilibrada, racional y justa que evita los extremos del positivismo legalista y del relativismo de la modernidad tardía.

En el caso del derecho tenemos la justicia legal, distributiva y conmutativa: la primera se vincula al imperio de la norma y puede ser desigual por los intereses judiciales, legislativos y del poder ejecutivo, ya que está expresado en

<sup>16</sup> Osuna, Antonio. *La hermenéutica jurídica de Hans Georg-Gadamer*. Universidad de Valladolid. Valladolid, España, 1990, pp. 9-14.

<sup>17</sup> Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*, Trotta. Madrid, 2001, pp. 287-336.

<sup>18</sup> Gadamer, Hans George. *Verdad y método Tomo I*. Sígueme, Salamanca, España. 1989, pp. 31 y ss.

textos constitucionales, códigos, leyes o normas. En cambio, la justicia conmutativa tiene como base la equidad entre los seres humanos, es decir, la integridad, imparcialidad y objetividad. La justicia distributiva se relaciona con la asignación proporcional, prudente y adecuada de la repartición de los bienes en una sociedad determinada. Debería existir una analogía entre lo justo, legal, conmutativo y distributivo, dado que estos términos están icónicamente vinculados con lo debido. Sin embargo, hay una desigualdad entre lo legal, normativamente hablando, y lo conmutativo y lo distributivo. En otras palabras, lo conmutativo nos conduce a una perspectiva no positivista, que regula democráticamente la igualdad o proporción al margen de intereses económicos y políticos en los intercambios. La HAD considera pertinente que la dimensión de lo justo, en sus tres facetas, tengan relación con el derecho, ya que su perspectiva es diagramática, proporcional y humana. En el caso de la LGHCTI se considerará si es una postura cercana a la justicia a nivel real. Beuchot señala lo siguiente:

La analogía tira a lo equívoco, y el camino esforzado es hacia la univocidad. Por eso la primera clase o tipo de la analogía era la analogía de desigualdad, que es casi univocidad, como cuando se dice “cuerpo”, ya que hay diversos tipos de seres corpóreos, unos más perfectos que otros, y esa palabra los significa o se les predica de manera desigual pero cercana a la univocidad. También está la analogía de proporción impropia, o trópica, a saber: la metáfora, todavía muy próxima a la equivocidad. La analogía es proporción, es una igualdad proporcional: a cada cual según la porción que le toca, su porción. Y como la metáfora se acerca mucho a la equivocidad, por eso es analogía de proporcionalidad impropia. La analogía misma es análoga. En la analogía metafórica predomina palpablemente la diversidad, pero es también la semejanza, tiene su porción de igualdad, y por eso puede dar conocimiento y provoca

sinapsis entre el concepto y el afecto, entre el intelecto y la emoción de quien la capta.<sup>19</sup>

Como vemos, la analogía es un dispositivo humanista elaborado históricamente desde la época de la Grecia clásica por los pitagóricos y Aristóteles, en la Edad Media por Tomás de Aquino, en la modernidad por Immanuel Kant, y en la etapa contemporánea por Mauricio Beuchot. Es, sin duda alguna, el concepto central en la hermenéutica jurídica actual.

La analogía es uno de los conceptos más importantes en la historia de la filosofía. Fue utilizado por vez primera en los Pitagóricos hace más de dos milenios, siendo rescatado por Aristóteles que la entendía como un modo de significación orientado a la proporcionalidad de las cosas junto al univocismo o sinonimia y el equivocismo u homonimia.<sup>20</sup> Ha tenido una gran presencia en el mundo clásico especialmente en Grecia y Roma, así como en la época medieval para desaparecer relativamente en el renacimiento, la ilustración y la era decimonónica volviendo a escena durante el siglo XX y lo que va del presente milenio. Es el concepto jurídico y filosófico central de la hermenéutica analógica del derecho propuesta por el humanista mexicano Mauricio Beuchot Puente.<sup>21</sup>

[...] dado que la analogía trata de conjuntar la universalidad y la particularidad de alguna manera, en esa parte de universalidad se encontrará introducida la noción de validez. La respuesta es que sí, pues precisamente la noción de validez necesita de la universalidad. Aunque puede haber interpretaciones y argumentos que valen para una circunstancia (o para un auditorio) particular, las que de hecho

<sup>19</sup> Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, Universidad Nacional Autónoma de México- Ítaca, Ciudad de México, 2005, p. 52.

<sup>20</sup> Aristóteles, *Órganon*, Editorial Porrúa México. 1980, pp. 13 y ss.

<sup>21</sup> Mauricio Beuchot, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, UIA-ITESO, México, 1997, pp. 23 y ss.

sirven y son imprescindibles, son las que alcanzan validez universal. Lo que la analogía hace en estos casos es obligarnos a no perder de vista que, a pesar de la universalidad de las reglas, tenemos que tomar en cuenta y no perder de vista la particularidad de los casos concretos (como lo exigen la abstracción y la universalidad analógicas), a la hora de ver su concordancia o correspondencia con las reglas, leyes y principios universales.<sup>22</sup>

La analogía supone un enlace entre lo universal y lo particular, entre la proporcionalidad y la semejanza permitiéndonos comprender con un fragmento el todo, evitando el objetivismo normativista de las posturas positivistas y el subjetivismo relativista de las tendencias postmodernas. Para ello son muy importantes los universales analógicos ya que suponen una mediación pertinente entre la metonimia y la metáfora, lo literal y lo alegórico, lo general y lo específico, evitando la totalidad hegemónica y las partes fragmentadas. En ese sentido es vital comprender la semejanza de las cosas que nos ayudan a evitar la destrucción de los opuestos. En esa tarea es cardinal el pensamiento icónico puesto que nos conduce a una dialéctica entre identidad y diferencia. Un ejemplo de tales universales analógicos han sido la justicia, el bien común, la buena vida y la libertad. El derecho pues, no puede concebirse únicamente como un dispositivo absolutizante ni relativista, sino como un conglomerado universalista en donde ocupan un lugar vertebral los universales analógicos distintos a los universales unívocos, por ejemplo: monismo jurídico, dictadura, autoritarismo, literalidad, dogmatismo, unicidad y otros. Así, la analogía ha humanizado el derecho, ya que nos ha enseñado a entender el derecho y sus temas básicos como la justicia, la equidad, las virtudes, lo ontológico, deontológico, la verdad y los derechos humanos de forma diagramática y trascendental.

<sup>22</sup> Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 2005, p. 115.

A continuación haremos una síntesis aplicando los principios de la HAD sobre la LGHCTI.

En el México actual hay un debate interesante sobre los modelos de política de investigación científica, tecnológica, humanística y de la innovación. Como señalamos líneas arriba, nuestro propósito consiste en aplicar la HAD al caso concreto de la LG en materia de Humanidades, Ciencia, Tecnología e Innovación, en el marco de los saberes, del tiempo libre, el ocio y el turismo, así como del campo del derecho, en especial la sociología del derecho. Esto implica valorar la producción jurídica sobre la que se fundamenta, en especial a partir del 5 de junio de 2002, en el gobierno del presidente Vicente Fox Quesada, cuando se promulga la Ley de Ciencia y Tecnología anterior a la presente. ¿Cómo podríamos definir esta última? Se trata de una ley de carácter general que define competencias, ámbitos de aplicación, corresponsabilidad entre la federación y los estados, las formas específicas de planeación, el fomento, financiamiento y presupuesto, así como las dimensiones concretas de su ley orgánica.

¿Bajo qué condiciones se aplica la hermenéutica analógica? El analogado principal en su idea de derecho, es la justicia entendida en el marco aristotélico, es decir, dar a cada quien lo suyo. En ese sentido, las preguntas son: ¿hasta qué punto es justa la LGHCTI?, ¿en qué medida es equitativa? No se trata de una cuestión abstracta, sino de algo real y concreto. Para una postura univocista y jus-positivista al estilo de Hans Kelsen<sup>23</sup>, lo importante sería el carácter absolutista de la norma, la obediencia al estado, el uso de la fuerza basado en una interpretación única, irrepetible, determinista, vertical e impositiva.

Desde nuestra perspectiva la vigente LGHCTI no es univocista, sino que tiene un contenido analógico por los puntos siguientes: no se basa en un concepto fuerte y absolutista de ley; incorpora a los grupos sociales menos favo-

<sup>23</sup> Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, Editorial Porrúa, México, 2010, pp. 80 y ss.

recidos mediante el apoyo económico de becas; propone el derecho humano a la ciencia, la tecnología, las humanidades y la innovación; y critica el apoyo unilateral al sector privado en el otorgamiento ilimitado de recursos económicos, recordándonos que en el periodo neoliberal, a partir de los tres sexenios anteriores, fue superior a los 45 mil millones de pesos destinados a empresas del tipo de Kimberly Clark, Coca-Cola, Volkswagen y otras.<sup>24</sup>

También el anteproyecto incorpora al sector académico en la toma de decisiones, apoya a los tres sectores (social, privado y público), impulsa el conocimiento local frente a la globalización imperial, cuestiona el “capitalismo académico” manifestado en colocar a la investigación desde la perspectiva del mercado y no del bien común, se opone a la privatización de las políticas públicas de las HCTI, propone la democratización del conocimiento y de las políticas de investigación, alienta la soberanía y la independencia científica y tecnológica de la investigación, promueve la no suspensión de los proyectos de ciencia básica oponiéndose a la parálisis financiera de las administraciones anteriores, apoya el crecimiento del Sistema Nacional de Investigadores<sup>25</sup>, como se refleja en el aumento de los mismos en lo que va de la presente administración que pasó de 30 mil investigadores en 2018 a 38 mil actualmente.<sup>26</sup>

Plantea un aumento real en el presupuesto de investigación de carácter progresivo, es decir, por principio será superior el monto monetario de recursos públicos a la administración próxima. Eso significa que el presupuesto del

<sup>24</sup> *Iniciativa de Ley General en materia de Humanidades, Ciencias, Tecnologías e Innovación*, México, CONACyT, 2022, p. 11.

<sup>25</sup> *Programa Especial de Ciencia, Tecnología e Innovación 2021-2024*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 2020, p. 39.

<sup>26</sup> *Informe General Humanidades 2019-2022*, Ciencia, Tecnología e Innovación, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 2022, pp. 33-35.

próximo año 2024 sea mayor al del año actual 2023. Además, incorpora las humanidades por vez primera en la historia de CONACyT, agrega la H de humanidades en el nuevo nombre de CONACyT, quedando así CONAHCyT; formula un aumento digno de los investigadores que son adultos mayores al jubilarse por un periodo de catorce años después de los 70 años; y se opone a la creación de fideicomisos como forma de privatización y empresarialización de la investigación otorgando, por un lado, las becas sin mediación burocrática a los estudiantes, y, por otro, los estímulos a los investigadores. Lo recién mencionado, no es tendencioso, sino son los datos cuantitativos que nos ofrecen las cifras actuales.

También apoya la democratización de la investigación, la pluralidad epistémica, la interdisciplinariedad, la igualdad, la ecología de saberes, la libertad temática y de investigación y el diálogo activo de la comunidad de las HCTI. Se plantea que los derechos de propiedad intelectual generados con recursos públicos se ejerzan en congruencia con el interés público nacional, buscando el beneficio de la sociedad. Hay un impulso a la ciencia básica y aplicada, una reconstitución del Sistema Nacional en materia de Humanidades, Ciencia, Tecnología e Innovación, así como del Consejo Nacional, que contará con Junta de Gobierno pertinente. Ha implementado los Programas Nacionales Estratégicos (PRONACE), con el propósito de promover y apoyar esfuerzos de las grandes problemáticas nacionales, construyendo soluciones y respuestas, así como una refuncionalización del Sistema Nacional de Investigadores<sup>27</sup>. Así parece que se pretende construir una red de intencionalidades destinada a construir un esquema antropológico centrado en una ontología de la investigación, dirigido a esquivar las orientaciones deterministas típicas de los modelos normativos y legalistas, y de las tendencias subjetivistas de hechura relativista. De

<sup>27</sup> *Ley General en Materia de Humanidades, Ciencia, Tecnologías e Innovación*. Diario Oficial de la Federación, Presidencia de la República, México, 08/05/2023.

esta forma vemos un apoyo a las humanidades, dejando atrás los periodos sexenales anteriores que mostraban un rechazo generalizado a las mismas.

Este trabajo es hermenéutico porque pretende interpretar la ley mencionada, es decir, producir una lectura adecuada de la misma. Incluso se afirmaría que es una especie de cuasi-dogmática jurídica orientada a la comprensión del texto. Esto significa transformar la masa textual del ordenamiento jurídico, aún no analizada, en sistema jurídico gracias al acto interpretacional. Así, no nos referimos a que no hay interpretaciones valiosas sobre la LG en cuestión.

En ese sentido ampliaremos la pregunta de investigación hermenéutica en la siguiente: ¿en qué medida la LGHCTI es una propuesta analógica capaz de ofrecer una alternativa prudencial y una respuesta equilibrada, proporcional y justa a la compleja situación económica, política y social de la investigación, la docencia y la gestión de la producción de nuevo conocimiento en nuestro país? Para tratar de construir una hipótesis hermenéutica, realizaremos, en lo posible de este escrito, una breve reflexión de la propia LG, por lo que desarrollaremos una descripción breve de la misma para elaborar una interpretación mínima al final del trabajo.

Ahora bien, ¿cuál es el contenido de la LGHCTI? Está compuesta por seis títulos, cien artículos y veintidós transitorios. El primer título se denomina “El derecho humano a la ciencia como fundamento de la política pública” y está integrado por diecinueve artículos y cuatro capítulos. Los artículos vinculados a tales derechos forman parte de las normas ópticas observables en los artículos 1, 2, 3 y 4. Ahora bien, ¿cuáles son los aspectos destacables del Título Primero? El papel asignado a los derechos humanos, en tanto elementos centrales del derecho subjetivo. Esto implica una base moral de la ley, la cual contiene una plataforma ontológica que enlaza la progresión, la indivisibilidad, la interdependencia y la universalidad, con la idea de que los investigadores, sean docentes o estudiantes, puedan beneficiarse del acceso al conocimiento y a los saberes. En ese sentido los derechos

humanos integran los universales analógicos, junto a la tolerancia, la inclusión, el diálogo y el respeto mutuo. Es importante la noción de autonomía que hemos heredado de Kant<sup>28</sup>, puesto que para él debemos considerar a otros agentes como fines en sí mismos y no meramente como medios, porque son seres racionales que tienen la capacidad de legislar para toda la comunidad ética. Con relación a los objetivos de la LG plantea con claridad el papel de las políticas públicas en HCTI a través de la implementación del Sistema Nacional de Humanidades, Ciencia, Tecnología e Innovación, dejando claramente sus propósitos. Esto elimina la ambigüedad e incertidumbre observadas en gobiernos anteriores que no evaluaban las metas y estrategias con tal de conseguir sus propósitos particulares. Se podrá decir, como señalan quienes cuestionan la ley, que la LG anterior era más participativa; no lo creemos, pues basta ver a los científicos sociales, juristas alternativos, que participan en el nuevo proyecto. La participación social de los autores de la LG es cualitativamente distinta a la postura privatista, empresarial y corporativa, típica de los partidos conservadores que manejaban, de manera turbia, las políticas científicas y tecnológicas en la formación social mexicana.

Es relevante el papel asignado al Estado Mexicano en su obligación de plantear y abordar las políticas públicas garantizando su participación activa en materia de HCTI descartando las campañas publicitarias de corte conservador contra la desaparición del antiguo CONACyT y el abandono de las políticas públicas estatales. Así como el compromiso del Estado para establecer el financiamiento, la estructuración de la Agenda Nacional, el apoyo a la ciencia básica y de frontera, la ciencia aplicada, la pluralidad epistémica demostrando la apertura del nuevo CONAHCyT a las tendencias del acceso universal al conocimiento. También es importante el papel de la Agenda Nacional en la que no hay

<sup>28</sup> Kant, Immanuel, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Alianza Madrid, 2008, pp. 150 y ss.

nada extraño, ya que había sido tomada en cuenta por las administraciones anteriores debido a que tiene por objeto la articulación de la planeación ordenada de sus funciones. Hay que señalar la importancia del Programa Especial, pues no se había hecho una evaluación de las políticas neoliberales de investigación poniendo de manifiesto la privatización de la investigación y su tratamiento mercantil. Demostrando el compromiso ideacional y político indispensable en la actividad de las HCTI, independientemente de la postura “no ideológica” de los académicos que difieren de la LG.

Es evidente que una LG contiene elementos “ideológicos”, ya que los sujetos intercambian mercancías y las venden mediante un salario, en ese sentido la subjetividad jurídica es el centro primordial de comprensión de la LG. La ideología jurídica es central ya que en la sociedad todo pensamiento y acción implican una posición “ideológica”.<sup>29</sup> Así, la LG no crea la forma jurídica, pero sí establece su contorno generando esquemas técnicos. La LG, en tanto creadora de normas, competencias, deberes y derechos jurídicos, se cristaliza mediante un enlace específico entre forma política estatal y forma de la subjetividad jurídica, lo que se denomina ordenación. El intercambio entre la subjetividad jurídica y la forma del estado se concreta a través de una técnica de elaboración normativa<sup>30</sup>. Por consiguiente, la forma jurídica y la forma política estatal de la LG están modelados y grabados por la técnica jurídica. Hasta aquí nuestros comentarios al Título Primero.

El Título Segundo se llama “Del Sistema Nacional y las bases de coordinación”, cuenta con nueve artículos y tres capítulos. El artículo 20 trata de las dependencias que integran al Sistema Nacional en materia de HCTI. Otro tema es

<sup>29</sup> Pashukanis Evgeny, *Teoría general del derecho y del marxismo*, Ministerio del trabajo, La Paz, Bolivia, 2006, pp.182-201.

<sup>30</sup> Mascaro Leandro, “Derecho, capitalismo y Estado”, en Napoleón Conde y Víctor Romero, *La crítica del derecho desde América Latina*, Editorial Horizontes, México, 2016, pp. 33 y ss.

la Agenda Nacional, que aparece en el artículo 22. Además, en los artículos 27 y 28 se abordan las relaciones intergubernamentales. En este título, se ha criticado la temática de la Agenda Nacional olvidando que es un objetivo planteado en la ley vigente y que es necesaria una agenda establecida racionalmente para realizar las propuestas y metas de la LG. La Agenda Nacional establecerá líneas de acción en torno a los asuntos estratégicos del país y tiene por objeto articular la planeación de la política pública. Desde nuestro punto de vista no es exacto el cuestionamiento a tal agenda, ya que sin la misma queda en el aire la esencia de dicha ley, es decir, se caería en una pasividad y estática respecto a las actividades fundamentales de dicha ley. Pensamos que el Título Segundo tiene enorme trascendencia, ya que refiere a las plataformas de enlace de un Sistema Nacional en el marco de las HCTI con las principales instituciones y los actores más destacados del sector.

El Título Tercero se llama “Del Fomento y Financiamiento de las Humanidades, las Ciencias, las Tecnologías y la Innovación”, tiene 27 artículos y un capítulo dividido en siete secciones. En este título, el artículo 35 es muy importante pues cuestiona el papel de los fideicomisos que se convirtieron en un negocio en el marco de las HCTI, utilizando recursos públicos y obteniendo beneficios, algunos académicos, investigadores y funcionarios. Este aspecto es uno de los aspectos medulares de la nueva ley, la cual constituye un reto en el marco de las políticas públicas del estado, proponiendo un uso racional de los recursos monetarios al margen de los fideicomisos. Está planteado desde una postura prudencial al evitar las acciones objetivistas y los actos indeterministas de las posiciones positivistas y de las corrientes oscuras. Va a la esencia de las cosas. En la medida que supera de forma significativa en términos no sólo cuantitativos, sino cualitativos el problema del apoyo económico a los estudiantes y a la comunidad científica, lo cual ha sido tipificado como populismo y asistencialismo. Sin duda alguna, preferible a la carencia de sustentos económicos en la época neoliberal.

Esto no significa que haya desaparecido el liberalismo en la época actual, por la propia esencia del modo de producción reinante<sup>31</sup>. Aún no ha sido resuelto, en términos reales, el financiamiento a la producción de conocimientos. No obstante, los rumbos de acción adoptados son más provechosos que la carencia de los mismos. Sin embargo, la crítica al Consenso de Washington y a las políticas imperialistas de Estados Unidos han sido constantes y continuas desde el bloqueo económico, político y social a las formaciones sociales que no coinciden con sus intereses. Después de todo hay tonalidades y coloraciones distintas entre los regímenes apologéticos de la globalización y los esfuerzos de algunas sociedades en nuestro continente. Lo mismo se refleja en las políticas de investigación de los gobiernos partidarios de la mundialización financiera ilimitada y de quienes han propuesto un desarrollo más equilibrado y justo. Sin pretender una defensa incondicional, pese a los errores y fracasos para diseñar una sociedad basada en la “buena vida”, hay que señalar que sí hay matices: no todo es blanco o negro, puesto que también hay una diversidad de tonos grises; no importa si el gato es pardo o color naranja, lo pragmático es que cace ratones, dirían los utilitaristas.

Aquí la analogía de proporcionalidad directa sería la siguiente: el apoyo económico mediante becas a la comunidad estudiantil y de los investigadores es a la producción de conocimiento nuevo lo que la justicia es a los derechos humanos. Como vemos hay una iconicidad metonímica que nos ayuda a interpretar la relevancia de los subsidios. También será: los fideicomisos privados en materia de ciencia son a la corrupción lo que la privatización mercantil, como negocio del conocimiento, son al declive de las políticas públicas.

Por esa razón es analógicamente viable disminuir, en la medida de lo posible, los negocios privados disfrazados de órganos epistémicos de carácter científico y consultivo.

<sup>31</sup> Harvey David, *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2005, pp. 167 y ss.

Sin duda alguna el capitalismo es lo menos analógico y más próximo a la univocidad. Así, la bancarrota del conocimiento, analógica y dialécticamente, es un problema histórico, irreformable en el marco de relaciones de producción basadas en el valor de cambio. Ejemplo de ello son las publicaciones JCR, SCOPUS, CLARIVIDATE, SCIENCE y otras que deciden el top diez de los científicos en la Tierra tratando el conocimiento como una mercancía obligando a los investigadores a pagar grandes cantidades de dólares para la publicación de sus artículos (lo cual no significa negar su importancia a nivel científico, sobre todo en medicina y ciencias de la naturaleza); al igual que la “Guía de Shanghái” que determina quién es científico o no; de la misma forma que las editoriales cobran inmensas cantidades de dinero por producir y distribuir a nivel físico o electrónico los textos librescos. La creación de sectas académicas de estirpe autoritaria convertidas en élites imperiales al interior de las asociaciones y academias distribuidoras de los *pedigrís* y títulos de nobleza cognitiva, son algo propio del sistema actual de producción de mercancías de corte científico y tecnológico. Eso es lo que sucede en la investigación jurídica y turística, sin embargo, no podemos generalizar hacia otros ámbitos del conocimiento. Lo que se pretende es darle más importancia a las epistemologías periféricas del sur frente a la soberbia de las *epistemes* del norte<sup>32</sup>, y ese es un argumento válido, al menos para las ciencias sociales, el derecho y las humanidades. Lo del negocio es discutible, sin embargo, la esencia del capitalismo es la cuota de ganancia; mientras exista esta formación social estará presente.

Además, en el título tercero se formula el apoyo económico a los investigadores académicos, a los docentes y a los estudiantes. En él se observa la inclusión en el Sistema Nacional de los más amplios sectores de la sociedad distanciándose de la opinión de que la LG presente ha sido

<sup>32</sup> De Sousa Santos, Boaventura, *Conocer desde el Sur*, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Lima, 2006, pp. 17-34.

aparentemente sectaria. Sin dicho abordaje, no sería una LG, sino una ley federal, o en su caso una ley nacional. Con esto se demuestra la consistencia y la coherencia del presente ordenamiento jurídico. Aquí observamos la textualidad sintáctica expresada mediante el dispositivo de la implicación, al señalar las nociones primordiales de la dimensión formal del Sistema Nacional (SN), de la propia distribución de las competencias en términos de explicación y referencia, es decir, de una semántica específica, y, finalmente, la estructuración decisional típica de la intertextualidad de una pragmática pertinente en la toma de decisiones de los operadores jurídicos, administrativos y la comunidad de investigación mencionada. Además, el Consejo Nacional impulsará la innovación social y fomentará los elementos necesarios que permitan elevar las ventajas competitivas del país, promoverá el desarrollo industrial y fortalecerá las empresas y formas de organización de los sectores social y privado de la economía social con responsabilidad ética, social y ambiental.

Por otro lado, el artículo 42 de dicho título trata del apoyo por parte del Consejo Nacional y la Secretaría de Educación Pública al avance del conocimiento universal mediante el otorgamiento de apoyos en el marco de la ciencia básica y de frontera, en especial en el sector público. En ese sentido, las universidades autónomas y demás instituciones de educación superior que reciban financiamiento público, estarán obligadas a realizar investigación en ciencia básica y de frontera. Además, en esta directiva se plantea abierta y transparentemente la relevancia de la ciencia básica y el deber de los centros públicos para investigar temáticas primordiales que ayuden a resolver los grandes problemas nacionales. Cuestión olvidada en los gobiernos anteriores, que a nuestro juicio, no comprendieron el papel de la ciencia básica en las políticas científicas. Una crítica a la nueva ley es que ésta no toma en consideración la ciencia básica. Como mostramos, el artículo 42 es una muestra de su relevancia en el marco de la actual LGHCTI.

En el artículo 46 se señala que el Consejo Nacional debe realizar Programas Nacionales Estratégicos orientados a diagnosticar y proponer a las autoridades acciones y medidas para la prevención y solución de problemáticas nacionales concretas que requieran de una atención articulada y soluciones integrales, sobre la base de agendas temáticas en materia de salud, agua, educación, cultura, vivienda, soberanía alimentaria, entre otras que resulten pertinentes. Aquí vemos la importancia de los Programas Nacionales Estratégicos tan mencionados por los críticos a la LGHCTI y de su pertinencia en el momento actual de la formación social mexicana, pues inciden, de manera directa, en la solución y el diagnóstico de los grandes problemas nacionales. En esta directiva se refuta la idea de que los PRONACE son impositivos y que constituyen una dictadura temática contraria a la libertad de investigación, en beneficio de la agenda propuesta por el estado. En ningún lugar se afirma que se impondrán las acciones de manera obligatoria, desmintiendo los ataques infundados que narran la imposición temática de las líneas de investigación. Los PRONACE implican la aplicación, entre otras cosas, del conocimiento construido en la ciencia básica a la concreción de prácticas exigidas por la sociedad en general, y por los grupos más vulnerables en particular.

El Título Cuarto se denomina “Del acceso abierto a la información que derive de las humanidades, las ciencias, las tecnologías y la innovación apoyadas por el Estado”, cuenta con seis artículos y dos capítulos. En este título se le da gran importancia a la cuestión de la creación de un Sistema Nacional de Información, trata del acceso público al registro a dicho Sistema Nacional que apoyará la creación y singularidad de los textos publicados. Por consiguiente, es observable el papel de las políticas públicas y una estructura normativa clara en materia de investigación y producción académica.

El título quinto se llama “Del Consejo Nacional”, tiene 37 artículos y tres capítulos. Es la parte orgánica de la LGHCTI. En él se plantean las atribuciones del Consejo Na-

cional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías, señalando, en los artículos 62 y 63, sus facultades principales en tanto coordinador de sector, apoyará la ciencia básica, generará y desarrollará contenidos, atraerá los procedimientos administrativos y jurídicos en materia de HCTI, por lo que se trata de una normativa procedimental y potestativa. Además, cuenta con un órgano de vigilancia teniendo las facultades que le otorgan la Ley Federal de Entidades Paraestatales y otras disposiciones jurídicas. También presenta de los órganos de gobierno y administración, en especial la Junta de Gobierno en los artículos 68 y 69. De igual manera trata de la Dirección General, a su vez aborda las características intrínsecas del Órgano Interno Consultivo. En este último, podrán participar representantes de universidades, instituciones de educación superior, centros de investigación y de la comunidad en general, así como de los sectores sociales y privado. Eso se plantea con toda claridad en el artículo 63, que enfatiza la participación de amplias secciones incluyendo núcleos académicos y representantes de universidades, así como del sector público, social y privado, lo cual es opuesto a la idea de los críticos de la LGHCTI, al decir que no incluye a los sectores mencionados.

El artículo 68 ha sido muy cuestionado por algunos investigadores de las HCTI, quienes plantean que debe impugnarse la presencia de la Secretaría de la Defensa Nacional y de Marina, porque no deben formar parte de la Junta de Gobierno. Ambas secretarías realizan también investigaciones en materia de HCTI; y tienen escuelas de medicina, ingeniería, física y matemáticas, entre otras, las cuales no pueden separarse repentinamente de la LGHCTI. Propugnar lo contrario es ignorar la “alianza” entre los gobiernos en turno y las fuerzas armadas, cuestión imposible e impensable su separación en los contextos económico y político presentes. Es olvidar la esencia de la sociedad del valor de cambio. No se trata de defender su inclusión o exclusión, sino tener sentido común, pues es una cuestión controversial cuya legitimidad depende de la interpretación del caso.

También hay que decir que desde siempre ha existido en las diversas administraciones del Consejo Nacional una relación activa con tales secretarías. Si bien es cierto que ambos ministerios han participado en actos cuestionables, se han sumado, en el sexenio presente, a la postura “anti-neoliberal” del Ejecutivo Federal. Se trata de un problema de relaciones de fuerza entre grupos económicos y políticos que se disputan el poder en México, en el marco de la “democracia liberal”. No es nuestro propósito defender ambas secretarías. Los que se oponen a la LG critican la participación del ejército en dicha ley, deseando cierta “desavenencia o contrariedad” con el gobierno en turno, es decir alterando los vínculos entre los grupos dominantes, olvidando que las fuerzas armadas han sido históricamente un soporte central del control social y aparato estatal en México. Además, algunos impugnadores de la actual administración han apostado por la separación o divergencia entre las fuerzas armadas y el grupo gobernante. Es discutible señalar que se han militarizado las HCTI, por la simple incorporación de los dos ministerios a la Junta de Gobierno; se olvida que el país ha estado vinculado a ellos, pues es una propiedad inherente al mismo sistema. Por otro lado, hay que señalar el papel del ejército y de la marina en la reproducción del propio sistema económico actual. Es ilógico imaginar que la LGHCTI esté por encima de la sociedad productora de mercancías y de las relaciones de producción; propugnar lo contrario es olvidar el carácter mercantil del Estado Mexicano.

La presente LGHCTI no ha segregado ni asimilado repentinamente a militares y marinos, pues forman parte de la estructura del Estado mexicano. Muchos de los “críticos” actuales de la LGHCTI han sido históricamente defensores de tales instituciones (la mayoría del poder legislativo, ejecutivo y judicial). No se trata de una defensa irracional de su intervención en el marco de las HCTI. Nos referimos, más bien, a la imposibilidad, en el marco de las actuales relaciones de producción, de excluir ambos ministerios, lo cual no significa desconocer su trayectoria. En síntesis, es un des-

propósito señalar que se ha militarizado la investigación, por el hecho de incluir uno o dos representantes de tales sectores en la Junta de Gobierno. Los soldados o los marinos no van a evaluar ni examinar los proyectos de ciencia básica o de frontera. Es claro que éstos tienen la función de proteger mediante sus aparatos físicos y materiales a la propiedad en general, es decir, otorgar certeza y seguridad a los dueños de la masa monetaria y dedicarse, secundariamente, a presidir juntas de gobierno simétricamente relacionados con sus intereses de clase. En ese camino, la “presencia” de los militares no es “determinante” ni están en condiciones subjetivas de participar hegemónicamente en la LG. Lo cual no demerita la vigencia de la actual ley.

El último título es el sexto y se llama “Del Sistema Nacional de Centros Públicos”, cuenta con 26 artículos y 4 capítulos. El artículo 79 de dicho título se relaciona con las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal para recurrir al Sistema Nacional de Centros Públicos, para contratar a los Centros Públicos en la concreción de actividades y proyectos en materia de HCTI, incluyendo la generación y transferencia de tecnología, la prestación de servicios en materia de HCTI y el desarrollo de capacidades del sector público para brindar al estado mexicano la solvencia en materia de HCTI vinculada con la Agenda Nacional y la solución de los problemas. Un comentario al respecto es el siguiente: los críticos de la LGHCTI hablan de la libertad de investigación formalmente y señalan que el gobierno federal y la dirección general imponen las temáticas de investigación a los Centros Públicos. Hasta el momento presente no ha sucedido, esperemos que no acontezca en el futuro.

Es un desacierto oponerse a investigar temáticas que incidan en la sociedad, que ayudan a entender y resolver los grandes problemas nacionales, bajo pretexto de que se trata de una actividad impositora y dictatorial por parte de las autoridades de CONAHCyT. Se desconoce que parte de los mejores “salarios” del país son para los investigadores de las HCTI, lo cual ha sido producto meritorio de luchas

salariales y democráticas; pero también hay que señalar que dichas disciplinas están en México en una situación compleja debido a su poca presencia a nivel comunitario y social. Por otro lado, no se puede tener un pueblo pobre con investigadores que pretenden abordar temáticas sin ninguna incidencia en la problemática social y colectiva del país. Hasta ahora no hay imposición temática relacionada con tópicos liberales, al menos es lo que comúnmente se cree. También se olvida que estamos en una sociedad capitalista donde todo es mercancía.

Mediante nuestro recorrido por la LGHCTI y su papel en la investigación jurídica hemos tratado de manera corta pero suficiente una temática complicada, como toda ley positiva, señalando sus aspectos afirmativos y algunos, los menos, no tan efectivos. Es obvio que se trata de una ley estatal y por tanto legalista y nomocéntrica. Sin embargo, es un avance para la comunidad de investigadores de la HCTI en comparación con la LG de la administración de Fox Quesada. En esa vía hemos tratado de encontrarle su sentido y referencia con el objeto de establecer un ejercicio comprensivo, hermenéuticamente construido, es una LG más crítica que otros existentes en formaciones sociales liberales. Al menos, formalmente hay un cambio del lenguaje que nos permite aproximarnos a una dimensión más proporcionada. Esperemos que en términos de contenido real así lo sea.

Es verdad que algunos sectores académicos la han criticado, algunos con razón y otros sin la misma, pero es necesaria en tanto marco normativo para precisar las competencias, la planeación, los criterios sustantivos y orgánicos, los cánones de mando y autoridad, la presupuestación, las funciones de la Agenda Nacional, del Sistema Nacional y del Consejo Nacional. Desde una posición analógica y hermenéutica, mínimamente sensata, podríamos decir que sería equívoco o relativista criticarla en su totalidad y no ver ningún aspecto provechoso. No es el caso, porque no es analógico hacerlo de esa manera. Así como tampoco plantearla desde un horizonte monológico y unidimensional como

las leyes generales previas (de Fox a Peña), pues esto nos llevaría a un univocismo; por esa razón hemos tratado de precisar sus logros más relevantes, desde el reconocimiento a los derechos humanos hasta la democratización de la investigación y el no subsidio a las empresas imperiales del capitalismo global. En ese sendero nos parece un acierto su concreción, o al menos un avance significativo en las políticas científicas del país. Es inaudita la descalificación de algunos sectores absolutistas demostrando su ideología líquida.<sup>33</sup> Sin embargo, es necesario el diálogo respetuoso, basado en la tolerancia, inclusión e igualdad. Hay que señalar el hecho de que algunos investigadores no han reflexionado suficientemente sobre la LG, siendo de una u otra manera víctimas de la publicidad de los medios de comunicación que han manejado una campaña unilateral, afirmando que “va a desaparecer CONAHCyT, el Sistema Nacional de Investigadores, la Ciencia Básica y las becas estudiantiles”, “que se ha militarizado la investigación”, “que se ha excluido a los científicos y académicos de la Junta de Gobierno, etcétera”. Algunos han sido desinformados mediante técnicas conductuales de carácter funcionalista.<sup>34</sup> Ésta se trata de un modelo seleccionado por profesionales de la información dirigida a la audiencia que pasivamente recibe el bombardeo de mensajes sin interpretación o comprensión alguna, con la intención de manipular a los receptores. Tal técnica de ideologización de la subjetividad se puede observar en la postura de algunos colegas que, sin tener una explicación convincente, invalidan *prima facie* a las LGHCTI.

Hemos tratado de aplicar la hermenéutica analógica por su hegemonía epistémica frente al positivismo jurídico y al *ius* relativismo. Esperamos habernos acercado a nuestro objetivo y haber proporcionado una respuesta mínima a la

<sup>33</sup> Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pp. 7- 20.

<sup>34</sup> Lasswell, Harold, *Propaganda Technique in the World War*, Peter Smith, New York, 1938, pp. 14-46.

pregunta inicial de investigación. La hipótesis es que la LG en materia de Humanidades, Ciencia, Tecnología e Innovación es una propuesta formal, equilibrada y proporcionada en materia de regulación de la investigación en México. Por esta razón los actores jurídicos del poder legislativo la han aprobado y está vigente. Esta ley permitirá una mayor comprensión y normativización del campo de las HCTI en nuestro contexto.

También hay que señalar que la LGHCTI representa la voluntad de un grupo social y científico, el cual expresa sus intereses concretos y específicos. En ese sentido responde a la particularidad de una política de estado en materia de investigación dentro del marco de un modelo político determinado, es decir en los ámbitos de las humanidades, ciencia, tecnología e innovación. Esto sucede en toda sociedad liberal y no se puede escapar a tal peculiaridad. Con el objeto de contribuir a la reproducción del capital en su conjunto y de la producción, distribución, consumo y gestión de conocimientos convertidos en valor de cambio.<sup>35</sup> En esa ruta lo rescatable de la LG es su intencionalidad, es decir su tendencia analogizante en la búsqueda de una normatividad basada en una red de intencionalidades que permite un reglamentarismo más aceptable que en épocas pasadas.

En realidad, como toda ley, es un contrato entre poseedores de mercancías: por un lado, el estado y el capital como beneficiarios de los medios de producción, del ejército y los dueños de la propiedad; y, por otro lado, los trabajadores de las HCTI y los estudiantes cuya única mercancía es su fuerza de trabajo. Los primeros se apropian de la plusvalía y de la subjetividad; y, los segundos, obtienen un salario y son víctimas de la explotación. Esperamos haber mostrado los límites y alcances de la LG, desde una dimensión hermenéutica y analógica que nos ha auxiliado, con su marco

<sup>35</sup> Rivera Carlos, “La dialéctica afirmativa de lo común” en Napoleón Conde, *Teoría crítica y derecho contemporáneo*, Horizontes, Ciudad de México, 2015, pp. 115-136.

conceptual, y soporte sintácticos, semánticos y pragmáticos, a generar estos comentarios.<sup>36</sup>

Sin embargo, hay que señalar que en el marco de los grupos hegemónicos hay, como hemos indicado, matices. La actual LGHCTI es una muestra objetiva de ello, ya que evita en la medida de lo posible la privatización de los resultados concretos, teóricos y prácticos de los derechos de autor y propiedad industrial, ya que dichos proyectos han sido financiados mediante recursos públicos y el pueblo en general lógicamente deberá obtener ciertos beneficios. También prohíbe los fideicomisos, democratiza la investigación académica, defiende por vez primera los derechos humanos de los trabajadores y estudiantes de la HCTI, ha aumentado cuantitativa y cualitativamente el número de becas a la comunidad estudiantil, crecido el número de miembros del Sistema Nacional de Investigadores, suspendido el apoyo financiero a las empresas privadas del capital imperial, burocrático, financiero, industrial, agrario, tecnológico e intermediario, impulsando un proyecto “democrático” manifestado en su normatividad, el ordenamiento, el sistema y el ámbito jurídico, priorizando para ello el principio de prioridad pragmática, ya que las normas jurídicas están vinculadas a textos regulativos o prescriptivos<sup>37</sup>.

Así las cosas, la LGHCTI, en tanto totalidad de sentido, determina los significados específicos de los elementos que la integran. A su vez propone la precedencia de la decisión sobre lo elegido al tipificar la propia LG, como un texto directivo. Siendo fruto de un *corpus* decisional, pues es la elección de un conjunto de entes capacitados a nivel sintáctico, semántico y pragmático. Más que apoyarse en una relación legislativa, constituye un texto regulativo que

<sup>36</sup> Rivera Lugo, Carlos y Correas, Óscar, *El comunismo jurídico*, UNAM, México, 2016, pp. 11 y ss.

<sup>37</sup> Robles, Gregorio, *Teoría del derecho. Fundamentos de teoría comunicacional del derecho*. Volumen I, Civitas Thomson Reuters, Navarra, 2015, pp. 177-185.

podría favorecer las políticas de HCTI en México. No es un documento descriptivista de corte positivista, sino un texto hermenéuticamente unificado.

La actual LGHCTI distingue tres niveles de análisis: el sintáctico o sutileza de implicación, compuesto por sus conceptos jurídicos fundamentales como: LG, dispositivo legislativo, normatividad, competencia, ley nacional, contrato, derechos humanos, derechos fundamentales, derechos subjetivos, principio de certeza jurídica, seguridad jurídica, etc. También supone una semántica, o sutileza de la explicación, la cual incluye la dogmática y la institución: la primera, porque su producción depende de una labor doctrinal elaborada por juristas dogmáticos que han transformado el ordenamiento en sistema jurídico, dado que la LGHCTI pertenece al sistema y no al ordenamiento, y también por un nivel pragmático, en el que han participado los actores principales de los tres poderes: la decisión judicial, la decisión legislativa, constituyente, administrativa y otros más, aunque de manera directa los poderes legislativo y ejecutivo.

Así, los conceptos centrales de la sintaxis o teoría formal de la LGHCTI, es el de ley, regla y norma, el concepto central de la dogmática jurídica es el de institución jurídica y el concepto cardinal de la teoría de las decisiones jurídicas<sup>38</sup> de la LGHCTI ha sido el de decisión jurídica. Con relación a la sintaxis, la LGHCTI es partidaria de un modelo heterogéneo, en donde hay normas, no sólo del deber ser o deónticas, como el artículo 35 de los fideicomisos, que constituye una normatividad homogénea, sino normas indirectas de la acción, como las ópticas visualizadas en la relación espacial y temporal de las políticas de investigación a nivel federal, estatal o municipal. También hay normas procedimentales como las que se refieren a la integración del Consejo Nacional y de la Junta de Gobierno en los artículos 12, 20 y 39.

<sup>38</sup> Robles, Gregorio, *Sociología del derecho*, Civitas, Madrid, 1997, pp. 69-80.

A su vez, hay normas potestativas que establecen poderes, es decir creación real y posible de prácticas pertinentes y legales. También hay normas de decisión que es aquella capaz de asumir elecciones concretas, como la observable en los artículos 68 y 69. Además, existen normas deónticas por el establecimiento del deber ser en los Centros Públicos de Investigación, tal y como se manifiesta en los artículos 75, 76, 77, 78, 79 y 80. Como vemos hay una teoría y práctica de las normas en la LGHCTI. Es necesario señalar que la LGHCTI pretende ser pluralista y no monista como las leyes anteriores, puesto que reconoce una diversidad de ámbitos jurídicos, cada uno con propiedades específicas. En dicho sentido ha estudiado otras leyes generales de derecho internacional público y del derecho internacional privado, así como de los tribunales internacionales y nacionales de los derechos humanos.

En esa vía hemos abordado los vínculos intersistémicos enlazados con el mismo sistema jurídico, como una masa general textualizable, a diferencia del monismo del positivismo jurídico que supone la unicidad del derecho en la que la eficacia no condiciona la validez, sino hay una relación analógica y dialéctica. También la LGHCTI acepta la teoría general del derecho compuesta por la ciencia teórica del derecho, la teoría de la *ius* filosofía, la vertiente teórica de la sociología del derecho y la teoría de la economía política. Así como la práctica general del derecho. Tal caracterización nos permitirá comprender la naturaleza jurídica de la propia LG.

Dicha acción no implicaría, al menos es lo que señala formalmente, ninguna arbitrariedad sobre la comunidad científica, sino que trata de visualizar las políticas de investigación, priorizando hasta cierta medida el valor de uso de la indagación pública, sobre el valor de cambio típico de las empresas privadas, de las universidades, instituciones y centros mercantiles de la investigación privada. Lo cierto es que es un texto relativamente apto y avanzado, en el marco de la construcción de leyes generales, federarles y particulares, al

menos en el contexto del liberalismo. Las leyes anteriores han sido históricamente más limitadas. Los casos y el tratamiento de los derechos humanos, los derechos fundamentales, la democratización de la investigación, el apoyo generalizado de subsidios a las capas estudiantiles, el aumento de los investigadores, la consulta continua, el retiro de apoyo económico desmedido a las empresas y universidades privadas, y otras acciones más así lo demuestran. El apoyo sin límites a los sectores privatistas, dueños de fábricas, laboratorios y universidades, es inválido, debido a que las empresas están fundamentadas en la tasa de ganancia, por lo que no es pertinente que el gobierno en turno les proporcione una masa monetaria ilimitada, siendo la burocracia estatal la encargada de subsidiarlos. Es conveniente cuestionarse si el conocimiento no tiene partido y si la ciencia no es privada ni pública, pero hay que recordar que hay fronteras y matices en una formación social como la nuestra.

No es viable comparar la situación concreta de países como Japón, Estados Unidos, Alemania, Inglaterra y Francia con México, como lo hacen algunos científicos. Además, el sector privado en esos países, las grandes empresas imperiales, apoyan económicamente a la investigación. Es el caso de la industria militar, aeronáutica, espacial, turística, automotriz, inteligencia artificial, jurídica, farmacéutica, médica, robótica, nanotecnológica y similares. En nuestro país, la empresa privada e incluso sus universidades, no han apoyado financieramente de forma significativa a las HCTI, por lo que el estado no está en condiciones objetivas y subjetivas para financiarlos, como en etapas históricas anteriores. En el marco de los gobiernos pasados, recibieron un gran apoyo económico sin haber entregado resultados concretos. Desde un punto de vista dialéctico y de la justicia, no se trata de crear un nuevo FOBAPROA donde el estado “salve” a las empresas. Sin embargo, si hacemos una revisión objetiva en la actual iniciativa de ley, se contempla un apoyo significativo a la educación e investigación privada conforme a ciertos lineamientos y principios, lo cual constituye una

analogicidad relevante. Sobre todo pensando la perspectiva de los derechos humanos de la investigación.<sup>39</sup>

Además, hay una incorporación de los municipios, pueblos, comunidades indígenas, afromexicanos, campesinos y equiparables. Aquí nos percatamos de la importancia que le asigna el CONAHCyT a la investigación en general al señalar el gobierno la incorporación del conocimiento local ubicado en las culturas indígenas, populares, afromexicanas, mestizas, etc., en la exploración de las HCTI. Eso demuestra la incorporación de la sociedad y la comunidad en su conjunto para generar conocimiento nuevo, no sólo en el marco de las élites, sino en las capas trabajadoras.

La actual LGHCTI es un ejercicio “democrático” de la incorporación de todos los sectores de la sociedad y no un ejercicio unipersonal, monogrupal y endogámico del sector dirigente de las políticas de investigación o de la propia Administración Pública Federal. Desde un punto de vista unívoco se dice que no hay participación de la sociedad en la investigación, o desde una perspectiva equívoca se indica la ambigüedad y la incertidumbre en los consejos de dirección. En realidad, en el pasado los grupos neoliberales, que han controlado las políticas de investigación, se han beneficiado en función de sus propios intereses económicos y políticos. En ese sendero, y desde una postura humanista y antropológica de la hermenéutica analógica, se debe privilegiar la persona por encima de la coacción y de la propia ley.<sup>40</sup> Estos serían nuestros comentarios a partir de un punto de vista sociológico, filosófico y jurídico de la LGHCTI en el momento presente en junio del 2023, donde aún es incierto su porvenir, dado que un sector de la Cámara de Diputados ha promovido una acción de inconstitucionalidad ante la Suprema

<sup>39</sup> Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 1996, pp. 23-35.

<sup>40</sup> Beuchot, Mauricio, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Editorial Persona, Madrid, 2004, pp. 19-28.

Corte de Justicia de la Nación para que no tenga vigencia y aplicación. En poco tiempo veremos cuál fue el destino de tan polémica ley. Por lo pronto, nos parece pertinente y prudente apoyar su vigencia actual. Hasta aquí nuestros puntos de vista a nivel de hermenéutica jurídica aplicada o *utens*, temática indispensable en cuanto razón práctica capaz de concretar una hermenéutica jurídica *docens* o teoría general del derecho sobre la LGHCTI.

## CONCLUSIONES

La comprensión analógica y hermenéutica de la LGHCTI es ajena a una postura univocista vista como una interpretación definitiva, todopoderosa y omnípoda de un acontecimiento jurídico, típico del positivismo y, en consecuencia, del neoliberalismo absolutista observable en los últimos cinco sexenios en México, donde se había privilegiado la investigación como mercancía y negocio. No estamos diciendo que desaparecerá su condición mercantil por decreto; el capitalismo es el imperio de la mercancía. Tampoco es extraña a una orientación equivocista típica del *ius* relativismo que había concebido la investigación como narración opuesta a los saberes científicos para privilegiar de manera escéptica. Por eso nos ha servido la hermenéutica analógica para abordar la compleja problemática de la LGHCTI.

La hermenéutica analógica, en tanto saber icónico sobre el texto y la interpretación, nos ha auxiliado para comprender y entender la historicidad y dinámica de las LGHCTI, proponiendo una lectura equilibrada y lejana de los absolutismos que de manera excluyente y discriminatoria condenan dicha ley; así como separada de las posturas relativistas negadoras de la más mínima posibilidad de un reconocimiento hacia lo mismo. La probabilidad de nuestra interpretación no es fija, exacta y precisa, su veracidad estará sujeta al diálogo y a la crítica constante. En esa vía no hay posturas definitivas, privilegiadoras de lo Uno, lo estático e inmóvil de hechura parmenideana, sino desde el ángulo hera-

cliteano del movimiento, lo múltiple y lo transformable. Tal criterio analógico nos llevará a contemplar la nueva LGHCTI como un abanico de posibilidades, en el marco de la complejidad y ambigüedad de las políticas científicas en el país.

Desde una perspectiva justa y equitativa, nuestra hipótesis sobre dicha ley constituye una aproximación a una visión proporcional del tratamiento jurídico de los modelos de la investigación en México. El tiempo nos dirá si su normatividad ha estado cerca de la justicia o se aleja de la equidad, al menos es una superación objetiva y real comparada con las directivas anteriores sobre la estructura jurídica y políticas de investigación. Aquí concluyen nuestros comentarios cuya responsabilidad es, como hemos dicho, estrictamente nuestra. Un posible conflicto entre interpretaciones se aproxima. Nuestra postura busca continuar de cerca la LGHCTI teniendo una viva facultad analógica sin entregarse a los univocismos de los conservadores y al relativismo nihilista, mediante la cordura y moderación sin someterse unidimensionalmente al mundo del imperio abstracto de la “democracia liberal”. Esperamos que la LGHCTI “resuelva” la controversia constitucional para instaurarse como la norma general del quehacer de la investigación en nuestro medio.

Estos comentarios han sido elaborados a mediados del mes de julio del 2023. Las últimas noticias señalan que algunos investigadores e instituciones han tramitado más de doscientos recursos de amparo y dos acciones de anticonstitucionalidad ante la vigencia de la LGHCTI. ¿Qué pasará en el futuro? *Ignoramus et ignorabimus*, lo cual no significa el esfuerzo de la misma y su importancia en el contexto que nos rodea.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, Órganon, Editorial Porrúa México. 1980.  
BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

- BEUCHOT, Mauricio, *Derechos humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, UNAM, México, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, UNAM-Ítaca, México, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, UIA, ITESO, México, 1997
- \_\_\_\_\_, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Editorial Persona, Madrid, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Reflexiones filosóficas sobre los derechos humanos*. Tirant lo Blanch, México, 2018.
- CONDE, Napoleón, *Contornos para una sociología jurídica*, UNAM Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2021.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía del derecho y hermenéutica jurídica*, Tirant lo Blanch-Facultad de Derecho, UNAM, México, 2020.
- \_\_\_\_\_, *Hermenéutica turística*, Editorial Horizontes, México, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Hermenéutica jurídica*, Editorial Horizontes, México, 2011.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Conocer desde el Sur*, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Lima, 2006.
- GADAMER, Hans George. *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, España. 1989
- HARVEY, David, *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2005.
- Iniciativa de Ley General en materia de Humanidades, Ciencias, Tecnologías e Innovación*, México, Conacyt, 2022.
- Informe General Humanidades 2019-2022, Ciencia, Tecnología e Innovación*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 2022.
- KANT, Immanuel, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Alianza Madrid, 2008.

- KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho*, Editorial Porrúa, México, 2010.
- LASSWELL, Harold, *Propaganda Technique in the World War*, Peter Smith, New York, 1938.
- Ley General en Materia de Humanidades, Ciencia, Tecnologías e Innovación*. Diario Oficial de la Federación, Presidencia de la República, México, 08/05/2023. Sin paginación.
- MASCARO, Leandro, “Derecho, capitalismo y Estado”, en Napoleón Conde y Víctor Romero *La crítica del derecho desde América Latina*, Editorial Horizontes, México, 2016.
- MONREAL, Ricardo, *Poder legislativo*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2020
- OSUNA, Antonio. *La hermenéutica jurídica de Hans-Gadamer*. Universidad de Valladolid. Valladolid, España, 1990.
- PASHUKANIS, Evgeny, *Teoría general del derecho y del marxismo*, Ministerio del trabajo, La Paz, Bolivia, 2006.
- Programa Especial de Ciencia, Tecnología e Innovación 2021-2024*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 2020.
- RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*, Caparrós. Madrid, 1995.
- RIVERA, Carlos, “La dialéctica afirmativa de lo común” en Napoleón Conde, *Teoría crítica y derecho contemporáneo*, Horizontes, Ciudad de México, 2015, pp. 115-136.
- RIVERA LUGO, Carlos y CORREAS, Óscar, *El comunismo jurídico*, UNAM, México, 2016.
- ROBLES, Gregorio, *Teoría del derecho. Fundamentos de teoría comunicacional del derecho. Volumen I*, Civitas Thomson Reuters, Navarra, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Sociología del derecho*, Civitas, Madrid, 1997
- WEBER, Max, *Economía y sociedad*, FCE, México, 2002.



# APUNTES SOBRE: HERMENÉUTICA DEL MITO Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA

*Manuel Lavaniegos Espejo,*  
Seminario de Hermenéutica,  
Instituto de Investigaciones Filológicas,  
UNAM, Cd. México.

*Los símbolos marcan un sentido, una esperanza. Ricoeur, al concluir la simbólica del mal, decía: “el símbolo da que pensar”; a mí me gustaría decir: “el símbolo da que vivir”.*

Mauricio Beuchot

*El mito, en su expresión más alada, podría compararse a la mariposa que juega con los reflejos de los colores de sus alas etéreas bajo la luz del sol; el símbolo sería entonces la crisálida que esconde en su caparazón la vulnerable criatura de alas aún plegadas.*

Friedrich Creuzer

## -[1]-

Si, como explica Karl Kerényi, en sus orígenes griegos la palabra “*mythos*” [μῦθος] se usaba, habitualmente, unida con la palabra “*legein*” [λέγειν], combinando el verbo “reunir, decir”, “narrar, expresar un pensamiento”, y Platón mismo, ese gran “narrador de mitos”, mantiene a través de su obra esa movilidad y vitalidad que los griegos denominaban “*mythologeîn*” [μυθολογία], “mitología”<sup>1</sup>, sin embargo,

<sup>1</sup> Carl Gustav Jung, Karl Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid: Siruela, 2004, p. 17.

conforme se consolida el discurso filosófico se terminaran por oponer el “*mythos*” y el “*logos*”; el primero, *mythos* será entendido como una historia popular, fabulosa y, finalmente, falsa, ligada a las viejas narraciones de Homero y Hesíodo, mientras que, el segundo, *logos* pasará a ser expresión de la verdad [*aletheia*], expresión didáctica de una idea, e, inclusive, el residuo de verdad que podría ser arrancado de las equívocas imágenes del *mythos*. Por ejemplo, el poeta Píndaro ya opone los “*haimyloi mythoi*” al “*alethes logos*”.<sup>2</sup>

Así, en la medida en que la dialéctica filosófica se va a ir alejando de la asombrada certeza que enunciaba Tales de Mileto de que “el mundo está poblado de dioses”, progresará el enrarecimiento y la repulsión que los filósofos experimenten respecto de las ya sospechosas figuraciones mitológicas; *mythos* y *logos* se irán convirtiendo, de modo paulatino, en “hermanos enemigos”, ahondando su escisión se abrirá un *hiatus*, precipicio, o frontera de fuego que va a atravesar, de cabo a rabo, todo el devenir espiritual de Occidente, a la vez como manifestación y fuente de una “esquizofrenia” que va a impregnar a todas sus modalidades civilizatorias.

En el paisaje de este desfiladero, una de las posibles maneras de pensar el surgir y desenvolverse de la hermenéutica o “arte de la interpretación” [*hermeneutikè tékhne*], es el de comprenderle, también, como un desplazamiento, paralelo y complementario, al proceso anterior, al paulatino distanciamiento entre *mythos* y *logos*. Pues, del ejercicio o talento inspirado en la interpretación de los oscuros enigmas del oráculo divino –bajo el signo tanto de Apolo como de Hermes–<sup>3</sup>, pasará, y de manera creciente desde el Helenismo, a formar escuela entre los empeñados en descifrar las narraciones, los textos, las imágenes plásticas y los rituales

<sup>2</sup> Píndaro, citado por Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona: Herder, 1998, p. 67.

<sup>3</sup> Véase, Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona: Tusquets, 2000; y *La Sabiduría griega*, t. I, Madrid: Trotta, 1995.

del dialecto mitológico o “*sermo mythicus*”, ya percibidos como muy distantes en el tiempo y oscuros, ininteligibles, en su significación.

Como señalan Maurizio Ferraris<sup>4</sup> y Marcel Detienne<sup>5</sup>, la necesidad de la emergencia de una lectura *distanciada* o ‘crítica’ propiamente hermenéutica proviene no sólo del continuo “rumor de la exegesis” inherente a toda tradición mítica, religiosa y, en general, cultural –[que, justamente, viven de la permanente re-interpretación del venero polisémico de sus símbolos, de la recreación de su cosmovisión común]–, sino que, el lector o interprete se ve obligado a desentrañar y traducir a su cambiado contexto aquellas imágenes, ‘nombres’ y conceptos, ancestrales o meramente ajenos, captados, ahora, a través de la niebla que interpone el “*décalage*” de la historia y de la nueva atmósfera cultural.

También, podríamos atender a la observación que hace Julien Ries, en su compendio *El mito y su significado*, acerca de que: “Los historiadores de las religiones han insistido sobre la necesidad de distinguir la *mitología* como un conjunto de mitos y la *mitografía* como ciencia de los mitos, que algunos, sin embargo, llaman mitología.”<sup>6</sup> J. Ries considera que esta distinción ayuda a poner claridad en un campo tan complejo como lo es el Mito; y siguiendo al historiador de la religión griega Martin P. Nilson, acepta la diferencia que éste establece entre: *Mitografía*: “la ciencia de los mitos, que tiene un objeto y un método propio, el de la investigación sobre los orígenes, el desarrollo y el significado de los mitos. Sus materiales son los materiales de toda disciplina histórica, y su método depende de la Historia de las Religiones”. Mientras, que la *Mitología* designa: “el conjunto

<sup>4</sup> Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México: Siglo XXI, 2007.

<sup>5</sup> Marcel Detienne, *La invención de la mitología*, Barcelona: Península, 1983.

<sup>6</sup> Julien Ries, *El mito y su significado*, Barcelona: Edición Azul, 2011, pp. 27-29.

de los mitos en la historia”. Nilson, a su vez, distingue dos categorías dentro de la mitología: a) la mitología religiosa y cultural: fundada en la creencia en los dioses, que son representados en sus características, morfología, atributos y en su devenir (teogonía); y b) la mitología fabulosa e histórica: relatos, fábulas, cuya intención tiene un propósito moral, son narraciones de aventuras, de héroes, de sus combates con animales reales o fantásticos, hacen referencia a una acción moral o social; y, en ocasiones incorporan personajes históricos en sus narrativas.<sup>7</sup>

Desde esta perspectiva el hermeneuta, situado en medio del ‘*décalage*’, cesura, o discontinuidad histórico/cultural respecto a determinado transcurso de una mitología, al tratarla de descifrar, traducir o interpretar –[ya sea en un sentido *literal*, *alegórico*, *tópico* o *anagógico*]– adquiere, o debería adquirir, en alguna medida, el papel de un “mitógrafo” de cara a esos *extraños* mitos y su contexto (ahí donde discurría espontáneamente el “rumor de su exegesis”). No obstante, la seguridad moderna de Nilson acerca de la “ciencia de los mitos” y de los conocimientos y métodos históricos que tendría que poseer el que desempeñase el papel de mitógrafo, la cosa no es tan sencilla; por cuanto que el mitógrafo/hermeneuta, aunque ya no se encuentre sumergido, al modo del que *vive* en la *koiné* o círculo de su tradición mítica –[“que porta (sus visiones simbólicas como si fuesen) la escafandra”, o que ‘*vive citando*’ al “estilo del torero”, perfilándose antes de matar, que dijera K. Kerényi]–, en el antiguo *cauce* mitológico, sin embargo, el propio torrente mítico de su época, por más secularizada que ésta sea, no deja de alcanzarle con su corriente, a pesar de que este nuevo afluente colore sus aguas con tonalidades ‘científicas’ o ‘filosóficas’.

Así pues, sin pretender aquí con estos apuntes un recorrido genético de la cuestión, en este marco de las grietas y turbulencias de las *weltanschauung*, la tarea de la herme-

<sup>7</sup> *Idem.*

néutica puede ser vista como un intento de suturar, tender puentes, o ‘*re-mediar*’ el abismo que, insoslayablemente, se abre entre *logos* y *mythos*; como una labor reflexiva y un discurso de “segundo nivel” [*mitográfico*] de emergencia, que viene siempre a subsanar la, tan a menudo, olvidada relación indisoluble, originaria y “estructural”, existente que enlaza al *mythos* y al *logos*, a la imagen y al concepto, a los procesos imaginativos y abstractivos, sin los cuales el hombre no podría expresar su situación en el mundo y encontrarle algún sentido. La hermenéutica, así entendida, vendría a restaurar y, a la vez, transformar las articulaciones gramaticales o modalidades expresivas, por necesidad siempre históricamente cambiantes, permitiendo mirar o amplificar el fluir de las variaciones exegéticas consustanciales, “naturales”, a los símbolos primordiales, que cual ‘crisálidas’ diría Creuzer, animan los grandes despliegues ‘alados’ de las narrativas cosmogónicas, teogónicas, antropogónicas y escatológicas, tan imprescindibles a los hombres como la conceptualización racional para orientar su cotidianidad vital.

En esta secuencia, el famoso “giro hermenéutico”/ lingüístico-antropológico contemporáneo [Gadamer, Ricoeur], que se ha venido extendiendo desde la segunda mitad del siglo XX en el contexto polémico de la filosofía y las ciencias humanas, resulta, asimismo, inseparable de la larga “querrela” occidental entre *mythos* y *logos*. De hecho, uno de los aportes más significativos de su horizonte teórico se cifra en volver a pensar las problemáticas categorías del “Símbolo” y del “Mito”, más allá del prejuicio y rechazo sistemáticos de que fueron objeto sobre todo a lo largo del desenvolvimiento del pensamiento científico/filosófico moderno, en el progresivo estrechamiento unidimensional de su racionalidad; e, igualmente, tratando de ir más allá de su contraparte, la del cauce del Romanticismo, que reivindicaba la vía mítico/simbólica como dimensión esencial a la espiritualidad del *Anthropos*, aunque a la manera exaltada de una “re-mitificación” a ultranza e insuficiente en el enfoque de un *logos* crítico. A tal punto, que podríamos decir

que el choque entre Ilustración y Romanticismo representa, en buena parte, una modalidad moderna de enunciar la distención de ‘larga duración’ entre el *logos* y el *mythos*, cuyas vertientes aún no están del todo extintas ni dejan de enfrentarse, modificadas en nuevas máscaras.

En el mismo sentido, la notable contribución del filósofo y antropólogo catalán Lluís Duch: *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica* [1995], libro en el que realiza una investigación sistemática de los principales tópicos de la problemática del mito y de las corrientes más relevantes de su interpretación a lo largo de la cultura occidental, desentrañando los modelos antropológicos que subyacen a sus hermenéuticas; en el cual, señala que lo más significativo por parte de las aportaciones de algunos estudiosos actuales [por ejemplo, Hans Blumenberg, Manfred Frank, Kurt Hübner, Hans Poser, Fritz Stolz, Christoph Jamme, etc.] es que:

[...] intentan tomar distancia tanto por lo que respecta al *antimitismo* característico de los pensadores de procedencia *ilustrada* como en relación con el *panmitismo* de muchos filósofos y artistas *románticos*. Aquello que caracteriza algunos de los actuales estudios en torno al mito es la búsqueda de nuevos modelos interpretativos, mediante los cuales sea posible una creadora e indisoluble integración de la capacidad *mitopoiética* y de la disposición “lógica” del ser humano.

[...] es que la *complementariedad* entre el “discurso mítico” y el “discurso lógico” constituye la única manera disponible del ser humano para *expresarse* exhaustivamente, dando totalmente salida a su poliglotismo y a su polifacetismo constitutivos. Además si se tiene en cuenta esta conclusión, en la práctica es posible evitar los discursos totalitarios, que se imponen tanto si se reduce exclusivamente la humanidad del hombre a la *afectividad*, a las imágenes trascendentes y a una comprensión intuitiva de la realidad (*discurso mítico*) como si, al contrario, se establece como única clave hermenéutica el *discurso lógico*, es decir, un

ininterrumpido proceso de *racionalización* que, indefectiblemente, conduce al hombre y a la sociedad a la “jaula de hierro” a la que se refería Max Weber a principios del siglo XX.<sup>8</sup>

La potencia y cualidad decisiva del símbolo, que lo diferencia radicalmente de los simples signos y las alegorías, es la de ser la “*epifanía de un misterio*”, cuyo sentido permanece vivo a través de las múltiples variaciones que experimente su expresión en cualquiera de los *lenguajes* –[de *gestos* en el rito, de *palabras* en el mito, de *imágenes plásticas materializadas* en el icono o de *ritmos sonoros* en el “*fonē/tiempo*” (E. Trías) de la música]– que le sirven de encarnadura sensible, de soporte comunicativo. De hecho, en las culturas arcaicas, antiguas, tradicionales o pre-modernas, la aleación o conjunción entre lo mítico, lo ritual, lo icónico y lo musical conformaba el momento y lugar, del tiempo/espacio *festivo sagrado*, diferenciado del mero transcurrir profano de la comunidad, o del recitador y el escucha, del actor y espectador, que suscitan y presencian el *performance* iniciático del *sermo mythicus*.

Enfocado desde esta perspectiva hermenéutica, el *Mythos* se nos presenta como una complejización o composición a partir de símbolos primordiales, ‘numinosos’ de aparición de lo sagrado –“*hierofanías*” como les llama Mircea Eliade–, que a través de su “redundancia” en la *palabra*, en las relaciones lingüísticas o imágenes verbales, diseminada y articulada narrativamente, alcanza una dramatización ejemplar. *Mythos* como relato en torno al origen y al sentido de las situaciones o interrogantes *liminares* del hombre en el cosmos y en la historia –[¿De dónde venimos?, ¿Quiénes somos?, ¿A dónde vamos?, ¿Por qué el Mal y la Muerte?, ¿Qué nos salva?...]–, como narración fundacional que cuenta los episodios “más reales y verdaderos”, realizados por las

<sup>8</sup> Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, p. 17.

fuerzas mágico/divinas, dioses o héroes, acaecidos en “*illud tempus*”, en el prestigioso tiempo antes del tiempo.

En su decisivo libro *El mito del eterno retorno* [1947]<sup>9</sup>, así como a lo largo de su prolífica obra, M. Eliade insiste, de diversas maneras, en el núcleo “*hierofánico*” [aparición o configuración histórico-concreta de la experiencia *estructural* humana de lo sagrado] del símbolo, inserto en la dialéctica entre *lo sagrado* y *lo profano*, visto como el eje básico del devenir de la vida religiosa. Núcleo o tensión generadora –[“*sacer*”: hacer, realizar lo sagrado, consagrar]– de las diferentes tipologías míticas [cosmogonías, teogonías, antropogénesis, escatologías], que se despliegan como “historias ejemplares”, precisamente, constelando diferentes “sistemas” o morfologías simbólicas –[G. Durand diría “enjambres de símbolos”, que se organizan según *esquemas* de acción y dan lugar a *estructuras* (*esquizomorfas*, *místicas* y *sintéticas*), que manifiestan los *regímenes* arquetípicos, *diurno* y *nocturno*, en la formación de las imágenes<sup>10</sup>]–, dotándolas con su articulación narrativa de un alcance *ontológico*, que consagra *ritualmente* el cosmos y el papel del hombre en él. Los mitos se revelan así en su papel de matrices u horizontes “*cosmovisionales*” y que modelan y dan sentido a la temporalidad, a la vez como sustrato, fuente y plasmación, producto expresivo y enlace axiológico, de los grandes caminos de la búsqueda del *Homo religiosus* en las diferentes culturas a lo largo de la historia.

En el mito, a través de sus personajes y episodios, los símbolos se patentizan, exhiben plásticamente el Misterio que encierran, desenvuelven, o ‘ponen en escena’, su tendencia arquetípica y *teleonómica*, que intenta llegar a su finalidad, a la zonas fronterizas del Origen [*protología*] y

<sup>9</sup> Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza/Emecé, 1972.

<sup>10</sup> Véase, Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

del Fin último [*escatología*], hacia ahí donde máximamente colidan lo sagrado y lo profano, la mortalidad y la inmortalidad, el tiempo y la eternidad, el bien y el mal, el ser y la nada.<sup>11</sup> Las narraciones míticas configuran cosmovisiones unitarias, estabilizadoras y reguladoras, de cohesión arquetípica frente a la contingencia y la ambigüedad, el caos y la muerte que, inevitablemente, acecha a la *humana conditio*.

## -[2]-

El filósofo Mauricio Beuchot, por su parte, ha indicado, reiteradamente, que el terreno de las configuraciones simbólico/míticas es el campo privilegiado hacia el que apunta el ejercicio de la Hermenéutica Analógica; que, inclusive, fue elaborada a raíz de los *des-centramientos* [anti-etnocéntrico, anti-logocéntrico, anti-autoritario/patriarcalista, por así decirlo, en el sentido de sus *negaciones* críticas] que la novedosa comprensión de lo simbólico, que en el siglo XX [posibilitada por los impactos del arte moderno, la etnología, la arqueología, el psicoanálisis, la lingüística, la historia de las religiones, etc.], vino a provocar sobre el edificio científico/filosófico de la racionalidad occidental. De tal manera, que conlleva una aventura de síntesis crítico/genealógica más elevada en este sentido; en la cual, el hermeneuta no sólo no puede permanecer al margen de estos conocimientos subversivos, sino que potenciándolos debe constituirse, al mismo tiempo, tanto en un filósofo como en un “*philomytes*”, en un amante de los mitos, al decir de Aristóteles.

Tiene que empeñarse en buscar la conjunción analógica entre el *pensamiento crítico de la razón* y la creatividad de la *imaginación simbólica*, sólo puede realizar una hermenéutica a profundidad si se convierte en un “*mitógrafo*” de

<sup>11</sup> En esta misma dirección hermenéutica, Paul Ricoeur elabora su esencial “Simbólica del Mal”, a lo largo de sus obras: *Finitud y culpabilidad* [Madrid: Trotta, 2004]; y *El conflicto de las interpretaciones* [Buenos Aires: Megápolis, 1975].

la realidad cultural que le rodea, buceando en las honduras de los dilemas *imaginables* de su época y comprometiendo, a fondo en ello, su trayecto biográfico/existencial; porque los dilemas imaginarios no dejan nunca de ser religioso/culturales y ético/políticos al ‘fundar’, aunque sea de un modo parcialmente consciente e inconsciente, los horizontes deseantes [‘pre-juicios’ o presupuestos del ‘mundo de la vida’ (*lebenswelt*)], que se concretizan como verdaderos ‘ethos’ o formas concretas de existencia. Al respecto, M. Beuchot traza el dilema más general que enmarca la cuestión del mito en su actualidad:

Hasta hace poco la filosofía se ha afanado por encontrar la razón del mito, pero en la actualidad parece querer develar el mito de la razón. Así como se habla de la razón del mito debería hablarse del *mito de la razón*. Pues fue el mismo Popper quien nos hizo darnos cuenta de que, al no poder fundar la razón en sí misma, so pena de circularidad, sólo podemos basarla en una especie de acto de fe, en una especie de mito. Y, así, nos quedamos con que la razón del mito es ser el mito de la razón. La razón da razón del mito y el mito da razón de la razón. No puede estar más circular y enigmática la cosa.<sup>12</sup>

Lo sabemos, esta circularidad paradójica del *mito de la razón*, o de las formas peculiares, desplazadas o camufladas, que adopta el mito en la era de la razón, es una de las modalidades, sino la más fuerte, de enunciar la *crisis* problemática que permea por completo la “querrela” científico/filosófica contemporánea. No dejando aquí de recordar que a esta embrollada circularidad también arribaba, en su momento, la decisiva *Dialéctica del iluminismo*<sup>13</sup>, de Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno y Max Horkheimer, que mostraba como el estrechamiento instrumental de la razón,

<sup>12</sup> Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México: IIFL-UNAM, 2007, p. 111.

<sup>13</sup> Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno, Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Sur, 1970.

complementario a las corrientes de la analítica formalizante de la lógica neo-positivista, a la dogmática del materialismo dialéctico y de la metafísica canónica, se organiza de acuerdo al principio de dominio represivo civilizatorio de la naturaleza y del hombre; pero, justo fomentando, también, la “*instrumentalización del mito*”, convertido en pedagogía *mediática* de las ideologías identitarias de la raza, la nación, el Estado, el progreso, la revolución, el macho bélico, la mujer subyugada, etc... Si la razón científico/técnica había sido *mixtificada*, entonces devenía en *regresiva*, se hipertrofiaba impotente frente al apogeo de la violencia totalitaria del genocidio racionalizado. ¿Cómo podía auto-transformarse la razón misma, sometida a su institucionalización, en *pensamiento negativo* y liberador?...un *cul-de-sac*, un círculo vicioso —[“el mito ya es racionalización y, ahora, la razón recae en el mito”]—, parecía teñir de un tono pesimista, pero también sumamente realista, como lo podemos comprobar en muchos rasgos hoy en día, el siniestro fresco de la época trazado por los teóricos de Frankfurt.

Regresando a nuestro punto de partida, con la proposición, escueta y contundente, formulada por Beuchot:

Los símbolos marcan un sentido, una esperanza. Ricoeur, al concluir *La simbólica del mal*, decía: ‘el símbolo da que pensar’; a mí me gustaría decir: ‘el símbolo da que vivir’.

Precisamente, por la ‘*virtus interpretativa*’ de la *phrónesis* que guía el proceder analogizante de la empatía y la parsimonia requeridas por la hermenéutica<sup>14</sup>, Beuchot al

<sup>14</sup> Aquí se hace necesario aclarar que el “principio regulador o ideal” para la Hermenéutica Analógica no es tanto el mayor grado de aproximación a la univocidad referencial del significado o del concepto a la “verdad” del objeto, sino, más bien, el de la analogía misma, operando como *phrónesis* que precisa lo más posible en el gradiente del trayecto interpretativo, indisoluble entre sujeto y objeto, en la *construcción* de los diferentes niveles de “verdad” correspondientes a los múltiples significados del sentido de los ‘textos’. Véase, M. Beuchot, *Phónesis, analogía y hermenéutica*, Mé-

igual que Ricoeur, opta por el “camino largo” que no se ahorra las *mediaciones* necesarias, del recorrido por los vericuetos de la articulación específica de los lenguajes simbólicos, para poder acceder al complejísimo fenómeno del mito. Observando que, justo, la determinación agregada de ‘*lo icónico*’, a partir de la semiótica filosófica de Charles Sanders Peirce, que perfila la perspectiva correcta de la hermenéutica elaborada por M. Beuchot como una: “hermenéutica analógico-icónica”, se halla poniendo el acento en el componente ‘figural’, ‘imaginal’ o propiamente simbólico<sup>15</sup>; y no meramente conceptual y sígnico, en el proceso de producción y recreación interpretativa, de la *poiesis* implicada en los textos, monumentos y las acciones simbólicas polisémicas. Es decir, en el factor, a la vez natural/cultural, de la imagen, en que él que cobran ‘cuerpo’ o ‘representación’ el significado oculto o ausente; permitiendo, a través de la metáfora y la metonimia, el curso del pensamiento analogizante, de establecer semejanzas proporcionales entre las diferencias, para la aprehensión y comprensión, a la vez, perceptual, afectiva e intelectual del mundo inmanente y de su sentido trascendente, del Ser y de Dios.

El ejercicio hermenéutico [*hermeneutike techné*], también en su deriva analógico-icónica, estando consciente

---

xico: FFyL-UNAM, 2007; y *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: FFyL, UNAM-Itaca, 2006.

<sup>15</sup> Recordando la aclaración que hace M. Beuchot, de que:

[...] el ícono, tal como lo manejamos aquí, corresponde a lo que en otra tradición se ha denominado el *símbolo*. En la semiótica, sobre todo, en la escuela pragmática americana (Peirce, Morris, Sebeok), de llama “ícono” a lo que en la escuela europea (por ejemplo, Cassirer, Eliade y Ricoeur) llaman “símbolo”. Y el símbolo es lo más apropiado para plantear la hermenéutica de lo religioso, la hermenéutica teológica; por ello hemos querido incorporar aquí la iconicidad, pues es incorporar el símbolo. [M. Beuchot, *Hermenéutica analógico-icónica y teología*, Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, 2008, p. 40].

de que los *cauces* mitológicos que sumergen al propio investigador en los *mitologemas* a través de las imágenes del mundo [*weltbild*] de su época, no obstante, tiene que recorrer todo un itinerario o programa en curso: pues si la filosofía se deja ‘ilustrar’ por el símbolo, tiene que desempeñarse como una *Filosofía del Lenguaje y de la Cultura*, que atiende a los símbolos de los diferentes grupos histórico/culturales, en su riqueza y diferencia; así mismo, tiene que realizarse como una *Filosofía de la Religión*, pues el hombre siempre ha elaborado sus principales contenidos religiosos como símbolos –‘confesando’, a través de ellos, sus creencias, su fe–; esta doble perspectiva es la que permite la construcción de una auténtica *Antropología Filosófica*; que no queda al margen de la reflexión de una Ética, que piensa críticamente las interacciones entre la *persona* y la cultura en el sentido del bien y la justicia; sólo así se alcanza la posibilidad de elaborar el nuevo horizonte de una *Ontología Simbólica*<sup>16</sup>.

Una Ontología Simbólica que resulte “significativa” para pensar el destino del hombre en nuestro tiempo, más allá de la dogmática univocista-racionalista moderna y la arbitrariedad de las mixtificaciones-equivocistas posmodernas; tal vez, este último nivel *ontológico* resuma la máxima aspiración de la Hermenéutica Analógica, el que guie con sus ‘luces’ –también debemos agregar con sus ‘claroscuros’– los rumbos del *reconocimiento* [Ricoeur], siempre preñados de ambigüedad, de las mujeres y los hombres en medio de las “iconosferas” y ‘logosferas’ reinantes. Con esto, se recuperaría la cualidad esencialmente ontológica de lo simbólico/mítico destacada por M. Eliade, y se haría justicia a la idea categórica enunciada por Georges Gusdorf, en su libro *Mito y metafísica*, “si la metafísica/ontología es la filosofía primera, también es una mitología segunda”<sup>17</sup>. En el medio ambi-

<sup>16</sup> Véase, M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, mito y filosofía*, p.132.

<sup>17</sup> Georges Gusdorf, citado por Beuchot en *Hermenéutica analógica, mito y filosofía*, p. 132.

valente de una época que Ricoeur ha calificado como tiempo del olvido y de la posibilidad de *anamnesis* de los símbolos y las hierofanías; y que Eugenio Trías caracteriza decisivamente como el eón de la gran *ocultación*, que alberga en su seno —aunque, manifestándose, con harta frecuencia, como las sombras ‘*diabólicas*’ de una *cesura trágica*— la gran promesa de una nueva *edad del espíritu*<sup>18</sup>, capaz de conjugar racionalidad y simbolismo.

### -[3]-

Ahora bien, permítasenos hacer una especie de ‘salto mortal’, apoyándonos en el mecanismo de la “*abducción*” [razonamiento hipotético, argumentación condicional pero ampliadora de conocimiento], que plantea C. S. Peirce y que tamiza Beuchot<sup>19</sup>, para alcanzar en algo el grado *paradigmático* de las iconizaciones. ¿Cómo podríamos esbozar, aunque fuese de manera hartos tosca, esquematizada, la complicada encrucijada mitológica de nuestra época? ¿Cuáles serían los distintos ‘*cauces míticos*’ —para usar el término de G. Durand— que se intersectan conflictivamente en el *imaginario* actual, qué afluentes podemos reconocer? y, por último, en este contexto paradójico y polémico, ¿en qué “*mitologemas*”<sup>20</sup>,

<sup>18</sup> Véase, Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona: Destino, 1994.

<sup>19</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, mito y filosofía*, pp. 125-126.

<sup>20</sup> En la ponderación, por parte del mitólogo y helenista húngaro K. Kerényi, de la expresión “*Mythologein*”, “Mitología”, como más adecuada a la movilidad o generatividad *mitopoiética* propia del mito —concebido como un arte unido y consustancial a la poesía, donde ambos dominios coinciden recreando un material especial. Kerényi escribe:

[...] Existe una materia especial que condiciona el arte de la mitología: es la suma de elementos antiguos, transmitidos por la tradición —*mitologema* sería el término griego más

operando como “filosofemas”, se ampara la Hermenéutica Analógica, siendo que, inevitablemente, describe el trayecto de la búsqueda de una ‘ontología primera, que es, a la vez, una mitología segunda’?

En el marco posmoderno, aún marcado por la quiebra de los *meta-recit* [Lyotard] o hundimiento de las “grandes ideologías”, e incluso, debido a ello, podemos localizar la persistencia, sujeta a las más aparatosas metamorfosis sin cuento, de al menos: el cauce mitológico *Prometeico*, el de su crisis: el cauce *Fáustico*, el retorno de lo *Dionisiaco* y, el hasta ahora marginal, cauce *Hermético*<sup>21</sup>.

El primer cauce mitogénético que podríamos reconocer es el del *Prometeísmo*, proveniente de la mitología y la tragedia ática, que adquirió un auge sin precedentes a lo largo del ascenso iluminista de los siglos XVIII, XIX y XX: que tiene a su héroe en la figura de Prometeo, el titán heroico transgresor, que escamotea el sacrificio debido a Zeus, el dios-rey del Olimpo. Prometeo es el rebelde, el que rompe la prohibición y entrega el fuego [símbolo del intelecto in-

---

indicado para designarlos—, que tratan de los dioses y de los seres divinos, combates de héroes y descensos a los infiernos, elementos contenidos en relatos conocidos y que, sin embargo, no excluyen la continuación de otra creación más avanzada. La mitología es el movimiento de esta materia: algo firme y móvil al mismo tiempo, material pero no estático, sujeto a transformaciones. [K. Kerényi, C. G. Jung, *Introducción a la esencia de la mitología*, p. 17].

<sup>21</sup> Han sido, sobre todo, los teóricos afines al ‘Círculo de Eranos’ los que se han destacado en problematizar estas vertientes *mitogénéticas*, a menudo subterráneas, presentes en el horizonte cultural contemporáneo; los que han insistido, también, en la resonancia simbólico/mitológica de la figura del dios Hermes funcionando al interior de las proposiciones del actual ‘giro hermenéutico’, resonancias que están en su propia raíz y trayectoria genealógica ‘hermética’, y de las que no se puede prescindir. Para esta temática véase: A. A. V. V., *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, ed. por Alain Verjat, Barcelona: Anthropos, 1989.

ventivo, la *techné*, el *logos*, el *nous* y verbo creador] a los hombres, convirtiéndose en su benefactor y héroe civilizador; que en algunos mitos es incluso el artífice creador del hombre mismo; víctima de la tortura del Zeus-tirano, que conserva aún vestigios brutales no superados de su estirpe titánica. Héroe, además, profetizador, que prefigura su propia liberación y el destronamiento del tirano a manos de su enemigo Tifón; y con ello, también, dador de la *esperanza* a los hombres, vía el ardid de esconderla en el fondo de la jarra de los males que porta Pandora<sup>22</sup>.

Así, pues, Prometeo a la vez víctima y libertador, será elevado a prototipo revolucionario de la condición humana, tanto por el *telos* del iluminismo racional como por los anhelos románticos, y no sólo, sino aún más por las vertientes materialistas y positivo científico/filosóficas, y quedará hasta nuestros días evocado por todas las mitologías del progreso de la Razón/Historicista, que se ven modeladas por la elección polarizada hacia el *Régimen Diurno* de la imaginación, predilecto de Occidente; que según G. Durand, privilegia las estructuras simbólicas *diaréticas*, *antitéticas*, *idealistas* y *ascensionales* que luchan y triunfan, armados con la ‘espada’ y el ‘cetro’, contra los símbolos nocturnos vueltos monstruosos [bajo figuraciones *terrimorfas*, *catamorfas* y *nictiformes*], en resumen, organizándose en una trayectoria heroica *esquizomorfa*<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Véase, para la hermenéutica de las fuentes griegas del mito de Prometeo, los notables ensayos y el libro que le ha consagrado el helenista David García Pérez, por ejemplo: “Prometeo: tradición y progreso”, en el Anuario del Centro de Estudios Clásicos: *Nova Tellus*, N° 24.2, México: IIFL-UNAM, 2006, pp. 79-109. También, Jan Kott, *El manjar de los dioses* [México: ERA, 1970]. Igualmente de: Jean Starobinski, “La fábula y la mitología durante los siglos XVII y XVIII” y de Jean Richer, “Romanticismo y mitología”, ambos en A. A. V. V., *Diccionario de las mitologías*, vol. IV, *Las mitologías de Europa*, cap. IX-2, pp. 493-589.

<sup>23</sup> Véase, G. Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*.

Sin embargo, he aquí que en el relevo romántico, bajo la luz lunar, prevalentemente *nocturna, onírica e inconsciente*, valencias típicas del Romanticismo<sup>24</sup>, el cauce prometeico experimenta una ‘vuelta de tuerca’ que deja ver su trasfondo terrible y siniestro<sup>25</sup> –[‘lo siniestro’: *das Unheimliche*, que aparece en Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, tan bien observado por Sigmund Freud]–, y que encuentra su expresión más plástica en la recreación que hace Goethe de la vieja leyenda tardo-medieval del *Fausto*; donde se ponen en vilo las antinomias en que se debate un, ya melancólico, erudito embotado de conocimientos, pero radicalmente insatisfecho y vacío, aquejado de ‘*spleen*’, que diría Baudelaire, o de nihilismo, como diríamos ahora, que sólo podrá reavivar sus deseos a costa de vender su alma al diablo. La metáfora del ‘pacto satánico’, que recurre a una fuerza ‘sobrehumana’ para potenciar el poder de sus intenciones y acciones, hace que el eminente Dr. Fausto devenga en un ultra-Prometeo –que prácticamente realiza todos sus deseos y sueños–, sólo que de una forma perversa, que esparce caos, destrucción, dolor y muerte a su alrededor; y que se transforma en un engendro de egotismo exaltado por las “técnicas mágicas” que pone a su disposición Mefistófeles [símbolo de su *alter ego* o su ‘doble’ demoniaco]; como si el poder de transformación –“En el principio, fue la Acción”–, deviniese en la realización violenta de lo reprimido; algo que amenazó con devorar al propio Goethe, que, titubeante, espacia la redacción de su Segunda Parte por más de veinte años, pues permanecía insatisfecho con el final que le había dado en la Primera Versión.

<sup>24</sup> Véase, Albert Beguin, *El alma romántica y el sueño*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

<sup>25</sup> Véase, supra, Dra. María Rosa Palazón [*Las alianzas en su devenir analógico*], ese trasfondo terrible, cruel y siniestro, de los holocaustos que yacen escondidos bajo todo símbolo de Alianza y Reconciliación, y que no debemos olvidar, so pena de confundir los términos analogados.

Pero, no sólo eso, sino que, aun cuando salva, en el *border-line*, al inteligentísimo, productivo y perverso Fausto de la condena final, al modo análogo de *La Comedia* de Dante, por la intervención de Margarita [símbolo del “Eterno Femenino”, como Beatriz] y el *Deus ex machina*, la metáfora de la novela/drama de Goethe, parece desbordarse de la fabulación en un auténtico mitologema ‘maldito’ en que se reconocerán las generaciones venideras. El *Fausto* pasará a convertirse a la vez, símbolo y complejo: del intelecto perverso, de la ciencia/técnica, ahora hiperpotenciada y alienante, elevada a fetiche cuasi-mágico, que se vuelve contra su productor<sup>26</sup>, de la liberación inconsciente de lo reprimido sin incorporar al juicio consciente y más bien comandándolo, en una especie de Ícaro modernizado, de ‘Monstruo de la Razón’ [F. Goya] automatizado. Se irá delineando, de manera creciente, como un cauce mitogenético que hace de espejo de las pesadillas esquizoides de la época; tan sólo recordemos aquí: al *Frankenstein* [1823], de Mary Shelley; al *Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* [1886], de Robert Louis Stevenson; o la, directa y genial, recreación del *Doktor Faustus* [1943], de Thomas Mann, en la que el personaje es encarnado por un músico vanguardista. O, también, los más recientes films: *Metropolis* [1927] de Fritz Lang; *Solaris* [1972] del cineasta ruso Andrei Tarkovsky; *Blade Runner* [1982] de Ridley Scott; o *The Matrix* [1999-2003] de los hnos. Wachowski; para llegar de nuevo hasta la versión del *Fausto* [2011] del cineasta ruso A. Sokúrov<sup>27</sup>. Estos

<sup>26</sup> Véase, la interpretación del Fausto como metáfora de la modernidad desarrollada por Marshall Berman, en su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México: Siglo XXI, 1998; con la que sólo en parte coincidimos.

<sup>27</sup> El *Fausto* [*Faust*] de Aleksandr Sokúrov, cuya recreación cinematográfica de la obra de Goethe se halla enmarcada panorámicamente en referencia al poderoso lienzo: *La batalla de Alejandro Magno* (1529), pintado por Albrecht Altdorfer, en una imaginada provincia alemana, plagada de miseria, peste, feudalidad y grotescos visos de modernidad; resulta sumamente inquietante. Y

son algunos mínimos hitos del *cauce* mitológico *fáustico*, de talante trágico, o por lo menos altamente conflictivo; que pone en escena, que revela, no el triunfo prometeico sino su estrepitoso fracaso y extravío, en relatos en que el héroe se trasmuta en anti-héroe, y que únicamente alcanza a vislumbrar el lado *nocturno-femenino*, esas sombras olvidadas que siempre arroja el paso de la luz, y que no logra reconciliarlas, en un mundo aquejado a la par por el agnosticismo y el cinismo; que distorsiona el rostro femenino de la Naturaleza, sujetándola a mera materia explotable.

No resulta extraño que el pensador Eugenio Trías, ya desde su libro *La aventura filosófica*<sup>28</sup>, considere que el horizonte épocal contemporáneo puede caracterizarse como “*Fáustico/Hespérico*”, aludiendo tanto al “retiro de los dioses” de Hölderlin y como al complejo fáustico inaugurado por Goethe; y, a su vez M. Beuchot diagnostica desde la analogicidad-icónica la también esquizofrénica polarización del pensamiento moderno, que bascula entre el univocismo autoritario de la racionalidad moderna y el equivocismo relativista de la posmodernidad, igualmente parcializantes, y

---

nos pone a pensar, máxime cuando que el *Faust* viene a culminar la tetralogía fílmica sobre el poder confeccionada por Sokúrov, precedida por: *Moloch* (1999), sobre Hitler; *Taurus* (2000), sobre Lenin; y *El Sol* (2004), sobre Hiroito; demoledores retratos de la patología íntima de estos, tristemente célebres, megalómanos, cual crónicas de sus manías cotidianas incubadoras de sus grandes descargas psicópatas y criminales. Al culminar Sokúrov con el Fausto, no sabemos si su relato significa un preámbulo o un epílogo de la saga, o, más bien, paradójicamente funge como ambos; la ansiedad insaciable que conduce a Fausto hasta los confines del escarpado paisaje montañoso parecen apuntar, a la vez, hacia el funesto destino que vendrá o hacia un horizonte abierto, siempre posible, más allá de la trilogía del poder y su terror; por lo demás, el *Faust* de Sorúrov termina donde acaba la Primera Parte de la narrativa de Goethe.

<sup>28</sup> E. Trías, *La aventura filosófica*, Madrid: Mondadori, 1988.

fracturadores del nexo ancestral entre el Microcosmos humano y el Macrocosmos.

Aunque posiblemente estos “cauces míticos”, un poco esquematizados a la manera de ‘*Idealtypen*’, ‘tipos ideales’ [Max Weber], mezclen sus aguas, no obstante, la fuerza y el carácter, la coloración y la temperatura, de sus distintas corrientes es susceptible de distinguirse, inclusive hasta su desembocadura en variados afluentes; así, paralelo y en contraste al cauce prometeico, con su brusco torcimiento en el precipicio de su bifurcación crítica en cauce fáustico, es factible localizar el moderno cauce del *retorno del Dionisismo*; arrastrado desde su desenvolvimiento en los contextos griego y romano, como religión misterica, hasta su reinterpretación a fines del siglo XIX, sobre todo a partir del *Nacimiento de la tragedia*<sup>29</sup> de Nietzsche, e incrementándose su prestigio cuasi-paradigmático en el siglo XX, y, de un modo álgido, a partir de los movimientos contra-culturales del 1968.

Pues, si en *Las Bacantes* de Eurípides<sup>30</sup>, Dioniso representa la irrupción, en la *Polis* racional de Penteo, de la violencia descabellada, liberadora de emociones y pasiones, que arrebató a las Ménades hacia el paroxismo salvaje y la visión extática, tiende, en nuestros días, a identificársele con las eclosiones intermitentes de exaltación orgiástica de la sexualidad, de la necesidad de lo comunitario, el desatamiento inmediato de lo festivo, de los estados alterados de la embriaguez y las pulsiones transgresoras rompedoras del disciplinamiento sistémico de las sociedades tecno/científicas. El mito de Dionisos es orientado, así, a unificar y describir la deriva transgresiva multiforme de los brotes contra-culturales, empaados de un inmoralismo regenerador, del exceso polimorfo del cuerpo deseante, que siempre rebasa los lími-

<sup>29</sup> Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 1978.

<sup>30</sup> Eurípides, “*Las Bacantes*”, en *Tragedias-II*, México: REI, 1991. Véase, asimismo, Carmen Chuaqui, *El texto escénico de Las Bacantes de Eurípides*, México: IIFL-UNAM, 1994.

tes de su confinamiento individuado en patrones apolíneos, del contagio hacia la fusión con el ‘*En kai Pan*’, el ‘Uno/ Todo’ primordial, que reúne lúdicamente la vida y la muerte, a los hombres y las mujeres con la totalidad de los seres del cosmos, sobre un fondo trágico estetizado.

Podríamos observar, en esta dirección, una aleación especulativa fuerte con prolongación de la reivindicaciones de lo ‘sagrado/pagano’, realizadas por las teorías del deseo y del erotismo *excesivo*, de valencias irracionales e incalculables, confeccionadas por el “Colegio de Sociología” [R. Caillois, G. Bataille y M. Leiris], por la dramaturgia de la *Crueldad* de Antonin Artaud, por la retoma de los “Situacionistas” [Guy Debord y Raoul Vaneighem], con la “religión molecular” de movimientos *rizomáticos* pensada por G. Deleuze y F. Guattari, inclusive irrigando a ciertas corrientes de la *New Age*.

Por su parte, el filósofo y mitólogo Jean-Jaques Wunenburger, que dedica un notable ensayo al análisis de la vertiente dionisiaca: “Dioniso o las imágenes del exceso”,<sup>31</sup> considera conveniente contrastar la deriva antes someramente descrita, que tiende a identificar excesivamente a Dioniso con un prototipo de la violencia transgresiva, con los aportes de la religión comparada, la hermenéutica simbólica y la psicología de las profundidades, los cuales nos permiten ahondar y matizar la comprensión que tenemos de los mitemas y la ritualidad antigua del dionisismo, en sus contextos originarios [E. Rohde, W. Otto, K. Kerényi, J. Brun, G. Gusdorf, M. Detienne, H. Jeanmaire, C. G. Jung, J. Hillman y G. Durand, entre otros]. Por ejemplo, Kerényi<sup>32</sup> ha interpretado la figura de Dionisos en referencia al arquetipo del *puer aeternus*, del ‘niño divino’, y su simbólica del estadio original

<sup>31</sup> J.-J. Wunenburger, “Dioniso o las imágenes del exceso”, en *La vida de las imágenes*, 3º Parte-1, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín, 2005, pp. 207 a 220.

<sup>32</sup> K. Kerényi, *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, Barcelona: Herder 1998.

del psiquismo, que lo reenvía a la búsqueda de una madre nutricia; así como ha subrayado sus nexos míticos con Deméter y Perséfone, su carácter de deidad de las mujeres y el travestismo que acompaña su ritual, todo lo cual hace que la esquema retornante de su mito se oriente a la reintegración ‘mística’, ‘antifrásica’, de ‘regresus ad útero’ [Durand], con la Diosa Madre; en alto contraste con la tendencia ascensional, agonal y diáritica del patriarcalismo de Zeus y Apolo. El psicólogo J. Hilman ha insistido en la simbólica extático/mística de Dioniso, sólo como un momento en que las fuerzas psíquicas fragmentadas del Ego se fusionan y confunden en un estado indiferenciado o de identificación histórica, cargado de peligrosas descargas emocionales, que exige ser de nuevo re-integrado a un nivel espiritual más elevado. Wunenburger, asimismo, relaciona estas interpretaciones con el antiguo devenir de reelaboraciones del mito dionisiaco en la Tragedia, en conjunción con lo apolíneo ya vista por Nietzsche, y por el Orfismo, en donde la transgresión fusional es canalizada hacia una religión esotérica de Misterios, en la que Dioniso/Zagreos paulatinamente se transforma en un dios escatológico para las cofradías de los iniciados.

Sin poder aquí continuar con las penetrantes reflexiones de J.-J. Wunenburger en torno de la deriva contemporánea del dionisismo, simplemente citemos unas últimas ideas suyas, hechas a modo interrogante:

Al fin de cuentas, la indeterminación contemporánea de Dioniso apuesta por hacernos creer y esperar que Dioniso todavía puede inspirar y regenerar nuestra sociedad o nuestra cultura, sin llevarnos a que nos preguntemos en primer lugar si nuestra civilización es todavía capaz de recibir al dios. Porque el antiguo mensaje dionisiaco ¿no consistía, acaso, en recordarnos que la violencia regeneradora del dios no puede llegar a ser una esperanza histórica más que para comunidades cerradas y estructuradas mediante rituales? La sombra de Dioniso planea seguramente sobre algunas experiencias comunitarias actuales, teatrales,

terapéuticas o festivas. Pero, ¿puede acaso extenderse a las sociedades de masa ritmadas por el consumo y la sobreinformación?

[...] El Dioniso, el hijo de Zeus, portador de la locura sagrada, había surgido en una sociedad, en la que ciertamente quebraba el orden apolíneo, pero todavía era capaz de dar sentido a las señales numinosas. Dioniso no sólo es un rostro del desorden, sino un mensajero del Cielo y, por tanto, de niveles del ser superiores a la vida humana. Ahora bien, ¿poseemos aún las estructuras psíquicas para recoger a un Dios semejante? Dicho de otro modo, el frenesí salvaje, privado de sus trasmundos, ¿no es en nuestros días un señuelo destructor que no pude orientarse más que a la barbarie?<sup>33</sup>

Finalmente, no podemos pasar por alto, la veta de largo tiempo, no obstante más soterrada, del cauce *Hermético* o *hermetista*, que halla en la figura del dios Hermes y en sus mitologemas su figura de inspiración y guía, y que legítimamente la Hermenéutica en toda su historia puede reclamar como una especie de ‘santo patrono’, del que emana la virtud de interpretar los sentidos ocultos<sup>34</sup>. Hermes, hijo de la pléyade Maya y de Zeus, “mensajero de los dioses”, portador del ‘casco alado’ y el caduceo, es dios complejo e intrincado –le nombraban “*polytropos*”, el de polimorfo ingenio–; que preside las encrucijadas, los tránsitos, los viajes y las fronteras, los mensajes, los enigmas, los intercambios; protector de los médicos, que negocian entre la salud y la enfer-

<sup>33</sup> J.-J. Wunenburger, *La vida de las imágenes*, p. 219.

<sup>34</sup> Seguramente, una de las más importantes contribuciones para la comprensión del cauce hermético es la conferencia impartida en Eranos, en 1973, por Gilbert Durand y titulada: “Similitud hermética y ciencia del hombre”, publicada en G. Durand, *La crisis espiritual en Occidente*, editada por Alain Verjat, Madrid: Siruela, 2011, pp. 261-318. Para una sugerente y compleja exégesis del mito de Hermes: K. Kerényi, *Hermes, el conductor de almas. Imágenes primigenias de la religión griega-II*, México: Sexto Piso, 2010.

medad, de los ladrones, que roban hábilmente los bienes, de los comerciantes, que a menudo ‘dan gato por liebre’, de los traductores, poetas, literatos y oradores, que juegan e intercambian las palabras; engañador de su hermano el propio Apolo, al que roba sus rebaños, y del que Hermes, a cambio de la lira que inventa, obtiene sus poderes oraculares, adivinatorios. Es, asimismo, una deidad *psicopompa*, el único que, junto con Hades y Perséfone, puede cruzar hacia el Inframundo –por eso, se le asocia al mito de Orfeo–, es el guía de las almas en su tránsito final, en su ‘bien morir’; además en *hierogamos* con Afrodita engendra a Hermafrodito-(a), que a salvo del mito trágico de su lucha con la nereida Salmacis, simboliza la androginia perfecta entre lo masculino y lo femenino, entre *eros* y *mythologeín*.

De tal suerte, que las hazañas de Hermes simbolizan como ninguna otra figura lo que, mucho tiempo después, Nicolás de Cusa denominará “*conicidentia oppositorum*”, es decir la conjunción de las esferas y los elementos primordiales opuestos: de los dioses con los hombres, de los vivos con los muertos, de lo masculino con lo femenino, del bien con el mal, de lo nocturno y lo diurno. Lo que G. Durand denomina estructuras simbólicas ‘*sintéticas*’, ‘*dramáticas*’ o ‘*diseminatorias*’ del régimen nocturno de la imaginación, caracterizadas por lo copulativo, dilectizador de las polaridades, del retorno cíclico y la maduración espiraloide modeladoras de la temporalidad. Sabemos, aunque no podamos detenernos en ello, que durante la Antigüedad Tardía y, más acentuadamente, en el seno de las corrientes Neoplatonismo la figura de Hermes se fusionara con el dios Thóth egipcio, incluso se le enlazará con el Abraham bíblico, dando lugar a la leyenda del *Hermes trimegistro*, considerado el maestro secreto de Pitágoras y al que se atribuirá la autoría del *Corpus Hermeticum*, de la *Tabla Esmeralda*, el *Poimandres* y el *Kyballión*. Literatura semi-clandestina e ‘*iniciática*’ que, combinada con otras vertientes gnósticas, disemina su estela en varios místicos medievales, para florecer exultante de nuevo en el Renacimiento [con Marsilio Ficino, Pico de

la Mirándola, Giordano Bruno, Paracelso y Agripa de Nettesheim, entre otros], y entre las corrientes alquímicas y astrológicas, llegando a Jakob Böhme y, de ahí, a ciertos románticos [Novalis, Schelling, etc.], hasta desembocar en la hermenéutica simbólica contemporánea de modo destacado en el célebre “Círculo de Eranos” [*Eranoskrise*, 1933-1988].

No creemos que el rodeo a través de estos tres grandes cauces *mitogénicos* de Occidente, cultivadores de saberes ancestrales, productores tanto de conocimientos filosóficos y científicos como de imágenes simbólicas –[cosmogónicas, teogónicas y antropogónicas]–, se encuentre muy alejado de las cuestiones teóricas de fondo que aborda la Hermenéutica Analógica, en la vía en que se intensifica como creadora de un horizonte ontológico-simbólico. Por el contrario, pensamos que ésta guarda una profunda afinidad con la última gran vertiente *hermética*, sobre todo, porque no hay que perder de vista que hay, por lo menos, un par de mitologemas, que son a la vez dos filosofemas que se sostienen como guías o faros paradigmáticos de su reflexionar analógico y su proceder prudencial, se trata:

- En primer lugar, de “*la interrelación entre Microcosmos y Macrocosmos*”; que, por lo demás, sería una correspondencia universal de todas las cosmologías simbólicas y religiosas, como una especie de “ley” universal analógico/ontológica, que encuentra en el *Anthropos* el “compendio del Ser”<sup>35</sup>.
- En segundo lugar, la ‘idea/símbolo’ paradigmática es la de “*la Armonía de las Esferas*”, de procedencia Órfico/Pitagórica, y continuada por Platón; que, como sabemos, no sólo fue el ideal modélico organizador, durante el Medioevo, de las Artes Liberales del *Trivium* [Gramática, Dialéctica, Retórica] y el *Quadrivium* [Aritmética, Geometría, Astronomía y Música], sino también ha

<sup>35</sup> Véase, entre otras obras destacadamente, M. Beuchot, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, México: Universidad de Autónoma de Coahuila, 2009.

fungido como mito e ideal, aún no extinto, para el devenir creativo de las artes del “reino del tono”<sup>36</sup>: la música, el canto, la danza y el habla, que como paradigma *mito-poético* ha influido sobre la espiritualización de todas las demás expresiones humanas<sup>36</sup>.

Por supuesto, ambos mitologemas o ‘ideas/símbolos’ se encuentran íntimamente entrelazados, lo uno conduce hacia lo otro y lo otro hacia lo uno; la *conjunción Micro-Macro/Cosmos* tan sólo se realiza en la medida en que, bajo su perspectiva *religante* analogizadora, en clave ontológica, se entretejan los puentes ‘armónicos’ entre las esferas, actualmente escindidas, que configuran el quehacer, el pensar, el sentir, en resumen, el vivir humano en el seno de la naturaleza. La propuesta de la Hermenéutica Analógica de M. Beuchot no sólo consiste en tejer la red analógica entre las esferas de la filosofía y las ciencias, sino, necesariamente, en conjugar el *Logos* y el *Mythos*; con lo cual el mismo proyecto espiritualizante del *anthropos* puede ir siendo comprendido como interpretación incesante del Misterio que lo reúne con el cosmos<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Para este punto el invaluable texto de Walter F. Otto: *Las Musas y el origen divino del canto y del habla*, Madrid: Siruela, 2005. Así como la antología de textos de la antigüedad a la modernidad sobre el mito y utopía de la Armonía de las Esferas, editada y comentada por Joscelyn Godwin, A. A. V. V., *La armonía de las esferas*, Girona, España: Atalanta, 2009. Y de M. Beuchot, *La hermenéutica de la Edad Media*, México: IIFL-UNAM, 2002 y *Ordo analogiae. Interpretación y construcción del mundo*, México: IIFL-UNAM, 2012.

<sup>37</sup> Sin dejar en el olvido, por supuesto, la observación fundamental de que en la trayectoria del pensamiento de M. Beuchot, la *hermeneusis* de lo simbólico/mítico, como dimensión esencial del *Homo religiosus*, se ha desarrollado principalmente concentrada en la tradición del Cristianismo; en las temáticas e iconizaciones de la exégesis bíblica y aún en los estrictos problemas de la interpretación teológica. En todos los cuales, ha mostrado

De manera tal, que si no queremos que la vertiente de la Hermenéutica Analógica, que se ha filtrado como un

---

la pertinencia y el rendimiento, refrescante y liberador, de la hermenéutica analógico-icónica, que más allá de toda univocidad dogmática o equivocismo escéptico, busca *re-mediar* las lecturas de las Sagradas Escrituras polarizadas unilateralmente, ya sea hacia la interpretación literalista o la alegorizante, la sustancialista o la relacionista, la ontologista o la semiologista, para alcanzar una equilibrada comprensión de sus mensajes simbólicos. Véase su decisivo libro: *Hermenéutica analógico-icónica y teología* [*op. cit.*]; en el que, entre otros segmentos, resalta el análisis de la figura de Jesucristo como ‘modelo e ícono del intérprete bíblico’, en el que escribe:

Así hay una especie de deconstrucción en la interpretación de la Escritura; es destruir las imágenes con las que revestimos el mensaje y no lo dejamos hablar. Más bien, la deconstrucción es la que nos hace la Palabra a nosotros, más que nosotros a ella. Hay que dejarse deconstruir por la Palabra, para poder captar algo de ella. [...] Por eso, la hermenéutica bíblica, más que ser constructo, es receptáculo. Así se juntan el lado hermenéutico y el ontológico. [...] Jesús nos enseña que la interpretación tiene que pasar por lo pasivo, por la pasión, para llegar a la resurrección. Hay una transformación, una transubstanciación. La Palabra de Dios nos cambia, nos hace actuar de manera diferente. No sólo es interpretación, sino también transformación. Es lo que nos resulta más deseable para nuestra lectura e interpretación de la Escritura: comprender para cambiar, hacer que la palabra divina tenga un efecto en nosotros, y éste no puede ser más que una transformación. [pp. 54-55].

Atendiendo a ello, precisamente, los mitologemas del ‘Micro-Macro/Cosmos’ y de ‘la Armonía de las Esferas’, de originario cuño mítico y filosófico griego, tendrían, en una investigación posterior, puestos en relación con los símbolos y mitologemas propios del Cristianismo; parafraseando el título del libro de Hugo Rahner: *Mitos griegos en su interpretación cristiana*. Por lo demás, un adelanto de esto se encuentra apuntado en las aproximaciones que el propio M. Beuchot ha realizado, en torno a la interpretación de los tópicos filosóficos y simbólicos clásicos por el barroco hispanoamericano, en sus investigaciones sobre la filosofía novohispana.

“suero benéfico” —como dice G. Durand de la filtración del hermetismo entre las grietas civilizatorias del extremo Occidente—, en los intersticios de las Ciencias Humanas en nuestro contexto, se convierta en un instrumento metodológico formalista o se trivialice como lenguaje a la moda, debemos percatarnos, en todo momento, a la vez de sus implicaciones éticas y *ontológicas*, así como de los *mitologemas*, que con su simbólica la impulsan por una nueva senda en la concepción del *anthropos*.

# ANÁLISIS CULTURA HERMENÉUTICO: LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA- ICÓNICA Y LA INVESTIGACIÓN CULTURAL

*Jorge Enrique González Rojas,*  
Centro de Estudios Sociales,  
Universidad Nacional de Colombia,  
Bogotá, Colombia.

El estudio de la producción social de sentido —la cultura entendida como proceso— o de los sistemas significantes realizados —la cultura entendida como resultado—, constituye en la actualidad uno de los principales campos de interés de las Ciencias sociales y humanas. El estudio de los procesos culturales se ha hecho más evidente después de la segunda mitad del siglo XX, a partir de dos grandes antecedentes: 1º) los efectos del denominado giro lingüístico, cuando el énfasis sobre el papel del lenguaje en la interacción humana mostró la necesidad de introducir esa dimensión en los diversos paradigmas del conocimiento; 2º) las notables transformaciones que viven los Estados nacionales desde el final de la Segunda guerra mundial, hasta fracturar el cimiento sobre el que estos se construyeron y mostrar que, sin excepción alguna, todos ocultan la diversidad bajo el ropaje de la unidad cultural, recurso sobre el cual se mantuvo la legitimidad de esa forma política hasta el advenimiento de las crisis sistémicas contemporáneas.

De distintas maneras podemos constatar que el desarrollo de las disciplinas de esta área del conocimiento se enfrenta con una dimensión fundamental de la humanidad: dotar de sentido a su existencia y estar en capacidad de interpretarla. Tal vez la expresión más evidente de este desarrollo la tenemos en la tradición alemana de finales del siglo XIX

y comienzos del siglo XX, momento en el que ante la necesidad de establecer el estatuto epistémico de estas nuevas disciplinas fue necesario dirimir la controversia en torno a la unidad de la ciencia.

Bien sea la propuesta de W. Dilthey para separar la finalidad de las ciencias de la naturaleza de la de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), atribuyéndole a las segundas la utilización de la comprensión hermenéutica al estilo romántico de H. Schleiermacher, o bien la propuesta de H. Rickert de diferenciar la intención nomotética de las ciencias de la naturaleza para el establecimiento de leyes, respecto de las ciencias de la cultura (*Kulturwissenschaften*) que se ocuparían de lo singular o ideográfico siguiendo la máxima de establecer la relación con los valores universales, tenemos en esta tradición un claro esfuerzo por establecer unos fundamentos epistémicos sólidos para el estudio de los fenómenos culturales.

Ese primer gran esfuerzo se verá complementado por la formulación de los principios metodológicos que estableció Max Weber para fundamentar su proyecto de Sociología comprensiva, mostrando la complementariedad entre la explicación y la comprensión, que constituye el encuentro de la naciente sociología alemana con la comprensión hermenéutica. No obstante, en el estudio de los fenómenos culturales aparecieron durante el siglo XX otras tendencias que aportarían diferentes soluciones al problema del método de estos estudios. En primer lugar la concepción pragmaticista de C. S. Peirce que fundamenta la semiótica triádica del signo (signo, objeto e interpretante); de otra parte, la concepción estructuralista de F. de Saussure que dará origen a la semiología basada en una concepción binaria del signo.

La importancia que ha adquirido la semiótica en el estudio de la cultura, me conduce a preguntar: ¿cuáles han sido los aportes de la pragmática en la hermenéutica contemporánea para el análisis de los procesos sociales de construcción de sentido?

## RECONSTRUCCIONISMO HERMENÉUTICO

En primer término tenemos en la obra de Jürgen Habermas una prolongada discusión con la Hermenéutica de Gadamer. Luego de reconocer los aportes de la hermenéutica filosófica en el estudio de la comprensión del sentido de la acción y de poner en cuestionamiento el supuesto que atribuye a la hermenéutica filosófica hasta Gadamer, el haber asumido la conexión interna entre los problemas del significado y los problemas de la validez que conduce a la universalidad de la comprensión en tanto que sustrato ontológico del ser, Habermas enfrenta el problema de cómo defender el concepto de racionalidad comunicativa “sin recurrir a las garantías de la gran tradición filosófica” y al respecto encuentra tres opciones: a) desarrollar en términos de pragmática formal el concepto de acción comunicativa, b) evaluar la fecundidad empírica de diversos elementos de la pragmática formal, c) la reelaboración de los planteamientos sociológicos de la teoría de la racionalización social que ya existen.

A la postre, en *Teoría de la acción comunicativa*<sup>1</sup>—TAC—, elegirá el tercer camino, ya que, en su concepto, esta opción le permitiría explorar las diversas formas de comprender la racionalidad de la acción social y mantenerse centrado en el problema fundamental de establecer si la organización capitalista de la producción puede entenderse como un proceso de racionalización unilateral, que le permitirá al final de esa obra sustentar su hipótesis de la colonización del mundo de la vida por los imperativo sistémicos que rigen la organización capitalista.

Los desarrollos posteriores de la TAC le han permitido, a Habermas, retornar sobre algunas de las principales dificultades de sus planteamientos. En particular, para los intereses de esta exposición, voy a concentrarme en dos: su evolución en cuanto a la utilización de la hermenéutica y la utilización de la pragmática. En primer lugar, ya en *Con-*

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, t. 1. Madrid: Taurus, 1987, pp. 193-194.

*ciencia moral y acción comunicativa*, en el capítulo referido a las “Ciencias sociales reconstructivas Vs. Comprensivas”, identifica las consecuencias de adoptar una perspectiva hermenéutica, por parte del intérprete, en la investigación social, todas ellas referidas a la relación entre la interpretación y la objetividad de la comprensión del intérprete.

Al respecto, señala que en las Ciencias sociales se encuentran diversas tendencias sobre ese problema: a) el objetivismo hermenéutico de quienes se apoyan en una teoría intuitiva de la comprensión y pretenden acceder de manera inmediata al significado, b) la hermenéutica radical de algunos científicos sociales que “prescinden tanto de la pretensión de objetividad como de la aspiración a un conocimiento explicativo”<sup>2</sup>, apoyándose en las consideraciones de autores como Rorty respecto de la que considera peculiar científicidad de estas disciplinas, y c) lo que Habermas denomina “reconstruccionismo hermenéutico”, que lo conduce al estudio de la pragmática formal para tratar de encontrar hipótesis, que le permitan avanzar, en el análisis de las condiciones de validez de las interpretaciones.

En *Facticidad y validez*, Habermas reconoce la existencia de algunas “adherencias idealistas”<sup>3</sup> en su concepción de la acción comunicativa desde la perspectiva de la pragmática trascendental, frente a lo cual, se propone mostrar las consecuencias del giro lingüístico en el estudio de las relaciones entre facticidad y validez. En su propósito de transitar desde la razón práctica a la razón comunicativa se encuentra con la necesidad de superar una concepción basada en la pragmática trascendental, para lo cual explora los aportes de C. S. Peirce.

Para llegar a éste, Habermas inicia con la constatación de que los supuestos metafísicos básicos de Kant sobre las

<sup>2</sup> J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, p. 42.

<sup>3</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, 1998, pp. 72-78.

relaciones entre lo inteligible y lo fenoménico dejaron de ser convincentes, de la misma manera que señala la pérdida de vigencia del entrecruzamiento especulativo entre esencia y fenómeno relacionados dialécticamente, hasta llegar a la fundamentación psicológica (W. Dilthey) por la vía de una ciencia empírica que trató en las postrimerías del siglo XIX de establecer una explicación sobre las relaciones lógicas y las relaciones conceptuales. Contra el psicologismo, que representaron esos intentos, aparecieron en la filosofía del siglo XX distintos aportes (Peirce, Frege, Husserl, Russel, Wittgenstein) que se interesaron por el papel del lenguaje en las relaciones entre pensamientos y representaciones, hasta llegar a consolidar lo que se reconoce como el “giro lingüístico” que tuvo especial impacto en las Ciencias sociales y humanas, después del planteamiento de Ludwig Wittgenstein<sup>4</sup> en sus *Investigaciones filosóficas*, retomado luego por Peter Winch<sup>5</sup>, que dio origen a una polémica enriquecedora para este campo del conocimiento.

A partir de la diferenciación entre referencia y sentido se abre la posibilidad de estudiar en profundidad el problema de la producción social del significado, de lo cual trataron de ocuparse, cada una a su manera y con distintos resultados, la semiología y la semiótica. De esta última, Habermas toma, como lo hace también Karl Otto Apel, la pragmática del lenguaje en cuanto tiene que ver con la búsqueda de entendimientos entre los actores, para lo cual asume que Peirce al utilizar el argumento contrafáctico de la *final opinion*, consenso alcanzado en condiciones ideales en la comunidad de investigadores, para el caso de la ciencia, construye en la relación de comunicación “algo así como una especie de trascendencia desde dentro”.

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, México: UNAM, 2003.

<sup>5</sup> Peter Winch, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

## DE LA HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL A LA SEMIÓTICA TRASCENDENTAL EN K. O. APEL

La primera etapa de su filosofía K. O. Apel la concibió como una Hermenéutica trascendental, que fue la denominación que utilizó en su trabajo de habilitación para ingresar a la carrera docente en 1963 en la Universidad de Kiel. Su concepción de la hermenéutica se refiere a la primacía que otorga a los elementos trascendentales del *Logos* que son los que permitirían presuponer las condiciones de cualquier enunciado o discurso que tenga pretensiones de verdad. A diferencia de Heidegger y Gadamer que otorgan primacía al Tiempo y la Historia hasta darle una connotación temporal al *Logos*, Apel se empeña en buscar las condiciones lógicas que permitan establecer la veracidad.

En ese empeño, se orienta hacia la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento en un proyecto que establezca los límites de los *a priori* propios de la filosofía kantiana. En una primera etapa, durante la década de 1970, Apel consideró que era posible transformar la filosofía, en particular el aporte kantiano, limitando los alcances universales del trascendentalismo de los *a priori* por medio de una perspectiva de tipo semiótica para lo cual emprendió el estudio del pragmatismo de C. S. Peirce, pero luego, al profundizar en el estudio de éste, comprendió que los principios del razonamiento humano contenidos en la inducción, la deducción y la abducción, más que *a priori* o condiciones de posibilidad, constituyen sedimentaciones históricas del pensamiento humano que obran a la manera de formas de adaptación exitosas al entorno.

La base principal de su hermenéutica trascendental, también denominada por Apel<sup>6</sup> “semiótica trascendental”, consiste en que parte del supuesto de que pertenecemos a

<sup>6</sup> Karl-Otto Apel, “Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías”, en *La transformación de la Filosofía, t. II. El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid: Taurus, 1985.

una comunidad ilimitada de comunicación, representada por el género humano, en la que podemos llegar a acuerdos intersubjetivos a través de la argumentación. La construcción y el mantenimiento de una comunidad requiere de principios compartidos, para lo cual considera que se requiere de una noción regulativa de comunidad ideal de comunicación al interior de la cual funcionan los presupuestos de validez de los enunciados y los discursos, que debe obrar como tal, en tanto que situación ideal de comunicación, sin pretender que se trata de un hecho permanente y eterno.

### HERMENÉUTICA ANALÓGICA-ICÓNICA

Desde América Latina aparece, en el debate sobre la Hermenéutica, el análisis de Mauricio Beuchot, quien identifica con claridad, el significado de la polarización entre univocismo y multivocismo, para subrayar desde mediados de la década de 1990 la importancia de la interpretación analógica y, más adelante, de una hermenéutica analógica-icónica.

En primer término tenemos que el tratamiento, que hace Beuchot de la analogía, lo conduce a reconstruir su senda, desde los pitagóricos y Aristóteles, pasando por el pensamiento de Tomás de Aquino, hasta sus modernas formulaciones, de las cuales, encuentra una especialmente importante para la interpretación analógica, que es la desarrollada por C. S. Peirce, con la cual elabora su propuesta de interpretación analógica-icónica.

Para mis propósitos voy a concentrarme en la aplicación de la analogía icónica al ámbito de la cultura, es decir, al de la semiosis o producción social del sentido, a partir de las elaboraciones sobre el símbolo. En ese sentido, Beuchot recorre los principales aportes tanto europeos (Cassirer, Eliade, Ricœur), como americanos (Peirce). Voy a detenerme en el estudio que hace de este último, debido a que se vincula con la propuesta que elaboro en la actualidad sobre el Análisis cultural hermenéutico.

Beuchot asume, en el estudio del símbolo, un punto de partida claro en la diferenciación que estableció Gottlob Frege desde el punto de vista semántico entre sentido y referencia: la referencia de un signo es un objeto sensiblemente perceptible; la representación que yo tengo de él es una imagen interna formada a partir de recuerdos, de impresiones sensibles que he tenido y de actividades que he practicado, tanto internas como externas.

Respecto del sentido, Beuchot adopta la propuesta de Ricoeur de considerar que, el símbolo se caracteriza por poseer un sentido doble, —el sentido literal y el sentido figurado—, que nos conduce a dos dimensiones de éste, a saber, una lingüística que puede ser asimilada con los recursos de la semántica, y otra no lingüística que nos remite a la carga emocional y afectiva (catéctica, desde el punto de vista psicoanalítico), que nos conduce al “excedente” de sentido que solo puede ser aprehendido a partir de la primera dimensión lingüística pero nos remite al límite entre el deseo y la cultura, para lo cual la interpretación analógica resulta de especial importancia dado su carácter limítrofe entre el sentido único y el sentido diverso, manteniéndose en el ámbito de la diversidad para buscar acuerdos intersubjetivos que nos aproximen al entendimiento.

Ahora bien, con esos antecedentes, Beuchot explora las relaciones de la interpretación analógica con la teoría semiótica y la teoría de la abducción de Peirce. Según este autor, Peirce “llamaba ‘iconicidad’ a la analogía, por ser un signo-imagen, que tiene algún nexo de semejanza con lo que pretende significar, y por eso, el símbolo se interpreta de manera analógica-icónica”<sup>7</sup>.

De manera complementaria, Beuchot establece la relación entre las divisiones del ícono, según Peirce, con las formas de la analogía, así: a la imagen corresponde la analogía de desigualdad, pues la imagen nunca es copia perfecta,

<sup>7</sup> Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México: UNAM, 2007, pp. 38-40.

o la analogía de atribución ya que habrá imágenes que se aproximen más al original; al diagrama le corresponde la analogía de proporcionalidad propia, debido a que la calidad de un diagrama se puede interpretar de acuerdo a la proporción de relaciones que pretende representar del original; a la metáfora corresponde la analogía de proporción impropia o metafórica.

En cuanto a la abducción, Beuchot entiende que un modelo analógico-icónico de la interpretación requiere de una lógica del procedimiento que permita ir desde lo particular a lo universal, para que el razonamiento analógico pueda avanzar. Su punto de partida sigue siendo que la analogía tiende hacia la diversidad y en ese sentido requiere de controles de método para evitar el equivocismo. Ese tipo de controles los encuentra en Peirce con la Abducción que permite inferir de hechos pertenecientes a una clase, hechos pertenecientes a otra clase, tipo de razonamiento lógico que se basa en las analogías para generar hipótesis que deben ser sometidas a prueba y con esto crear las bases para consensos transitorios, es decir, temporales o históricos, entre la comunidad de sentido.

A manera de conclusión. Puedo señalar que para el ACH resulta de valor considerar los planteamientos de la pragmática universal, bien sea en los fundamentos de la TAC o de la semiótica trascendental, pero se requiere avanzar en cuanto a la utilización de la pragmática formal en los estudios empíricos sobre la producción social del sentido y de sus variadas formas de reproducción. A mi entender, en esa dirección avanza la HAI por el énfasis en el estudio del símbolo, —superando la perspectiva binaria para inscribirse en la semiosis continua que permite la exploración de las terceridades—, a partir del cual se puede continuar hacia el análisis cultural de la discursividad que es justamente el ámbito en el que se mueve el estudio de la semiosis social y de los modelos culturales.



# VIVIR EN ANALOGÍA. APROXIMACIONES A LA PERSONA. P. RICOEUR Y M. BEUCHOT

Gabriela Hernández García,  
Facultad de Filosofía y Letras,  
Universidad Nacional Autónoma de México,  
Cd. México.

*[Pues] el hombre como persona era la realidad nueva que a través de la historia se ha ido descubriendo, poniendo de manifiesto. Y desde ella el concepto de “pueblo” y su contrario, el de “aristocracia”, pierde un tanto su oposición. Pues ser persona es lo propio de todo hombre previamente a su inclusión en una clase, y lo más decisivo hoy, lo que más nos importa; aun después de que se gobierne por el pueblo y para el pueblo, aun después, diríamos, cuando no existan -si es que esto va a suceder alguna vez- clases sociales. [...] Y si alguna vez, realmente, desaparecieran las clases sociales, sólo pudiese suceder en virtud de que se hubiese llegado a vivir desde el ser persona del todo; de que esa realidad de la persona hubiese invadido, por decirlo así, toda el área de la realidad humana. De no ser así fatalmente las clases nacerán y renacerán, una y otra vez. Más, en cambio, si el ser persona es lo que verdaderamente cuenta, no sería tan nefasto el que hubiese diferentes clases, pues por encima de su diversidad y aun en ella, sería visible la unidad del ser persona, de vivir personalmente. Se trata, pues, de que la sociedad sea adecuada a la persona humana; su espacio adecuado y no su lugar de tortura<sup>1</sup>.*

María Zambrano

<sup>1</sup> Cf. María Zambrano, *infra*.

El siglo XX, rico y pródigo en instauraciones hermenéuticas, nos ha dejado sin embargo, algunas tareas pendientes. Entre ellas, una tarea esencial y que requiere nuevos planteamientos es la vinculación de la hermenéutica con la ética. El gran desafío del siglo XXI, para la filosofía, es comprender la realidad humana. María Zambrano estaba convencida de que la crisis de nuestro tiempo supondría un cambio radical en el pensamiento de occidente. Para recuperar el lugar del hombre, que hoy se encuentra descentrado, es necesario entender al ser humano desde una comprensión auténtica basada en el reconocimiento de las diferencias y en la voluntad de desarrollar juntos una convivencia respetuosa y solidaria. Las siguientes páginas se proponen atender algunas de las perspectivas que nos otorgan los planteamientos de P. Ricoeur y de M. Beuchot, acerca de la existencia humana concebida como realidad personal.

### UNA FIDELIDAD CRÍTICA

Un trabajo de enorme interés para conocer la valoración de Paul Ricoeur con respecto a la filosofía personalista es el que publica en la revista *Esprit* titulado “Muere el personalismo, vuelve la persona...”. Aquí Ricoeur al anunciar la muerte del personalismo en realidad estaba indicando un hecho innegable: quizás fuese inevitable el declinar del personalismo porque las circunstancias culturales concretas y el contexto de aparición de esta filosofía habían cambiado radicalmente. No así el interés por la persona, a la cual sitúa como el núcleo a partir del cual hay que articular los problemas filosóficos de nuestro tiempo. El concepto sobre el que va a pivotar la nueva base filosófica y epistemológica para hablar de la persona, o más exactamente de la actitud-persona es el de *crisis*. De acuerdo con él, por persona entenderíamos “una entidad para la que la noción de *crisis* es la marca esencial de su situación. Estamos ante un concepto que aún siendo certero, puede conducir a un cierto nihilismo porque una de las derivaciones inmediatas de esta crisis esencial de la persona es

que ya no podemos contar con un cielo fijo de valores, con una jerarquía de valores que establezca mis preferencias, mi lugar en el universo. Para salir de esto encontramos una tabla de salvación que nos mantiene a flote: “*existe para mí lo intolerable*. En la crisis experimento el límite de mi tolerancia”. Será a partir de dicho límite desde donde debemos comenzar a construir una estructura de valores de acuerdo con el momento histórico y con la perspectiva marcada por la persona. Ricoeur apunta dos criterios que nos orientarán: el compromiso y la convicción. Compromiso de discernir una tabla de valores, sabiendo que al hacerlo estaremos optando por una opción entre muchas otras posibles. Esta historicidad del compromiso engendra lo que Ricoeur denomina una *convicción*: me arriesgo y me someto, pero no me queda otra opción más que la de elegir. A estos criterios Ricoeur añade tres corolarios: el *comportamiento* con respecto al tiempo de la actitud-persona. Se impone una fidelidad a una dirección elegida, ganando de este modo una identidad. Y la *diferencia* como complemento dialéctico a la identidad: no hay “otro” sino “mismo” y viceversa. Desde este marco de la hermenéutica del sí mismo es el suelo donde germinará la réplica ricoeuriana a la ética de la persona. El tercer corolario se suscita al par Crisis-compromiso: la necesidad de una visión histórica global, surgida de la unión de una interioridad y del reconocimiento de las diferencias.

Frente al personalismo de Emmanuel Mounier, Ricoeur nos propone desde su “fidelidad crítica”, releer con nuestra actual perspectiva los valores de la persona como concepto triunfante, frente a uno de los –ismos, del personalismo, que ha sucumbido al doble embate del pensamiento y de los acontecimientos. Esta convicción de que la idea de persona sigue vigente llevó a Ricoeur a escribir diez años después un nuevo trabajo titulado “Aproximaciones a la persona”, en el que nos detendremos.

## VUELVE LA PERSONA

En sintonía con la Ética presentada en el *Sí mismo como otro*, Paul Ricoeur va a buscar un basamento para la constitución ética de la persona en las investigaciones contemporáneas sobre el *lenguaje, la acción y la narración*. Se trata de la fenomenología hermenéutica de la persona: lenguaje, acción, narración y vida ética. Cuatro capas que se corresponderán con los cuatro estratos de la constitución de la persona: hombre hablante, hombre agente (sufriente), hombre narrador y responsable. Son, como nos lo dice su autor “cuatro maneras de responder a la pregunta ¿quién: quién habla, quién actúa, quién se narra, quién es el sujeto moral de imputación?”.<sup>2</sup>

Ricoeur defenderá la primacía de la ética sobre la moral, de la intencionalidad sobre la norma, desarrollando una estructura ternaria que presenta en su definición del *ethos* o intencionalidad ética: “*deseo de una vida realizada-con y para los otros- en instituciones justas*”. En estos tres términos se concentra la construcción ética de la persona.

En primer lugar la ética se inscribe en la profundidad del deseo. Está emparentado con lo que Aristóteles denominó “vida buena” y depende del fin último de la acción. Lo que cada uno entienda por vida buena o vida realizada depende del conjunto de ideales y sueños que persiga y de la continua hermenéutica que cada uno haga de sí mismo y de sus acciones. Este es uno de los puntos en los que confluyen los caminos de la ética y de la hermenéutica, descritos por Ricoeur de la siguiente manera: “Es en un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo donde se prosigue la búsqueda entre lo que parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas [...] en el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí”.<sup>3</sup> La persona sólo es responsable de sus acciones en la medida en que es capaz de

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 2011, p. 173.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 183.

estimarse a sí mismo cuando obra intencionalmente, según sus propias razones y criterios, incorporando el sentido de sus acciones al horizonte de sentido de los acontecimientos del mundo. La estima de sí, por tanto, no tiene que ver con ninguna forma de egoísmo o de solipsismo sino con el punto de vista ético-racional de la persona, como se comprueba en que el segundo término de la de la terna contenida en la definición introducía la expresión “con y para los otros”. Ricoeur denominará “solicitud” a este movimiento de sí hacia el otro, que responde a la interpelación del sí por el otro. Un movimiento que implica el reconocimiento del otro. “Hacer de otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre la estima de sí y la solicitud”<sup>4</sup>.

El tercer y último término contenido en la definición es la que hace referencia a una vida en “instituciones justas”. Ahora el otro es un frente a mí sin rostro, un cada uno que demanda una distribución justa. Distribución que no solamente hace referencia a bienes sino también a derechos y deberes, obligaciones y cargas, responsabilidades y honores, etc. En la esfera de esta justicia distributiva, regulada por el ideal de una igualdad proporcional, se integra también la persona en la medida en que la justicia distributiva intenta siempre igualar dos relaciones, entre una persona y un mérito.

Ricoeur compara el conjunto de esta terna a la dialéctica establecida entre *persona-comunidad*. Para él, comunidad y sociedad no serían conceptos fácilmente distinguibles porque estarían englobados en la misma utopía de una comunidad que sería una persona de personas. Como consecuencia, la autonomía del plano político en relación con el plano moral es también difícil de captar. La fórmula ricoeuriana permite, en cambio, distinguir entre relaciones interpersonales e institucionales, entre amistad y justicia, entre el prójimo de la amistad y el cada uno de la justicia.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Amor y justicia*, trad. Tomás Domingo Moratalla, Madrid: Caparrós Editores, 1993, (Colección Esprit), p. 108.

Igualmente, la idea de persona se verá enriquecida por las reflexiones que Ricoeur integra en su *pequeña ética*: el lenguaje, la acción y la narración. Las filosofías del lenguaje completan las investigaciones sobre la persona tanto desde el plano de la semántica como desde el de la pragmática. Merced a las operaciones del lenguaje podemos designar a una persona y distinguirla de las demás, podemos identificarla. La estima de sí está constituida en el plano de la pragmática por los actos del discurso que pueden ser reescritos con las fórmulas “yo declaro”, “yo prometo”, etc. La relación con el otro se da también en el plano discursivo en la medida en que “alguien dice algo sobre algo a alguien”. En tercer lugar, el lenguaje mismo (la lengua) puede ser considerado en tanto que institución humana: “El vínculo entre la tríada locución, interlocución, lenguaje como institución es así estrictamente homólogo a la tríada del *ethos*: estima de sí, solicitud, instituciones justas”<sup>5</sup>.

Ricoeur va a intentar el paralelismo entre la teoría de la persona y la teoría de la acción, en la que la persona es vista tanto como sujeto agente como paciente. Apoyándose en la teoría de la acción nos habla de la *adscripción* de una acción a su agente, mecanismo emparentado con lo que en el plano moral se denomina *imputación*. A través de este paralelismo la persona se inserta en la “problemática del ¿quién?”, en tanto que distinta que la del “¿qué?” y la del ¿por qué? de la acción. El agente se reconoce entonces como aquel con capacidad de obrar y como responsable de sus actos. Asimismo, hay un tránsito fácil de apreciar entre el plano de la praxis al plano ético. “Lo que hace que la *praxis* se preste a consideraciones éticas proviene de un aspecto fundamental de la interacción humana, a saber, que obrar para una agente es ejercer un poder sobre otro agente; más exactamente, esta relación expresada por el término *poder-sobre* pone en presencia un agente y un paciente”<sup>6</sup>. La acción

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.119.

hecha por una persona puede ser sufrida por otra. Este principio ético alude a un agente y un paciente, estableciéndose al mismo tiempo una relación con la justicia distributiva o comparativa en la que se asienta.

La mediación narrativa incorporará elementos a tener en cuenta en una teoría de la persona. La narración, desde el punto de vista filosófico, nos conduce al problema de la identidad. A través de la narración sabemos que una persona existe no sólo bajo el régimen de una vida que se desarrolla desde el nacimiento hasta la muerte sino a través de las señas de identidad que descubrimos a través del discurso. La cuestión de la identidad es también la respuesta a la cuestión del quién, aplicada al discurso: ¿quién es locutor del discurso?, ¿quién habla? Es en el desarrollo de la historia narrada es donde se juega la dialéctica entre mismidad e ipseidad. “La persona -afirma Ricoeur cuando es cuestionado sobre el personalismo- es más importante que el personalismo y los diversos personalismos son posibles sobre la base de la persona”.

### **ANALOGÍA DE LA FACTICIDAD HUMANA**

La hermenéutica analógica nos permite incursionar en el ámbito de la ética, para manifestarse como algo concreto y vivo. La analogía es el predominio de la diferencia, el respeto y reconocimiento de la alteridad. La diferencia y la alteridad es lo que colocan al hombre en el mundo, precisamente en un mundo más concreto y real.

Para Mauricio Beuchot interpretar es colocar el texto, considerándolo en sentido amplio, en su contexto, siendo esto precisamente lo que puede llevar al conflicto de las tradiciones, ya que, siempre se interpreta desde algún marco de referencia, es decir, desde alguna tradición que nos hace llevar a cabo interpretaciones de cierta manera y no de otra. La pertenencia a una tradición es lo que nos permite recuperar al sujeto, al sujeto concreto, inserto en una comunidad, al sujeto moral, con virtudes comunitarias o para la vida en sociedad, al sujeto comprometido con su propia tradición.

De la tradición obtenemos una autoformación, nos apropiamos y así adquirimos conciencia de ella sin que llegue totalmente a condicionarnos. Dentro de la tradición obtenemos ciertos conocimientos y ciertas virtudes, entre éstas se encuentra la prudencia, la virtud de relacionar lo universal con lo particular, de saber enfrentarnos a los casos concretos con el apoyo de principios, gracias a los cuales nos relacionamos con los otros, con las otras culturas, podemos escucharlos y comprenderlos, porque no nos agotamos en nuestra tradición. Por lo que desde esta mirada no podemos partir de la subjetividad, sino también de la intersubjetividad. En la relación con los otros, en el diálogo y la participación construyo y reconozco lo que soy, nos reconocemos, me identifico y puedo nombrarme. Estamos con los otros, nos vemos en los otros y nos reconocemos en ellos. La identidad personal es pues una noción multireferencial que me responsabiliza de mis actos, me hace persona, esto posibilita la consistencia de deberes y derechos humanos, tanto morales como políticos.

Para Beuchot el sujeto analógico es una persona concreta, viva, pulsional, que no tiene un lugar fijo, definitivo, que transita entre lo universal y lo particular, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la comunidad y el yo, que reconoce su identidad en la identidad de los otros.

El sujeto de la hermenéutica elabora interpretaciones y las pone a consideración de los interlocutores. Éste se puede considerar liberado de ciertas ataduras en tanto no se concibe meramente como cognoscente sino también con intenciones. En la propuesta de Beuchot sólo dentro de la comunidad es posible recuperar al sujeto particular y concreto. La recuperación del sujeto se da en la comunidad. No es ya el sujeto ilustrado el que se reencuentra, centrado en el lado de lo epistemológico y de la claridad y la distinción cartesianas, sino un sujeto más particular y concreto, el sujeto que asume su condición de estar situado en una tradición, de la cual aprende y a la cual enseña. No por el resentimiento ni por la voluntad de poder, que conducen al mero rompi-

miento descabellado y por lo mismo infecundo; sino por la originalidad situada y atenta a lo valioso de la tradición, para fomentarla en la misma línea en que vale, de esos elementos esenciales que pueden conservar su valor. Así, podemos hablar de una tradición que permite un cambio analógico; es decir, ni totalmente sustancial (equivoco), ni meramente accidental (unívoco), sino según lo propio (el *proprium* analógico), que no se destruye sino que se potencia para ser distinto, a pesar de que conserve algo constante.<sup>7</sup>

La analogización se da sobre todo en la discusión, en el diálogo, y éste se da en la comunidad. Allí en la comunidad vive la persona y sus símbolos, de una manera tanto metafórica como metonímica. Allí se distiende su vida, y allí transcurre, intentando conjuntar el sentido y la referencia. El hombre como persona lo tensionan sus apetitos, sus impulsos, por eso no sólo se ha destacado su vida intelectivo-racional, sino también su vida emotivo-pasional, afectiva. La persona humana trata de comprender su entorno, se sobreponerse, de comprender su entorno, su propio ser, comprenderse dentro del ser, Tal es el personalismo analógico-icónico, porque la persona humana, nos recuerda Beuchot, es el ícono del universo, es el microcosmos, síntesis del macrocosmos, horizonte y confin de todas las cosas.

En los momentos actuales de nuestra historia es cuando más se necesita un espíritu análogo, que vaya más allá de la letra, pero que conserve el espíritu de la misma, que no niegue por completo la literalidad, que no la traicione. Ahora que se busca tanto el pluralismo, cultural, político, filosófico, es cuando más se impone una actitud analogista, que ayude a ver lo más difícil del pluralismo, de los pluralismos, sus límites, sus aristas. Se necesita ser un pensador de límites, de los alcances (*skopos*) de las analogías. Para poder encarnar ese pensamiento analógico hace falta

<sup>7</sup> Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: FFyL, UNAM, 1997, p. 53.

la intersección o interacción cultural, de diversos juegos de lenguaje y de diversos modos de vida. Hay que hacerse mestizo, participar y compartir con los demás, sintetizar lo valioso y potenciarlo hacia más allá. Casi me atrevería a decir que la analogía y el mestizaje son la condición de lo que nos espera, como era la raza cósmica, de la que hablaba Vasconcelos.<sup>8</sup>

La hermenéutica analógica nos permite interpretar al ser humano desde una perspectiva personal, buscando un sentido más pleno. Una hermenéutica así nos hará sobrepasar la limitación de la hermenéutica unívoca, que es la pretensión (las más de las veces inalcanzable) de un sentido completamente claro y distinto, lo cual no alcanzamos en el sentido de la vida, al leer al hombre. Y también nos ayudará a evitar la limitación de la hermenéutica equívoca, que es la demasiada ambigüedad en la interpretación. Ni puro sentido literal, unívoco, ni puro sentido alegórico, deslizándose peligrosamente a la equivocidad. Sentido analógico, que, sin pretender ese rigor, no cae en la vaguedad excesiva; sin caer en la cerrazón, tampoco pretende esa apertura desmedida, que disuelve el sentido.

La hermenéutica analógica nos permite la comprensión de la realidad humana al incursionar en el ámbito de la ética, y manifiesta a la persona como algo concreto y vivo. Aplica la analogía y encuentra despliegues interesantes en los diversos campos de la experiencia personal, donde predomina la diferencia, el respeto y reconocimiento. El personalismo analógico de Mauricio Beuchot, entiende la noción de persona como un nuevo tipo de sujeto que, a pesar de que en la actualidad el sujeto ha sido negado de múltiples formas, sigue siendo el sujeto humano, sostiene su autor,

[...] sólo que replanteado de múltiples maneras, ya no con la fuerza y la luminosidad que le atribuía la modernidad; pero tampoco con ese desplome nihilista que le quiso ad-

<sup>8</sup> Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid: Caparrós Editores, 1999, p. 97.

judicar la posmodernidad. Se trata de un Sujeto analógico, no duro ni prepotente, sino más débil, que conjunta lo sustancial y lo relacional; por eso es un sujeto personal, es decir, un individuo de esencia racional, es decir, que aspira a realizar sus potencialidades bajo la luz de la razón, en las relaciones con los demás. Con ello haremos una filosofía más significativa para el ser humano, el de nuestro tiempo, que es algo que nos hace mucha falta<sup>9</sup>.

Es una hermenéutica que comprende la facticidad experiencial del otro al descubrirlo en sus diversas formas sentidas y vividas, a lo largo del camino de la experiencia: en la com-pasión y en la sim-patía, en el sentimiento moral que acompaña la exigencia racional de respeto; en la experiencia de reconocimiento mutuo, de la intersubjetividad, la comunicación y el diálogo. La experiencia vital de la persona con valor de dignidad (y no como una mera cosa —u objeto), una experiencia vital e histórica, que proviene de la incorporación del mundo, y que ha revitalizado la construcción misma de la razón.

## CONCLUSIONES

Las dos propuestas hermenéuticas nos permiten adoptar una perspectiva de la condición humana, de su naturaleza y de su existencia, más real, situándola entre la necesidad, su superación y la posibilidad, porque hace contingente lo imposible y hace necesario lo contingente; dan universalidad a la vida particular del hombre como persona.

Escuchemos de nuevo a Zambrano quien definía a la democracia como la sociedad en donde es exigido ser persona. En el interior de la persona está presente la sociedad, como lo está la historia. Pero no toda sociedad permite el desarrollo de la persona, la plenitud de su ser. Uno de los

<sup>9</sup> M. Beuchot, *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2004, p. 107.

vectores constitutivos de la persona es su vinculación con los demás en la tarea política, una política que intente el desarrollo integral del hombre. Más aquí también podemos decir que no toda política favorece el desarrollo de la persona. Sólo aquella que acepta estas dos normas básicas: un inmenso amor al hombre, a todo hombre y no a una clase; y segundo, que ama a los valores suprahumanos que el hombre encarna en la cultura: la aristocracia espiritual, la libre intelectualidad, que es la esencia del vivir culto. Condición imprescindible para ello es la libertad, libertad que no rompa los cables que al hombre lo unen con el mundo, con la naturaleza, con lo sobrenatural. Y no olvidemos que esta libertad está fundada en el amor.

Más, si saltamos de pronto y como sin preparación debida a usar el término *democracia*, es porque está ahí, como enseña a la cual se acogen todos los regímenes que pretenden servir al hombre en la hora presente. Porque ella constituye como un tribunal o una instancia ante la cual, se justifican, explican, los que quieren servir al “progreso” humano, lo entienden de un modo o de otro y aun sus enemigos. Aquello ante lo cual, hasta sus adversarios, ha de justificarse con razones o pedirle prestada su figura para usarla de máscara. Porque es la idea vigente y algo habrá en ella, pues que le confiera esta validez. Porque, en efecto, en su tradicional significado de régimen que sirve al pueblo, hay algo esencialmente irrenunciable que coincide plenamente con la tesis que venimos señalando [...] Y entonces, el definir la democracia en términos distintos de cómo se ha hecho hasta ahora, se debe a que ella misma se encuentra en una estación más avanzada que cuando tal definición surgió. ¿Qué ha significado la palabra “pueblo”, cuando se comenzó a hablar de un régimen para él?, ¿Qué puede significar ahora?, ¿Acaso ya todos no somos pueblo?<sup>10</sup>

<sup>10</sup> María Zambrano, *Persona y democracia*, España: Siruela, 2004, p. 170.

# LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO METAHERMENÉUTICA: INNOVACIÓN Y RELEVANCIA PARA EL HORIZONTE HERMENÉUTICO CONTEMPORÁNEO

*José Alfonso Gutiérrez Pérez,*  
Facultad de Filosofía y Letras,  
UNAM, Cd. México.

## INTRODUCCIÓN

El presente artículo propone, en primer lugar, que la Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot además de ser una propuesta metodológica de la interpretación –lo que es ya de suyo muy relevante– es, además, toda una propuesta teórica de la interpretación que, en sentido preciso, propongo es una *metahermenéutica*. Es decir, una hermenéutica que da cuenta de las condiciones de posibilidad de intelección y comprensión de la hermenéutica misma. En segundo lugar, enfatizaré lo que me parece es lo más distintivo de esta metahermenéutica con referente a otras, a saber, *explicitar teóricamente márgenes para la interpretación a través de la doctrina de la analogía* pues como esta propuesta lo afirma, la hermenéutica se debate actualmente en el riesgo de caer en la univocidad más omnímoda o en el equivocismo más radical. Si la hermenéutica aspira a tener vigencia y rigor en la actualidad es necesario que disponga de criterios que le sirvan para establecer márgenes y límites a la pluralidad de las interpretaciones. En tercer lugar, para destacar esta diferencia de la *Hermenéutica Analógica* en su innovación y relevancia para la hermenéutica contemporánea la contrastaré con otra de las grandes metahermenéuticas de la segunda mitad del siglo XX: la de Paul Ricoeur, en particular, en la

primera entrada de este filósofo a la *hermeneia* en la década de 1960. Finalmente, el desarrollo de este trabajo comenzará en sentido inverso, es decir, expondré, primeramente, en qué consiste la primera hermenéutica de Paul Ricoeur y en qué sentido considero que en ella hay un “vacío” teórico y metodológico al que me parece que la *Hermenéutica Analógica* responde de una forma innovadora y valiosa cuya necesidad se hace sentir en la actualidad.

### **LA PRIMERA HERMENÉUTICA DE PAUL RICOEUR: UNA HERMENÉUTICA DEL SÍMBOLO.**

Es bien conocido el hecho entre los estudiosos de la hermenéutica filosófica que la entrada en la hermenéutica por parte de Paul Ricoeur ocurrió en el año de 1960 con la publicación de su gran obra *La Simbólica del mal*. Por otra parte, hay que decir que si bien el pensamiento de Ricoeur actualmente se asocia a la hermenéutica de manera casi inmediata, no obstante, no hay que olvidar que su entrada en este campo fue un punto de llegada y no un punto de inicio pues sus antecedentes teóricos y primeros trabajos ya propiamente filosóficos se encuentran –si se me permite la expresión– “embebidos” por la influencia de la Filosofía Reflexiva Francesa y la Fenomenología de Husserl<sup>1</sup>. No obstante, éstas corrientes de pensamiento no fueron abolidas en su pensamiento posterior sino más bien reintegradas pero ya desde una perspectiva hermenéutica y dialéctica. El giro hermenéutico en su pensar obedeció a necesidades metodológicas pues como él mismo lo afirmó en el *Prólogo* de *La Simbólica del mal* ésta obra se propuso como la continuación de un estudio anterior del año 1950 que tuvo como nombre *Lo voluntario y lo involuntario*<sup>2</sup>. Antes de iniciar a exponer algunas de las tesis más

<sup>1</sup> J. Grondin, *Paul Ricoeur*, Trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder Editorial, 2019, pp. 31-32.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Trad. de Cristina de Peretti, Juan Díaz Galán y Carolina Meloni, Madrid, Editorial Trotta,

importantes de su faceta ya propiamente hermenéutica me parece importante establecer algunos de los antecedentes que motivaron su ingreso en la misma.

Hay que recordar que *Lo voluntario y lo involuntario* fue el primer tomo de un proyecto de una *Filosofía de la voluntad* que tenía que abarcar y extenderse a la publicación posterior de otras dos obras más además de ella, como es bien conocido, el segundo tomo de este proyecto apareció en 1960 con el título de *Finitud y culpabilidad* que se encuentra conformado por *El hombre falible* y *La Simbólica del mal*, un tercer tomo debió ser publicado bajo el nombre de una *Poética de la voluntad* que trataría sobre el tema de la *Trascendencia*, no obstante, esta última obra nunca apareció o, no por lo menos, en esta forma, el por qué no haya aparecido este texto es algo que se ha discutido ampliamente en los estudios ricoeurianos<sup>3</sup>. No obstante, no profundizaré en este tema pues no resulta central para la problemática que trata este artículo.

Lo que sí es importante decir es que esta *Filosofía de la voluntad* en un inicio planteo que su objetivo era el de revelar las estructuras o posibilidades volitivas más centrales y fundamentales del ser humano, ahora bien, como a Ricoeur siempre le importaron las cuestiones metodológicas en filosofía y en las ciencias humanas, era necesario, pues, primeramente, que estas posibilidades fundamentales volitivas del ser humano fueran *descritas y comprendidas*, tales verbos señalan con nitidez ya la tarea conjunta entre fenomenología y hermenéutica<sup>4</sup>.

Al mismo tiempo –también por razones metodológicas– era necesario elaborar una abstracción y poner en “paréntesis” o, si se quiere, en “suspense” dos aspectos de la voluntad humana: la *falta* y la *trascendencia*<sup>5</sup>. Si se quería dar

---

2011, p. 9.

<sup>3</sup> J. Grondin, *Paul Ricoeur; op.cit;* pp. 39-40.

<sup>4</sup> *Ibid;* pp. 42-43. [Subrayado mío].

<sup>5</sup> *Ibid;* p. 43.

cuenta de las estructuras “neutras” de la volición humana, tenía que hacerse este esfuerzo, en primer lugar, y después abordar estos temas “suspendidos” en las siguientes dos obras del proyecto de una *Filosofía de la voluntad*<sup>6</sup>. *La Simbólica del mal* fue la obra encargada de abordar dentro de este proyecto el problema del mal a partir de los *símbolos* y *mitos* con que la conciencia religiosa de ciertas tradiciones, particularmente la griega y la judía, han confesado y dado cuenta de esta experiencia opaca siempre a la conciencia del ser humano, es precisamente la opacidad de esta experiencia la que hacía que este acercamiento a estos símbolos no pudiera realizarse a través de una fenomenología “*pura y abstracta*”, pues, en principio, ésta reflexión “pura” prescinde de tomar en cuenta cualquier símbolo y/o mito.

También hay que recordar que en el *Prólogo* de *Finitud y culpabilidad* Ricoeur afirmó que ésta obra ya no se mantendría en los márgenes de una descripción pura y abstracta deliberada como se había trabajado en *Lo voluntario y lo involuntario* como primera parte del proyecto de una *Filosofía de la voluntad*, lo que no significó de ningún modo, el intento de sacar las conclusiones y consecuencias de tal descripción pura sino, más bien, dar un giro y plantear nuevas hipótesis de trabajo y métodos de aproximación<sup>7</sup>. Para Ricoeur, el mal es una experiencia que se presenta como un cuerpo extraño a la eidética del ser humano<sup>8</sup> por lo que propuso acceder a esta experiencia a través de los *símbolos del mal* presentes en ciertas tradiciones religiosas pues el mal nunca se presenta a la conciencia humana de una forma clara y directa. En este sentido, la afirmación de Richard Kearney sobre el hecho de que con la publicación de *La Simbólica del mal* se marcó en Ricoeur la transición de una *Fenomenolo-*

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, *op.cit.*; p. 9.

<sup>8</sup> *Ibid.*; p. 10.

*gía de la voluntad* a una *Hermenéutica del símbolo*<sup>9</sup> resulta muy precisa. Veamos ahora, algunos de los presupuestos metodológicos y teóricos más fundamentales de esta primera entrada de Ricoeur en la *hermeneia*.

En este mismo texto, Ricoeur afirmó que los símbolos primarios del mal constituyen lo que él llamó como *lenguaje de la confesión*. Éste lenguaje es el que interpela al filósofo sobre el mal y la culpa, ahora bien, este lenguaje tiene una propiedad particular: es completamente *simbólico*, pues no expresa la mancilla, el pecado y la culpabilidad en términos directos sino indirectos, es precisamente esta propiedad la que hizo necesario poner en marcha una *exégesis del símbolo* que requiere reglas de desciframiento, se trata nada menos que de una *hermenéutica*<sup>10</sup>. Una idea muy interesante -según mi criterio- es que Ricoeur articuló en esta hermenéutica dos sentidos que la disciplina ha tenido a lo largo de su tradición e historia, a saber, la hermenéutica comprendida como método de interpretación de textos y la hermenéutica entendida ya más contemporáneamente como filosofía e interpretación de la existencia. Pues asocia esta exégesis de los símbolos como una preparación a la inserción de los mitos en el conocimiento que el ser humano adquiere de sí mismo<sup>11</sup>. Además, nos dice, que este lenguaje de la confesión se ha convertido en uno de los mayores enigmas de la conciencia de sí como si el ser humano sólo pudiera alcanzar su profundidad por el camino de la *analogía* y como si esta conciencia de sí sólo pudiera expresarse a modo de enigma y, por ende, necesariamente requiriera de una hermenéutica<sup>12</sup>. Esta hermenéutica como disciplina tenía que elaborar necesariamente una *crteriología del símbolo*.

<sup>9</sup> R. Kearney, "On the Hermeneutics of Evil" en *Reveu de métaphysique et de morale*, 2006/2, No. 50, p.198. DOI: 10.3017/rmm.062.0197. [Subrayado mío].

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, *op.cit.*; pp. 10-11.

<sup>11</sup> *Ibid.*; p. 11.

<sup>12</sup> *Idem.* [Subrayado mío].

En un trabajo previo<sup>13</sup> sostuve la hipótesis de que si bien en *La Simbólica del mal* Ricoeur propuso seis ejes para definir al *símbolo*, no obstante, no resultaron lo suficientemente claros, precisos y delimitados por lo que fue con la aparición del texto *Freud: una interpretación de la cultura* (1965) con el que se ampliaron y precisaron temas que en *La Simbólica del mal* quedaron no del todo resueltos, uno de ellos, sostengo, es indudablemente la cuestión sobre la definición de los conceptos de *símbolo* e *interpretación* que, considero, bastante mejor definidos y trabajados en este texto. Por esta razón, me adheriré a la definición de *símbolo* expuesta en *Freud: una interpretación de la cultura* que expondré a continuación y que me servirá, además, como gozne e hilo conductor hacia la innovación teórica y metodológica que percibo en la Hermenéutica Analógica respecto a esta hermenéutica de Ricoeur.

Es importante decir previamente que este texto si bien tuvo como temática al psicoanálisis freudiano en un nivel, no obstante, su horizonte de investigación es bastante más amplio. El mismo Ricoeur afirmó que este texto no es un libro de psicología sino de filosofía<sup>14</sup>. Al respecto, considero muy lúcida la afirmación de Jean Grondin sobre esta obra: “Uno de los contrasentidos más comunes y menos destacados consiste en ver en esa obra un <ensayo sobre Freud>. Es una trivialidad decirlo, pero el libro de 1965 propone un verdadero y gran tratado <sobre la interpretación>”.<sup>15</sup> Así, pues, Ricoeur contextualizó este tratado “sobre la interpretación” en el terreno en el que –según su juicio– coincidían todas las

<sup>13</sup> José Alfonso Gutiérrez Pérez, “Símbolo y Filosofía: Una aproximación desde la Primera Hermenéutica de Paul Ricoeur”, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, pp. 30-32.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, 14ª reimpresión, Trad. de Armando Suárez, México, Siglo XXI Editores, 2014 p. 1.

<sup>15</sup> J. Grondin, *Paul Ricoeur; op.cit;* pp. 102.103.

investigaciones filosóficas en la segunda mitad del siglo XX: el del lenguaje<sup>16</sup>. En este contexto sitúo en su coincidencia las investigaciones de Wittgenstein, la fenomenología de Husserl, las propuestas de Heidegger, la filosofía de carácter lingüístico de los ingleses, la historia comparada de las religiones, la antropología, entre otras, y, claro, por su puesto, aquí es donde sitúa el psicoanálisis freudiano<sup>17</sup>.

Ricoeur vio en la obra freudiana una alternancia entre investigación médica y teoría de la cultura lo que daría cuenta de la amplitud del proyecto freudiano, no obstante, no sería únicamente por su interpretación de la cultura que el freudismo se encuentra inserto con relevancia en el debate sobre el lenguaje pues al tomar al sueño como modelo y/o paradigma de todas las expresiones disfrazadas del deseo humano, Freud nos invitó a percibir en él la articulación entre deseo y lenguaje<sup>18</sup>. En efecto, el sueño y todos sus análogos están circunscritos en una región del lenguaje de significaciones complejas en que *otro* sentido se da y se oculta en un sentido inmediato por lo que llamará *símbolo a esa región del doble sentido*<sup>19</sup>. No obstante, este problema del doble sentido no es exclusivo del psicoanálisis puesto que también lo conoce la Fenomenología de la Religión, sin embargo, difieren en su manera de concebir al símbolo, pues mientras el primero considera que éste es un tipo de distorsión y disimulo de un sentido adherido al deseo, para la segunda, se trata de una manifestación de lo sagrado<sup>20</sup>.

Ya mencioné que Ricoeur entendió por *símbolo* una expresión del lenguaje perteneciente a la región del *doble sentido*. No obstante, revisaré brevemente cómo Ricoeur justificó este paso. Es importante decir que aquí no se pone

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, *op.cit.*; p. 7.

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Ibid*; pp.8-9.

<sup>19</sup> *Ibid*; p. 10.

<sup>20</sup> *Ibid*; p. 11.

en cuestión la legitimidad de los lenguajes unívocos, lo cual, resultaría absurdo y carente de sentido, pues cuando entendemos lo que ellos significan no estamos hablando propiamente de *interpretación* pues la hermenéutica opera y se ejerce –en sentido estricto– donde hay multiplicidad de sentido. Con esto en mientes, Ricoeur advirtió que se ha dado una generalización del uso del término símbolo que ha llevado a usos incompatibles del mismo por lo que se hace necesario tomar una decisión razonada al respecto<sup>21</sup>. Es decir, elaborar y explicitar una definición precisa del mismo.

Ricoeur construyó su definición de *símbolo* entre dos definiciones: a) una demasiado amplia y b) una demasiado estrecha. La definición a) es la propia de Cassirer que vio en la función simbólica la mediación por la cual nuestra conciencia construye sus universos de percepción y sentido, así, entendió por esta función todas las formas en que el ser humano objetiva y da sentido a la realidad, este enfoque enfatizó nuestra captación no inmediata de la realidad sino siempre mediada, esto parece confirmarse, por ejemplo, en disciplinas como las matemáticas, la lingüística o la historia de las religiones, por dar algunas opciones, sin embargo, si se toma esta noción de lo simbólico en sentido tan amplio se pierde una distinción fundamental que considera Ricoeur es una verdadera demarcación: *la distinción entre expresiones unívocas y multívocas*<sup>22</sup>. De esta distinción, se deriva todo el problema hermenéutico pues si se llama simbólica a toda la función del lenguaje ya no se cuenta con un criterio de diferenciación para un grupo de signos cuya estructura pide una lectura de otro sentido en y a través del sentido primario y literal<sup>23</sup>.

Por otro parte, la definición b) correspondería en caracterizar el vínculo de sentido a sentido presente en el símbolo por una mera relación de analogía. Ahora bien, Ri-

<sup>21</sup> *Ibid*; p. 12.

<sup>22</sup> *Ibid*; pp.12-14. [Subrayado mío].

<sup>23</sup> *Ibid*; p. 14.

coeur marcó una diferencia entre la analogía que conforma el sentido y la fuerza de muchos símbolos del argumento por analogía por cuarta proposicional: A es a B como C es a D, debido a que la analogía presente en los símbolos que pone en relación el sentido primero y el sentido segundo no es una relación que se pueda poner en observación y verse desde fuera puesto que se resiste a la formalización ya que se trata de una relación adherida a sus propios términos en el que soy llevado del sentido primero al sentido segundo, no obstante, a pesar de tal corrección en el uso del término analogía, ésta aún, no resulta suficiente para dar cuenta del campo hermenéutico<sup>24</sup>.

Así, pues, afirmará este filósofo que “[...] hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una *estructura intencional que no consiste en la relación del sentido a la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo*”<sup>25</sup>. Es sobre esta región del símbolo en que se ciñe el trabajo de la interpretación puesto que ésta le es inherente al mismo<sup>26</sup>.

Llegado a este punto de la exposición en que he presentado –en términos muy generales– cómo Ricoeur ingresó por vez primera a la hermenéutica y cómo definió al símbolo me ha servido para llegar a la problematización que me interesa subrayar en este trabajo que es la de presentar la diferencia innovadora que encuentro en la Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot respecto de esta hermenéutica de Ricoeur. Esta diferencia me parece acuciante y vigente para el panorama de la hermenéutica actual. Veamos de qué forma.

<sup>24</sup> *Ibid*; pp. 18-19.

<sup>25</sup> *Ibid*; pp. 19-20.

<sup>26</sup> *Ibid*; p. 20.

El problema que planteo es el siguiente: Ricoeur en su primera hermenéutica desarrollada a lo largo de la década de 1960 en la que el tema del *símbolo* ocupó un lugar central y decisivo, presentó con brillantez –según mi criterio– un gran esfuerzo por dar legitimidad y justificación filosófica a la relevancia y necesidad del uso del lenguaje simbólico para la reflexión filosófica puesto que la filosofía misma –desde sus inicios en la tradición platónica– mantuvo una relación ambivalente respecto del lenguaje simbólico pues la filosofía marcó como hito una nueva exigencia al pensamiento en términos de una *episteme* o *ciencia* que entró en un conflicto irresoluble con el pensamiento mítico y poético que le antecedió y con el cual también convivió<sup>27</sup>. Ahora bien, esta idea de una *episteme* no dejó de tener resonancias a lo largo de la historia de la filosofía que se concibió en diferentes momentos como tributaria de las significaciones unívocas, de ahí, la marginación del lenguaje simbólico y su equivocidad a lo largo de la tradición filosófica puesto que éste fue visto con sospecha por parecer falto de rigor y claridad para la reflexión filosófica<sup>28</sup>.

El esfuerzo de Ricoeur, en este sentido, fue el de abrir una brecha en esta tendencia de pensamiento para otorgarle un estatuto y justificación filosófica a la hermenéutica y, por ende, también a la simbólica. En este momento de su obra logró una concepción del campo hermenéutico de una forma sólida y sofisticada a partir de hacer patente la relevancia filosófica de las expresiones simbólicas pertenecientes a una región del lenguaje que, como ya vimos, nombró como del doble o múltiple sentido. En esto encuentro un gran valor aportado por este filósofo para la constitución de la hermenéutica contemporánea que era necesario realizar.

<sup>27</sup> C.f. José Alfonso Gutiérrez Pérez, “Símbolo y Filosofía: Una aproximación desde la Primera Hermenéutica de Paul Ricoeur”, *op. cit.*, pp. 5-9.

<sup>28</sup> *Idem.*

No obstante, cuando uno lee y piensa en la definición de *símbolo* brindada por Ricoeur como una expresión del lenguaje de doble o múltiple sentido que, además, es la que da consistencia al problema hermenéutico, uno puede preguntarse: *si bien es cierto que las expresiones simbólicas poseen una relevancia filosófica irremplazable por pertenecer a una región del lenguaje del múltiple sentido, no obstante, ¿cuál es el límite o margen de este doble o múltiple sentido del símbolo que el trabajo de la interpretación tiene que revelar y del cual tiene que dar cuenta y razones del mismo?*

Me parece que esta pregunta quedó abierta en el planteamiento de Ricoeur y que no resulta cosa menor si se aspira a que la hermenéutica sea una disciplina crítica y rigurosa en sus planteamientos. Pues aunque Ricoeur mismo fue un hermeneuta muy riguroso en sus interpretaciones que luchó contra ciertas tendencias filosóficas de carácter univocista y, que al mismo tiempo, tampoco sucumbió a la equivocidad posmoderna, no obstante, no explicitó ni en su teoría ni metodología márgenes o límites para la interpretación, lo cual, considero fue y es un riesgo que abre y abrió la puerta a que pueda comprenderse a la hermenéutica como el terreno en que todas las interpretaciones son válidas. Pues como lo afirma Jean Grondin, uno de los sentidos en que puede entenderse a la hermenéutica es como el terreno intelectual en el que no hay verdad y todo es cuestión de interpretaciones, no obstante, esta concepción se encuentra en las antípodas de lo que la hermenéutica ha querido ser siempre: una disciplina de la verdad en el campo de la interpretación, por lo que una hermenéutica netamente relativista, resulta ser una contradicción<sup>29</sup>.

En este punto es en el que encuentro la aportación innovadora y sutil de la Hermenéutica Analógica que nació a partir de su “diagnóstico” sobre el estado de la hermenéutica contemporánea que se encuentra desgarrada entre los polos

<sup>29</sup> J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder Editorial, 2008, pp. 14-15.

extremos de la univocidad y de la equivocidad y que requiere de una solución intermedia que encontró –a partir de la doctrina antigua y medieval de la *analogía*– una respuesta y sustento pues precisamente ésta se situaba como una mediación entre la univocidad y la equivocidad<sup>30</sup>. Si bien es cierto que la hermenéutica de Ricoeur no me parece que pueda considerarse en ningún sentido como equívoca y relativista pues fue un hermeneuta que en la práctica mantuvo una postura bastante analógica –ya veremos en qué consiste esta noción a mayor profundidad en la siguiente sección– no obstante, no planteó ni problematizó en su teoría de forma *explicita* la cuestión de los límites y márgenes para la interpretación. La Hermenéutica Analógica considero que responde con precisión y claridad a este problema a través de la doctrina de la analogía. Así, pues, pasaré a revisar en la siguiente sección lo que me parece son las notas más constitutivas de este marco de la interpretación.

## LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y LOS MÁRGENES DE LA INTERPRETACIÓN

Para comprender a mayor profundidad en qué consisten los principales planteamientos –según mi criterio– de la hermenéutica analógica de Beuchot es necesario, pues, que profundice primeramente en la definición de la *analogía* para diferenciarla de otros conceptos como lo *unívoco* y lo *equívoco*, pues de esta definición depende en gran parte la comprensión tanto teórica como metodológica de este modelo de interpretación. Este paso también es necesario para explicar cómo es que este modelo puede responder al problema que formulé en la sección anterior respecto a la primera hermenéutica de Ricoeur. En segundo lugar, revisaré brevemente algunos otros temas que conforman esta misma propuesta

<sup>30</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 5ª edición, México, UNAM, IIFL, 2015, p. 37. [Subrayado mío].

hermenéutica con el fin de profundizar más en su comprensión. Estos temas son: *los elementos del acto interpretativo, el objetivo y la metodología de la interpretación*.

En su lúcido segundo capítulo “Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la interpretación” presente en su *Tratado de hermenéutica analógica*, Mauricio Beuchot llevó a cabo una lectura que me parece – si se me permite el término– “sintomática” del estado actual de la hermenéutica como polarizada entre la univocidad y la equívocidad. Este capítulo nos recuerda que lo *equivoco* es lo que se dice de un conjunto de cosas en un sentido por completo diverso y que, por ende, no tienen commensuración unas con otras como, por ejemplo, cuando se dice “gato” tanto de un animal como de una herramienta o, incluso, de una persona<sup>31</sup>. Por otro lado, lo *unívoco* es lo que se predica de un conjunto de cosas en sentido idéntico, de tal suerte, que no hay diversidad entre las mismas, por ejemplo, si decimos “Juan, Pablo...son hombres”, todos lo son en idéntico sentido<sup>32</sup>. En cambio, lo *análogo* es aquello que se predica de un conjunto de cosas en un sentido que es, por un lado, idéntico y, por otro, diverso, claro, con predominio de la diversidad<sup>33</sup>.

La analogía ofrece a aquellos que exaltan la diferencia una diversidad predominante pero aquella que es conveniente, es decir, lo más diverso que se pueda permitir, por otra parte, a los que favorecen la identidad, les ayuda a percibir la proporción de mismidad pero sin negar que hay diferencia, así, puede decirse que los conjuntos de cosas no son todos ni cada uno análogos pero sí hay algunos que por su complejidad tienen que serlo y ser conocidos en tanto tales, por lo que aquellos que sostienen un relativismo extremo en las interpretaciones caen en la equívocidad y, aquellos que propugnan por una única interpretación, caen en el extremo del

<sup>31</sup> *Ibid*; p. 37. [Subrayado mío].

<sup>32</sup> *Idem*. [Subrayado mío].

<sup>33</sup> *Ibid*; p. 38. [Subrayado mío].

univocismo<sup>34</sup>. Así, pues, lo que resulta necesario es la mediación de la analogía que Mauricio Beuchot propone como un modelo de interpretación<sup>35</sup>.

La postura univocista que defiende que hay una interpretación única cierra el paso a la hermenéutica pues ésta en realidad sólo puede operar donde hay polisemia y, la postura equivocista de la interpretación que se abre al infinito, también destruye a la hermenéutica pues puede haber tantas interpretaciones válidas que, al mismo tiempo, ninguna lo sea, obturando así el paso a la comprensión<sup>36</sup>. La hermenéutica analógica fue inspirada por la doctrina de la analogía presente en Aristóteles y en los medievales, este modelo tomó conciencia de que lo que hay es una diversidad de significados y de interpretaciones pero que ello, no tiene por qué implicar una renuncia a un cierto grado de proporcional uniformidad y conveniencia en algo estable y reconocible, con lo cual, no se pierda la posibilidad de un conocimiento racional<sup>37</sup>.

Beuchot afirma que el discurso analógico fue tanto en Aristóteles como en los medievales una estratagema para delimitar el significado en algún punto –aunque fuera de una forma aproximada– para, a su vez, delimitar la interpretación pero sin llegar a clausurarla<sup>38</sup>. Aunque las interpretaciones son potencialmente infinitas porque los significados lo son, no obstante, la mente del hombre es finita, por lo que si ha de conocer algo, tiene que ser a partir de un segmento finito de la interpretación, ahora bien, ese segmento lo brinda el contexto, es decir, ese marco de referencia que el hombre recibe de la comunidad en un diálogo interpretativo con otros intérpretes<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> *Ibid*; pp. 38-39.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> *Ibid*; p. 39.

<sup>37</sup> *Ibid*; p. 51.

<sup>38</sup> *Idem*.

<sup>39</sup> *Ibid*; p. 52.

En un artículo de 1987 que se titula “*La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso*”, Beuchot nos dice que de acuerdo a su significado etimológico, *analogía significa proporción*<sup>40</sup>. Pero ¿qué es la proporción?, el término es tomado de las matemáticas griegas y alude a cómo una cosa se atribuye a otras de acuerdo a una jerarquía diferente, en otras palabras, según la *porción* que a cada una le toca, de modo que, no se trata de una atribución indiscriminada o uniforme pues una cantidad proporcional es la que precisamente se reparte en diferentes porciones<sup>41</sup>. Esta alusión a la matemática me parece es bastante análoga a cómo en esta disciplina puede entenderse el concepto de “razón” –respecto del conjunto de los números racionales– no como algo lógico o razonable sino en el sentido de la proporción relativa entre dos cantidades<sup>42</sup>. En este caso en específico –que es la hermenéutica– se trata de lograr una proporción válida entre las diversas interpretaciones según su grado de adecuación al texto que se refieran.

En la analogía se trata de una denominación en que algo recibe el nombre de manera más propia y algo que lo recibe de forma menos propia, por ejemplo, en Aristóteles, el nombre de “causa” se dice de modo más propio respecto de la causa final y menos propio respecto de la causa eficiente, la causa formal y, finalmente, de la causa material<sup>43</sup>. Del mismo modo, el nombre “creador” se dice de manera más propia de Dios que del ser humano y del predicado “bueno” puede decirse que es más propio del hombre de virtud que de

<sup>40</sup> Mauricio Beuchot, “La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso”, *Analogía*, núm. 1, 1987, p. 7. [Subrayado mío].

<sup>41</sup> *Idem*.

<sup>42</sup> R. Courant y F. John, *Introducción al cálculo y al análisis matemático vol. 1*, Trad. de Saúl Hahn Goldberg, México, Editorial Limusa, 1999, p. 26.

<sup>43</sup> Mauricio Beuchot, “La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso”, *op.cit.*; p. 7.

un caballo veloz o de un técnico que realiza bien su trabajo<sup>44</sup>. Por ende, “[...] la analogía es cierta proporción y conveniencia jerárquica entre las cosas de diferentes órdenes”<sup>45</sup>.

Es importante recordar que la analogía tiene una tendencia a irse más hacia lo equívoco que hacia lo unívoco por lo que uno de los objetivos de este modelo de interpretación es el de tener una resistencia para no caer en la vorágine de la equivocidad, de lo contrario, todo conocimiento se desborcaría, así, pues, como la analogía tiende más hacia lo equívoco el recorrido forzado es hacia la univocidad<sup>46</sup>. Esto nos lleva ahora a exponer las diferentes clases que existen de la analogía.

Tomistas como Cayetano, nos dice Mauricio Beuchot, establecieron una división tripartita de la analogía: 1) analogía de desigualdad, 2) analogía de atribución y 3) analogía de proporcionalidad<sup>47</sup>. A su vez, la analogía de proporcionalidad contiene un subtipo que es la analogía de *proporción impropia o trópica* que es equivalente a la metáfora ya muy próxima a la equivocidad pero que, no obstante, tiene su porción de igualdad y que, por ende, puede proveer conocimiento<sup>48</sup>. Hay que tener en cuenta que la misma noción de analogía se contiene de forma más propia en la de proporcionalidad, por otra parte, la de desigualdad apenas si merece la mención de analogía –pues es casi univocidad– y la de atribución sólo es analogía por participación en la proporcionalidad, por ende, la noción misma de analogía es análoga ella

<sup>44</sup> *Ibid*; p. 7.

<sup>45</sup> *Ibid*; p. 8.

<sup>46</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, *op.cit*; pp. 52-53.

<sup>47</sup> Mauricio Beuchot, “La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso”, *op.cit*; p. 10.

<sup>48</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, *op.cit*; p.53. [Subrayado mío].

misma, ya que una de ellas cumple el sentido de la analogía de manera más propia que las otras<sup>49</sup>.

Así, la división de las clases de analogía que nos muestra Beuchot –siguiendo a Cayetano– es la siguiente: 1) Términos análogos de desigualdad que designan a sus referentes con un sentido desigual pero que prácticamente es univocidad, por ejemplo, en el caso de “cuerpo” que, aunque hay unos más perfectos que otros, en realidad se dice de ellos de modo prácticamente idéntico. 2) Términos análogos de atribución son aquellos que se aplican hacia sus referentes implicando diversidad, pero de acuerdo a la relación que sostienen esos referentes o analogados respecto de un analogado principal, ejemplo de ello, es “sano”, pues se dice tanto del organismo como del alimento, entre otros, sin embargo, en este caso, es en la noción de organismo donde se cumple con mayor propiedad por lo que éste funge como el analogado principal en que los demás analogados pueden nombrarse como sanos únicamente por su relación con él y 3) Términos análogos de proporcionalidad en que sus referentes tienen un sentido que es el mismo o semejante de forma proporcional, por ejemplo, “ver”, se dice tanto del acto de la vista como del acto del intelecto pero de modo proporcional, esta proporcionalidad se puede comprender si se entiende lo que corresponde como significado a “proporcionalidad” en las matemáticas pues el término griego “analogía”, como ya vimos, significa proporción y fue tomado de esta disciplina<sup>50</sup>.

La hermenéutica analógica no es únicamente una propuesta metodológica sino también un modelo teórico de la interpretación con presupuestos ontológicos y epistemológicos que arriban, ciertamente, a una propuesta de método<sup>51</sup>. El concepto de *significado analógico* es aquel que posee

<sup>49</sup> Mauricio Beuchot, “La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso”, *op.cit.*; p. 10.

<sup>50</sup> *Ibid.*; pp. 10-11.

<sup>51</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, *op.cit.*; p. 54.

un término cuando designa varias cosas en parte igual y en parte diferente con un predominio de la diversidad, este significado analógico es el que se utiliza en este modelo de la interpretación porque da lugar a un grado de variabilidad lo que no significa de ningún modo la univocidad pues se trata de una “ambigüedad sistemática” en términos de Russell, se trata nada menos que de una equivocidad sujetable<sup>52</sup>.

Estos planteamientos tienen como consecuencia el que un texto pueda tener varias interpretaciones válidas, pero de acuerdo a diferentes niveles de validez, ésta validez está dada por el intérprete en función de que tan capaz sea de poder rescatar la intención del autor pues esta intencionalidad es un criterio de validez interpretativa y es, además, un criterio de verdad en el que ha de confluir tanto el sentido coherentista como el correspondentista y el pragmatista, en que éste último tipo de verdad, por consecuencia, subsume a los anteriores<sup>53</sup>. Captar algo de la intención del autor correspondería en parte a la verdad pragmática que, para arribar a ella, resulta muy fructífero el diálogo y el consenso que nos ayuda, a su vez, ha llegar a la verdad entendida como correspondencia por el significado objetivo del texto y, también se da el sentido de verdad como coherencia de acuerdo al interior del texto mismo y en la vinculación de éste con otros textos<sup>54</sup>.

Ahora bien ¿quién determina el significado de un texto? Beuchot afirma que éste emerge del encuentro entre la intención del autor y la del lector, hay un movimiento de recuperación de la intención del primero y, al mismo tiempo, una “intromisión” en ella por la intención del segundo sin que esto quiera decir que esta última se vuelva tan predominante que deje de lado al autor del texto<sup>55</sup>. Beuchot también explicita que en el acto de la interpretación confluyen los

<sup>52</sup> *Ibid*; p. 55.

<sup>53</sup> *Idem*.

<sup>54</sup> *Idem*.

<sup>55</sup> *Ibid*; pp. 55-56.

siguientes elementos: el autor, el lector y el texto en el que se dan encuentro los dos primeros<sup>56</sup>. En la interpretación, pues, hay quienes enfatizan el lado del lector lo que daría lugar a la arbitrariedad (*equivocidad*) y hay quienes enfatizan el lado del autor con lo que se trataría de buscar una intención inalcanzable (*univocidad*), así, hay un conflicto de intencionalidades entre lo que se quiere decir y lo que se desea leer, se trataría, dentro de este modelo de interpretación analógico, de precisamente no escindir estos ámbitos para arribar a una mediación prudencial (*analógica*) que salvaguarde objetivamente la intención del autor sin renunciar tampoco a la intencionalidad subjetiva del lector, en este sentido, es que la verdad del texto vive de la dialéctica y tensión entre la verdad del autor y la verdad del lector, se puede llegar a conceder más a uno que a otro pero no eliminar a alguno de ellos<sup>57</sup>. La hermenéutica analógica también nos aclara que el *objetivo* del acto interpretativo no es otra que la comprensión, pero para poder llegar a ella, se necesita de la mediación de la *contextuación*, de hecho, la interpretación en sentido fuerte es el acto de contextualizar –por lo menos en una parte prominente– pues la comprensión es la consecuencia de la contextualización, al poner un texto dentro de su contexto se realiza una forma de prevención contra la mala comprensión que se deriva precisamente de la descontextuación<sup>58</sup>.

De la *metodología* de la hermenéutica se puede decir que tiene un aspecto muy general que cuenta sólo con algunos principios y reglas de carácter muy amplio, Beuchot propone esta metodología de la hermenéutica como tres modos de sutileza que deben tomarse en cuenta y que son: a) la dimensión de la sintaxis (*subtilitas implicandi*) pues el significado sintáctico es el que se presupone primeramente pues en su ausencia no puede haber análisis a nivel semántico ni pragmático, a este nivel, por otra parte, le corresponde

<sup>56</sup> *Ibid*; p. 28.

<sup>57</sup> *Ibid*; pp. 28-29.

<sup>58</sup> *Ibid*; p. 19. [Subrayado mío]

un tipo de verdad como coherencia. b) la dimensión de la semántica (*subtilitas explicandi*) en que se atiende al significado del texto no como sentido sino como referencia, se trata de dar cuenta de cuál es el mundo del texto al cual éste apunta, sea real o imaginario, a este nivel, le corresponde la verdad como correspondencia y c) la dimensión pragmática (*subtilitas applicandi*) en que se considera la intencionalidad del autor del texto y se le inserta en su contexto histórico-cultural, a este nivel, le corresponde una verdad pragmática entendida como consenso entre los intérpretes<sup>59</sup>.

Beuchot afirma que hay un aspecto –que retoma de Peirce– que le parece central en esta metodología, a saber, se trata de la *abducción*, es decir, de la *hipótesis interpretativa* que se emite ante un texto y que es necesario argumentar para que pueda ser aceptada, en este sentido, es que puede hablarse de pregunta hermenéutica, de juicio hermenéutico –sea en la forma de tesis o hipótesis– y, por su puesto, de *argumentación hermenéutica* en el que el principal argumento es, nada menos, que mostrar la validez de la contextualización realizada<sup>60</sup>.

Este aporte teórico y metodológico de la hermenéutica analógica de retomar y vincular la argumentación con la hermenéutica es muy relevante pues ésta es un invaluable instrumento en el trabajo de la interpretación para probar sus resultados pues la innovación en el campo de la hermenéutica sólo se da cuando se va más allá de las interpretaciones tradicionales, Beuchot propone como modelo de argumentación la propuesta de Perelman de la nueva retórica pues en la hermenéutica se ha dado un rechazo hacia los modelos más fuertes de argumentación lógica<sup>61</sup>. En términos muy generales, se puede comparar esta nueva retórica de Perelman con la dialéctica-retórica de Aristóteles, pues ambas presentan las mismas preocupaciones e ideales, en efecto, esta pro-

<sup>59</sup> *Ibid*; p. 26.

<sup>60</sup> *Ibid*; p. 27.

<sup>61</sup> *Ibid*; p. 83.

puesta no se reduce al conocimiento de lo verosímil sino que llega a la verdad probable de la dialéctica o tópica, Perelman partió de comparar la noción de demostración que tuvo un peso muy fuerte, por ejemplo, en el positivismo lógico con la noción de argumentación que, según su perspectiva, está más cercana de la razón práctica a la que no puede imponérsele sin más la argumentación propia de la razón teórica<sup>62</sup>.

Otro aspecto importante a señalar es que al hablar de hermenéutica analógica esto nos lleva a la noción de *símbolo* pues el símbolo-ícono es el signo analógico por antonomasia como cumplimiento de la analogicidad y, como hemos visto, la analogía es el límite entre la semejanza y la diferencia, entre lo unívoco y lo equívoco, claro, participando más de ésta última, Beuchot nos dice que el símbolo es como el dios Jano que por su bifrontalidad podía ver a ambos lados de la puerta en un determinado límite<sup>63</sup>.

Finalmente, la hermenéutica no sólo se ha desgarrado entre la univocidad y la equivocidad. La hermenéutica también se ha debatido entre el realismo y el antirrealismo, es decir, entre la verdad como correspondencia de corte aristotélico y la verdad como *aletheia* al estilo de Heidegger e, inclusive, con la verdad como consenso de Habermas, es necesario asegurarle a la hermenéutica un cierto grado de verdad como correspondencia para que de este modo puedan evaluarse la pluralidad de interpretaciones de acuerdo a su nivel de adecuación al texto, de lo contrario, se carecerían de criterios para decidir cuándo una interpretación es válida y cuándo ya no lo es pues se ha alejado ya demasiado del texto<sup>64</sup>.

Es necesario que la hermenéutica en la actualidad cuente con una porción de realismo y de una verdad firme, por su puesto, tal rescate del realismo no ha dejado de generar polémicas y debates, Beuchot menciona que Maurizio Ferraris es una de las figuras más importantes que reciente-

<sup>62</sup> *Ibid*; pp. 86-87.

<sup>63</sup> *Ibid*; pp. 185-187.

<sup>64</sup> *Ibid*; p. 211.

mente ha realizado un gran esfuerzo para traer de vuelta al realismo a la hermenéutica<sup>65</sup>. Mauricio Beuchot dentro de esta tendencia pugna por un realismo que él llama analógico-icónico, esta propuesta tiene que ver con que no se trata de la recuperación de un realismo de carácter unívoco que desconocería la mediación de la cultura, por ello, se trata de recuperar un realismo analógico que considera esta mediación cultural, pero tampoco de una forma absoluta, porque ello nuevamente terminaría en un relativismo extremo, en este realismo no hay percepción pura ni tampoco interpretación pura, en otras palabras, hay interpretaciones porque hay hechos y, los hechos, están para ser interpretados<sup>66</sup>.

Mauricio Beuchot también nos advierte con mucha lucidez que el tiempo de la anti-metafísica ya ha terminado, de modo que, lo que se percibe en el horizonte de la hermenéutica es un giro ontológico después del giro lingüístico en el que hemos estado sumergidos, además, este giro ontológico se prevé realista, se trata de una ontología no dura ni unívoca pero sí lo suficientemente sólida para permitirnos elaborar categorías de la realidad, por ende, se necesita una hermenéutica más fuerte que la que nos ha heredado la posmodernidad pues hay que recordar que muchos pensadores posmodernos al final de su trayectoria trataron de recuperar a la ontología como lo fue el caso de Foucault quien, al pretender defender a los migrantes en Francia, tomó conciencia de que sin ontología esto no resultaba posible<sup>67</sup>.

## CONCLUSIONES

Como lo mencioné en la *Introducción* de este trabajo mi propuesta, en primer lugar, afirma que la *Hermenéutica Analógica* de Mauricio Beuchot no sólo es una metodología de la interpretación sino todo un modelo y concepción de la mis-

<sup>65</sup> *Idem.*

<sup>66</sup> *Ibid;* pp. 214-216.

<sup>67</sup> *Ibid;* p. 218.

ma que, en realidad, es una *metahermenéutica* que da cuenta de sus propias condiciones de posibilidad de comprensión. Considero que son varios los puntos que hacen de este marco de interpretación una verdadera metahermenéutica. Uno de ellos, sin duda, y que me parece es el principal, es su elaboración de la noción de analogía y, a partir de ella, derivar toda una comprensión y explicación teórica y metodológica de la hermenéutica misma.

Hay que recordar que en la segunda sección de este trabajo traté de responder a la pregunta de ¿qué es la analogía?, en donde afirmé que es –siguiendo a Beuchot– ante todo, *proporción* en los significados, la analogía es mantener la tensión entre la identidad y la diversidad en que predomina ésta última. Si pasamos de una pregunta ontológica a una pregunta lógico-pragmática –parafraseando a Peirce<sup>68</sup>–, es decir, ¿qué hace la analogía?, me parece que una respuesta plausible es que lo que hace y/o produce son límites o márgenes para la interpretación, no obstante, sin nunca obturarla ni cerrarla, pero sí otorgando un orden y jerarquía que permita evaluar cuáles interpretaciones son mejores que otras en función de su adecuación al texto del que se trate. Esto, a su vez, como ya se vio, presupone recuperar para la hermenéutica actual algo de la noción de verdad como adecuación pues ésta fue eliminada en las hermenéuticas más posmodernas que cayeron en el exceso de la equivocidad y que juzgaron el campo hermenéutico como aquel donde todo es interpretación y no hay verdad, sin dar cuenta que las interpretaciones no se dan en el “aire” sino a partir de ciertos “hechos” que están para ser interpretados. Esto, presupone, a su vez, darle un giro ontológico de corte realista a la hermenéutica presente porque ya es tiempo que vaya más allá del giro lingüístico en que se ha desplegado. Esta *verdad como adecuación* y este *realismo* se propone desde Beuchot como de corte analógico y no unívoco.

<sup>68</sup> D. McNabb, *Hombre, signo y cosmos. La filosofía de Charles S. Peirce*, México, FCE, 2018, p. 97.

Esta forma de derivar *márgenes para la interpretación a partir de la analogía* considero que es algo -sino es que lo más distintivo- de la hermenéutica analógica como metahermenéutica en comparación a otras metahermenéuticas como lo fue la de Ricoeur. Como afirmé en la primera parte de este trabajo, lo que llevó a cabo Ricoeur en su hermenéutica del símbolo fue elaborar una justificación de la relevancia irreductible de las significaciones del doble o múltiple sentido y, con ello, de la interpretación y la hermenéutica para la reflexión filosófica. En esto considero que su trabajo es, y fue, de un gran valor para la hermenéutica filosófica.

No obstante, no problematizó *explícitamente* ni en su teoría ni en su metodología cómo o de qué forma se podrían dar márgenes a la interpretación de estos símbolos en su multiplicidad de sentido. Esto considero que abre -y abrió- la puerta a la posibilidad de comprender a la hermenéutica como el campo de las meras interpretaciones -a pesar del propio Ricoeur- puesto que, en sus trabajos hermenéuticos, en su *praxis*, no fue un hermeneuta equivocista sino, de hecho, bastante analógico. Lo cual, puede resultar un tanto paradójico pues como lo afirmó Emerich Coreth “[...] La analogía es de fundamental importancia [...] Hoy con frecuencia se la olvida (*incluso Ricoeur no le da la debida atención*)”<sup>69</sup>. Con tal afirmación estoy de acuerdo, la comprensión que tuvo Ricoeur sobre la analogía en su hermenéutica del símbolo resulta limitada. La doctrina de la analogía de mucho mayor alcance propuesta en la hermenéutica analógica responde, sin duda, a este problema de los márgenes de la interpretación que Ricoeur dejó “vacío”. Y creo que esta propiedad la vuelve también, una hermenéutica muy innovadora, particular y necesaria en la actualidad si es que la hermenéutica quiere tener relevancia filosófica para responder a las diversas necesidades del mundo actual.

<sup>69</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, *op.cit.*; p. 121. [Subrayado mío].

Es cierto que una de las objeciones que se han hecho a la hermenéutica analógica acerca de los límites de la interpretación es que se pregunta con frecuencia que ¿quién los pone?, ¿dónde se encuentran? o ¿hasta dónde llegan?, Beuchot afirma que no es fácil mostrar hasta dónde llegan, sin embargo, lo que sí lo es, es mostrar que los hay<sup>70</sup>. En esto le sigo. Considero que hay varios elementos que ayudan a establecer estos márgenes analógicos a la interpretación, uno es la *contextuación*, y otro, la *argumentación*. Ambos elementos son necesarios y eficaces para la tarea hermenéutica que es la comprensión y también para responder a estas interrogantes. Por otro lado, argumentar y sostener que no los hay, también resulta una tarea poco plausible.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ, D. (editora) *Filosofía medieval y hermenéutica*, 1ª edición, México, UNAM-IIFL, 2014.
- ALCALÁ, D. y BEUCHOT, M. *Hermenéutica y símbolo*, México, UNAM-IIFL, 2017.
- BEUCHOT, M. “Análisis semiótico de la metáfora” en *Acta poética*, 2/1980, pp.113-125.
- \_\_\_\_\_, “La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso” en *Analogía*, núm. 1, 1987, pp. 5-13.
- \_\_\_\_\_, “La hermenéutica analógica y el sentido de la historia” en *Separata Revista “Estudios filosóficos”*, núm. 158, Vol. LV, 2006, pp. 107- 116.
- \_\_\_\_\_, *La hermenéutica y el ser humano*, 1ª edición, México, Paidós, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 5ª edición, México, UNAM, IIFL, 2015.

<sup>70</sup> *Ibid*; p. 215.

- COURANT, R. y JOHN, F. *Introducción al cálculo y al análisis matemático vol. 1*, Trad. de Saúl Hahn Goldberg, México, Editorial Limusa, 1999.
- GRONDIN, J. *¿Qué es la hermenéutica?*, Trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder Editorial, 2008.
- GRONDIN, J. *Paul Ricoeur*, Trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder Editorial, 2019.
- GUTIÉRREZ PÉREZ, José Alfonso “Símbolo y Filosofía: Una aproximación desde la Primera Hermenéutica de Paul Ricoeur”, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.
- KEARNEY, R. “On the Hermeneutics of Evil” en *Reveu de métaphysique et de morale*, 2006/2, No. 50, p.197-215. DOI: 10.3017/rmm.062. 0197.
- MCNABB, D. *Hombre, signo y cosmos. La filosofía de Charles S. Peirce*, México, FCE, 2018.
- RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*, Trad. de Cristina de Peretti, Juan Díaz Galán y Carolina Meloni, Madrid, Editorial Trotta, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Freud: una interpretación de la cultura*, 14ª reimpresión, Trad. de Armando Suárez, México, Siglo XXI Editores, 2014. México, Siglo XXI Editores, 2014.

# FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA<sup>1</sup>

*Enrique Ignacio Aguayo Cruz,*  
CDMX, México.

## INTRODUCCIÓN

Responder la pregunta: ¿por qué es posible usar la hermenéutica analógica (HA)?, nos llevó a investigar los textos o cosas u objetos sobre los cuales se aplica. Leyendo a Mao Tse Tung<sup>2</sup> descubrimos una peculiaridad esencial de las cosas que permite valerse de la HA. A eso le llamamos *Fundamentación ontológica de la hermenéutica analógica* porque se trata de utilizar un aspecto del modo de ser de los textos: la contradicción y la analogía de las palabras, no unicidad ni equívocidad.

Acomodamos nuestras reflexiones en dos partes: en la primera estudiamos la relación de la HA con las cosas; en la segunda, su vinculación con el lenguaje.

## I. RELACIÓN DE LA HA CON LAS COSAS

La exponemos en veinte incisos: 1. hermenéutica analógica, 2. concepto de Contradictorio, 3. definición de ley de la contradicción, 4. causa de la contradicción, 5. esencia de las cosas, 6. Dialéctica, 7. contradicción e intercontradicción, 8. modalidades de la contradicción, 9. principios ontológicos

<sup>1</sup> © Derechos reservados por el autor conforme a la Ley del Derecho de Autor. CDMX. México 2003.

<sup>2</sup> Tse Tung, Mao, *Las contradicciones*. Prescindimos, en algunos casos, de los ejemplos que da Mao con su sociedad, la china, para proponer algunos con la historia de México. Siempre siguiéndolo.

de contexto, sentido e identidad, 10. el principio de la contradicción también lo es de la HA, 11. universalidad y particularidad, 12. dinamicidad de la contradicción, 13. variedad de métodos, 14. particularidad e individualidad, 15. tipos de proceso de la contradicción, 16. Multilateralidad, 17. contradicción principal y aspecto principal de la contradicción, 18. ausencia del choque de contrarios y 20. cambios en la contradicción. Añadimos una breve conclusión.

## 1. HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Brevemente estudiamos, por separado, hermenéutica y analogía.

### 1.1. HERMENÉUTICA

«Es el arte y ciencia de interpretar textos»<sup>3</sup>: significado nominal y esencial de las palabras, su referencia a la realidad, etc. El significado que más usamos en el presente escrito es el relativo a la realidad. A ésta le aplicamos la analogía y la hermenéutica.

Mauricio Beuchot, padre de la HA, llama texto a cualquier cosa: una película, un libro, una situación entre personas en la calle, la calle, cada persona, un coche, una vaca, el agua, una idea, un silogismo, una imagen, un recuerdo, y demás<sup>4</sup>.

### 1.2. ANALOGÍA

«Es un método, un modo de pensamiento y hasta casi una racionalidad en la que se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad»<sup>5</sup>. Hay diversos tipos de analogía: de desigualdad, de atribución, etc. La que señalamos y usamos

<sup>3</sup> Beuchot, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica analógica*, pp. 15, 133. Cfr. Aguayo, *La hermenéutica analógica...*, p. 11.

<sup>4</sup> Cfr. Aguayo, *La hermenéutica analógica...*, pp. 16-18.

<sup>5</sup> Beuchot, Mauricio, «Sobre la analogía...», p. 61. Aguayo, *La hermenéutica analógica...*, pp. 61-62.

en este texto es la de proporcionalidad propia<sup>6</sup>: «Los analogados se unifican porque proporcionalmente significan lo mismo [...] Es una semejanza de relaciones, y no tanto de cosas»<sup>7</sup>.

## 2. CONCEPTO DE CONTRADICTORIO

La palabra contradictorio deriva de contradicción, vocablo, éste, compuesto por dos términos: *contra*, preposición que denota «oposición» y «decir, hablar». Uno que dice lo opuesto a lo que otro propone sobre el mismo tema; uno que, sobre el mismo asunto, primero lo afirma, después lo niega (se contradice).

Mao llama contradictorios a los objetos que «están caracterizados por la no identidad»<sup>8</sup>, la cual consiste en uno no ser los demás: yo soy yo (identidad) y no soy tú (contradicción); la ventana es ventana (identidad) y no puerta (contradicción); ésta es puerta (identidad) y no automóvil (contradicción). Y así con todo lo restante.

Fácilmente se nota la analogía: yo y tú diferimos: yo no soy tú, tú no eres yo; la ventana y la puerta se diferencian: una no es la otra y viceversa; la puerta y el automóvil son diversos: una no es el otro y al revés. La analogía señala las diferencias entre las cosas. También indica las semejanzas: yo, tú, ventana, puerta automóvil... son seres contradictorios. Igualmente se parecen en la identidad que los caracteriza: cada uno es igual a sí mismo y diferente a los demás. Por estar interrelacionados «cada uno de ellos constituye la condición de la existencia del otro»<sup>9</sup>.

Aplicamos la hermenéutica para conocer la diferencia y la igualdad: a la primera se la denomina contradicción, a

<sup>6</sup> Cfr. Aguayo, *La hermenéutica analógica...*, pp. 72-78, sobre todo pp. 75-77.

<sup>7</sup> Beuchot, «Sobre la analogía...», p. 65. Cfr. Aguayo, *La hermenéutica analógica...*, p. 75.

<sup>8</sup> Tse Tung, *op. cit.*, p. 67.

<sup>9</sup> *Idem.*

la segunda, identidad. Como se mantiene tanto la contradicción como la identidad, la hermenéutica que empleamos es la analógica, no la unívoca ni la equívoca.

### **3. DEFINICIÓN DE LEY DE LA CONTRADICCIÓN**

«Es la ley de la unidad de los contrarios en las cosas»<sup>10</sup>. Esto significa que la contradicción se da en el mismo objeto, además de la que pueda haber entre dos o más cosas. Pej.: el cigarro nuevo se contradice consigo mismo, con el cigarro que va quemándose poco a poco hasta desaparecer. Y así con todo. Entonces, la primera contradicción, en cada cosa, es el binomio: aparecer-desaparecer.

Dos o más cosas son contradictorias por dos motivos: una no es la otra y ambas chocan. E.gr.: una no es la otra es la identidad recién mencionada. Una choca o se opone a otra es la contradicción: es lo que sucede con dos equipos de foot ball: ambos quieren triunfar pero sólo uno lo logra, el mejor.

### **4. CAUSA DE LA CONTRADICCIÓN**

Gracias a que la contradicción es interna, las cosas se mueven y se desarrollan. «Las contradicciones internas de las cosas son la causa básica de su desarrollo, en tanto que su interconexión e interacción con las otras cosas constituyen una causa secundaria de su desarrollo»<sup>11</sup>.

Mao se refiere a la causa eficiente, la que coloca una forma en la materia; en lo que estudiamos, la causa eficiente provoca la contradicción.

La contradicción interna es la causa eficiente principal, la interconexión e interacción son las causas eficientes subordinadas.

<sup>10</sup> *Ibid.* pp. 9 y 81.

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 15.

## 5. ESENCIA DE LAS COSAS

Ya sea en la misma cosa o en cosas diferentes, hay unidad en la contradicción: el objeto no cambia aunque en él haya un aspecto positivo y otro negativo. En dos objetos la contradicción los une al negar uno al otro; para negarse o afirmarse tienen que estar unidos.

De los diversos tipos de causa, Mao se refiere a la causa eficiente primera o principal y a la causa segunda o secundaria. Retomemos el ejemplo del cigarro: la causa eficiente secundaria de que arda es la combustión provocada por la causa eficiente primera que es la «reacción química entre el oxígeno y un material oxidable, acompañada de desprendimiento de energía y que habitualmente se manifiesta por incandescencia o llama»<sup>12</sup>.

Al decir de Lenin, la contradicción está «dentro de la esencia misma de las cosas»<sup>13</sup>. E. gr.: la esencia de una silla es sentarse, pero también puede usársela de soporte para detener algo o impedir que algo se mueva: subirse a la silla para cambiar un foco; evitar que una puerta se cierre. La esencia es sentarse *no* ser soporte. Ser soporte se opone a sentarse. Luego, soporte y sentarse son contradictorios. Otro ejemplo: la esencia de una cama es descansar durmiendo, mas puede usársela para brincar sobre ella. La esencia es descansar durmiendo *no* brincar. Consecuentemente, descansar durmiendo y brincar son contradictorios.

Puede verse, sin dificultad alguna, que «cada uno de los aspectos de una contradicción en el proceso de desarrollo de las cosas presupone la existencia del otro aspecto opuesto y ambos aspectos coexisten en una entidad»<sup>14</sup>.

Aplicamos la HA a la esencia de las cosas, lo cual nos mostró los dos aspectos de la contradicción: en el mismo objeto y en objetos diferentes. En el segundo caso son los ejemplos de yo, tú, la silla y la cama recién expuestos. En

<sup>12</sup> RAE.

<sup>13</sup> Tse Tung, *op. cit.*, p. 15. Lenin, ¿Qué hacer?

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 65.

la misma cosa es la silla, la cama..., la sociedad en la que hay dos grandes clases: burguesía y proletariado; dominados y dominadores; explotados y explotadores; conquistados y conquistadores.

Mao da los siguientes ejemplos de contradicción «en las cosas, o en los conceptos en la conciencia humana»:

Sin vida no habría muerte; sin muerte tampoco habría vida. Sin arriba no habría abajo; sin abajo tampoco habría arriba. Sin desgracia no habría felicidad; sin felicidad tampoco habría desgracia. Sin facilidad no habría dificultad; sin dificultad tampoco habría facilidad. Sin terratenientes no habría campesinos arrendatarios; sin campesinos arrendatarios tampoco habría terratenientes. Sin la burguesía no habría proletariado; sin proletariado tampoco habría burguesía. Sin opresión imperialista de las naciones no habría colonias ni semicolonias; sin colonias ni semicolonias tampoco habría opresión imperialista de las naciones<sup>15</sup>.

## 6. DIALÉCTICA

Según Lenin, «la dialéctica es el estudio de la contradicción dentro de la esencia misma de las cosas»<sup>16</sup>. Entonces la Dialéctica es una disciplina filosófica porque brota de la cosa misma, de su esencia: el modo de ser de la cosa (Ontología) es ser contradictoria.

Aunque opuesto al pensamiento leninista y maoísta, nos atrevemos a decir que la Dialéctica es una rama de la Ontología o estudio del SER en cuanto SER porque se la aplica al SER, al suceder lo cual conocemos la contradicción, no ésta o aquélla, sino la contradicción en cuanto tal.

HA y Dialéctica se diferencian en que aquélla descubre tanto la contradicción como la identidad; la Dialéctica las estudia. Se unen HA y Dialéctica: la primera, al estudiar la contradicción, opone las cosas (Dialéctica) y descubre la

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 66.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 9; Lenin, *idem*.

oposición en las mismas o en dos (analogía), la interpreta y la llama contradicción (hermenéutica).

## 7. CONTRADICCIÓN E INTERCONTRADICCIÓN

Puede verse, fácilmente, que en la contradicción un contradictorio puede negarse a sí mismo como en la silla: mientras alguien esté sentado no funciona como soporte; si alguien la usa como soporte no sirve para sentarse. Pero también puede haber negación de un contradictorio a otro: un objeto niega a otro como ocurre en la sociedad: el socialismo y el capitalismo se niegan mutuamente.

Ambas contradicciones pueden ser incluyentes o excluyentes. Eso depende de la aplicación de la Dialéctica. V.gr.: en la dialéctica materialista de Marx el socialismo niega y elimina al capitalismo; en la dialéctica de Juan Carlos Scannone y Mauricio Beuchot tanto el burgués como el proletario deben coexistir para ayudarse mutuamente, sin que uno explote al otro y, menos aun, eliminarse entre sí.

## 8. MODALIDADES DE LA CONTRADICCIÓN

Son dos: en la cosa misma y entre dos o más objetos.

### 8.1. *CONTRADICCIÓN EN LA COSA MISMA*

Aparece al considerar que un objeto no es el otro: A es A y no es B; B es B y no es C; C es C y no es D... El automóvil es automóvil y no casa; el jardín es jardín y no perro... Algo similar sucede en la sociedad: al salir los aztecas de Aztlán se dirigieron al lugar donde fundarían Tenochtitlan. El pueblo unido son aztecas no tepanecas, ni chinampanecas (xochimilcas), ni tlatepotzcas (que incluía a los tlaxcaltecas, huexotzincas y otros)...<sup>17</sup>. Interno al pueblo un individuo no

<sup>17</sup> León-Portilla, Miguel, *Aztecas-Mexicas*, p. 74. Tenochtitlan significa «En el tunal sobre la piedra». «Azteca» significa «habitante de Aztlán»; este vocablo significa «Lugar de las garzas».

es el otro y éste es distinto de un tercero..., los cuales forman unidad pues son aztecas y, además, entre ellos no hay pugnas.

Después de varios años de deambular, entraron en tierras michoacas. «Allí, en las riberas del lago de Pátzcuaro, hubo una *discordia* entre ellos. El resultado fue que algunos se quedaron en esa región para siempre». Con el paso del tiempo se convirtieron –dicen los mexicas posteriores– en «los ancestros de los purépechas o tarascos». A partir de ese momento los purépechas o tarascos ya no son mexicas, consecuentemente, aparece la contradicción. A su vez, los purépechas permanecieron en Michoacán y los tarascos se fueron a la región del actual Estado de Guerrero, debido a lo cual surgió la contradicción entre ellos: los purépechas no son los tarascos y al revés.

Salieron los mexicas, de Michoacán, y caminaron por las tierras de Toluca hasta Malinalco, donde hubo una nueva *querella* provocada por «una hechicera, llamada Malinalxóchitl. Los mexicas consultaron con su dios Huitzilopochtli sobre lo que debían hacer. El dios dispuso que Malinalxóchitl quedara abandonada en Malinalco»<sup>18</sup>. Quienes permanecieron fieles a la hechicera entraron en contradicción con los mexicas: aquéllos no son éstos y al revés.

No obstante haberse dividido los mexicas en cuatro grupos: purépechas, tarascos, malinalquenses y mexicas tienen identidad: todos son aztecas porque estuvieron dominados por los señores de Aztlán y, al independizarse, Huitzilopochtli les cambió el nombre a mexicas.

Azteca es el nombre propio de los señores de Aztlán. El dios Huitzilopochtli les cambió de nombre a mexicas después de sacarlos de Aztlán. *Ibid.* p. 9.

<sup>18</sup> *ibid.* p. 86. Malinalxóchitl significa Flor de la enredadera. *Gran Diccionario UNAM de Náhuatl.*

## 8.2. CONTRADICCIÓN ENTRE COSAS

Originalmente los aspectos contradictorios en cada proceso se excluyen mutuamente, luchan entre sí y se oponen el uno al otro. Tales aspectos contradictorios existen en el proceso de todas las cosas en el mundo y en el pensamiento del hombre, sin excepción<sup>19</sup>.

Un ejemplo social fue la lucha de los mexicas contra los tepanecas de Azcapotzalco. La contradicción de que hablamos asume una de dos modalidades: simple o compleja.

- A) «Un proceso simple tiene solamente un par de opuestos».
- B) «Un proceso complejo tiene más de un par. Estos pares opuestos entran a su vez en contradicción entre ellos»<sup>20</sup>. Ejemplo de la primera es la oposición entre aztecas y los señores de Aztlán; del segundo es la lucha de los mexicas con los tepanecas, tlaxcaltecas y otros pueblos.

## 9. PRINCIPIOS ONTOLÓGICOS DE CONTEXTO, SENTIDO E IDENTIDAD

Los dos primeros principios los descubrió Basave y habla de ellos en su *Metafísica de la habencia*; el tercer es evidente y de experiencia cotidiana (yo soy yo y no me parezco a nadie), el cuarto lo propone Mao.

### 9.1. PRINCIPIO DE CONTEXTO

Señala que «todo cuanto hay se ofrece en marco lógico y en marco existencial», es decir, los seres tienen cierta unidad o

<sup>19</sup> Tse Tung, *op. cit.*, p. 66.

<sup>20</sup> *Idem.*

trabazón entre sí<sup>21</sup>. El marco lógico es pensar las cosas en su contexto relacionando unas con otras.

## 9.2. PRINCIPIO DE SENTIDO

Del marco lógico y existencial surge el segundo principio habencial, el de sentido: «Todo cuanto hay es pensable con disposición tendencial y conexas»<sup>22</sup>, ya que se puede reflexionar sobre el cosmos y sobre sí mismo (afán por intentar explicarlo todo). Se lo piensa como queda dicho porque así son las cosas.

Todo objeto está en un contexto y, por ende, relacionado con los demás. Por eso se dan las contradicciones de uno con otro; es posible que una cosa entre en contradicción con otra porque ambas están en contexto, ya sea el mismo o diferente. E. gr.: el mismo contexto es un colegio donde los estudiantes entran en contradicción; contextos diferentes son dos naciones entre las cuales hay querellas.

Empleamos la analogía con el principio de contexto a fin de verificar que, en efecto, todo se halla en un marco lógico y existencial, y al de sentido para constatar que todo es pensable con disposición tendencial y conexas, de donde surge el conocimiento de la contradicción: identidad.

<sup>21</sup> Basave, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, pp. 35, 38, 53 y 93-110; *Tratado de Filosofía. Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación*, p. 66. Cfr. Aguayo, *Introducción al pensamiento filosófico...*, p. 87. Habencia es un neologismo creado por Basave. Deriva del verbo haber y significa «*todo cuanto hay, hubo y habrá*». *Tratado de Metafísica*, p. 32. Aguayo, *Introducción al pensamiento filosófico...*, p. 84.

<sup>22</sup> Basave, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, pp. 35, 38, 53 y 93-110; *Tratado de Filosofía. Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación*, p. 66. Cfr. Aguayo, *Introducción al pensamiento filosófico...*, p. 87.

### 9.3. *PRINCIPIO DE IDENTIDAD*

En el contexto una cosa no es la otra, sino se identifica consigo misma (principio de identidad). Aun cuando el objeto está dejando de ser tiene unidad de sí consigo mismo (ley de la contradicción de Lenin). Y así pensamos la realidad (sentido): es y no es, aparece-desaparece, valor-antivalor...

Al decir de Mao, «todos los elementos opuestos» como vida-muerte; arriba-abajo, desgracia-felicidad, etc.:

debido a determinadas condiciones se oponen por una parte el uno al otro y por otro lado están interrelacionados, interpenetrados, impregnados recíprocamente y son interdependientes. Esto es lo que se llama identidad<sup>23</sup>.

Usamos la HA para interpretar diversos seres de la realidad en la que descubrimos la contradicción y los tres principios mencionados.

### 9.4. *PRINCIPIO DE IDENTIDAD EN LA CONTRADICCIÓN*

Un opuesto se transforma en el otro porque están interrelacionados. «Esto significa que cada uno de los aspectos opuestos dentro de una cosa tiende, debido a condiciones determinadas, a transformarse en el otro, a tomar la posición que ocupa el aspecto opuesto. Este es el segundo significado de la identidad de la contradicción»<sup>24</sup>. Sucede en el ámbito social: el proletariado deja de serlo al adueñarse de los medios de producción y de su fuerza laboral (ya no la vende); el burgués deja de serlo al perder la propiedad de los medios de producción y el control de la mano barata de obra proletaria. Ahora, el burgués está desposeído como antes lo estuvo el proletario: éste posee como antes poseyó el burgués<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> *Ibid.* pp. 66-67.

<sup>24</sup> *Ibid.* pp. 66-67.

<sup>25</sup> *Idem.*

Otro ejemplo: los aztecas fueron tributarios de los señores de Aztlán; con el paso del tiempo se convirtieron en mexicas y fueron los señores que cobraban tributos a los pueblos que dominaron.

## **10. EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN LO ES TAMBIÉN DE LA HA**

Al empleo «de diferentes métodos para resolver diferentes contradicciones» Mao lo llama principio<sup>26</sup>. Nosotros diríamos que es un principio de la HA: diversos textos deben ser interpretados de distintos modos; al ser comparados entre sí (analogía) se obtendrán resultados, los que se usarán según el objetivo que impulsó a aplicar la hermenéutica de que hablamos: comprender, simplemente, la realidad; solucionar alguna dificultad; evitar el advenimiento de problemas, etc.

## **11. UNIVERSALIDAD Y PARTICULARIDAD**

Íntimamente relacionadas, mas para estudiarlas separémoslas y después unámoslas.

### *11.1. UNIVERSALIDAD*

Consiste en detectar «que la contradicción existe en todo el proceso de desarrollo de todas las cosas desde el comienzo hasta el fin»<sup>27</sup>.

Descubre, Mao, «la contradicción en todas las formas de movimiento de la materia [que] tiene su carácter particular»<sup>28</sup>. Conocer la materia es conocer diversas formas de su movimiento, «pues en el mundo no hay nada sino materia en movimiento y este movimiento tiene que revestir

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 35.

<sup>27</sup> *Ibid.* pp. 31 y 24.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 31.

una forma determinada»<sup>29</sup>. Aquí aplicamos la analogía: «Al considerar cada forma de movimiento de la materia debemos tomar en cuenta los rasgos comunes que tiene con otras diversas formas»<sup>30</sup>. Además de los rasgos comunes, también «debemos tener en cuenta sus rasgos particulares, o sea, la diferencia cualitativa entre una y otras formas de movimiento»<sup>31</sup>. En efecto, el movimiento de «A» difiere, en algo, del de «B», ambos del de «C» (contradicción), etc., pero tienen en común ser movimiento (analogía). Así, p.ej., no es igual el movimiento vital que el de un ser puramente material (como una roca). Aquél es interno: en el ser vivo una parte de él causa el movimiento de otra lo que hace que el movimiento permanezca en él, mientras que en el movimiento material la causa es externa: el desgaste por la fricción, un sismo mueve una piedra, alguien, de algún modo, la levanta y la arroja... (hermenéutica). La analogía facilita determinar en qué se parecen y en qué se diferencian ambos movimientos.

El movimiento está en el mundo: material, cultural y social. Esa diversidad de movimientos es estudiada por las distintas ciencias. E.gr.:

Los números positivos y los números negativos en matemáticas; la acción y la reacción en mecánica; la electricidad positiva y negativa en física; la descomposición y la composición en química; las fuerzas productivas y las relaciones de producción, las clases y la lucha de clases en ciencia social; la ofensiva y la defensiva en ciencia militar; el idealismo y el materialismo, la concepción metafísica y la concepción dialéctica en filosofía, etc.<sup>32</sup>

Interpretemos (hermenéutica) esos fenómenos desde la analogía: se parecen en que todos son movimientos en los

<sup>29</sup> *Idem.*

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> *Idem.*

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 32.

que opera la contradicción; se diferencian en que son diversos tipos de contradicción: matemática, física, química, etc. Incluso unos pueden aplicarse a otros: el aumento o disminución de la electricidad (física) son medidas con el número (matemática); la propiedad de los medios de producción (economía) puede provocar luchas de clases (sociología), etc. La hermenéutica los llama contradicción.

No sólo la ciencia se ocupa de estudiar los movimientos y sus contradicciones; también en la ideología las hay<sup>33</sup>. La manera más simple de la contradicción ideológica es rechazar una tesis; ésta dice sí, la contraria es no sobre el mismo tema. En política es clarísima la contradicción y la posibilidad de aplicar la analogía: la realidad es la misma, el modo de entenderla difiere, por eso hay distintos partidos políticos; si se trata de un problema que aqueja a alguna porción de la población, esa realidad es igual para cualquier partido político, mas la manera de resolverlo difiere de unos a otros porque los enfoques son distintos. Aquí debe emplearse la hermenéutica analógica: a la misma realidad se le aplican diferentes interpretaciones, diversas soluciones..., lo que se necesite: se unifican esas soluciones a fin de resolver el problema del mejor modo posible.

## *II.2. PARTICULARIDAD*

En lo universal, en el todo, está lo particular o la parte. Entonces, «lo particular está ligado a lo universal». Tanto lo universal como lo particular, al igual que la contradicción,

son inherentes a cada cosa, y como la universalidad reside en la particularidad, así, al estudiar una cosa, debemos tratar de descubrir estas dos fases y su interrelación, descubrir la particularidad y la universalidad dentro de una cosa, lo mismo que su interconexión, y descubrir la inter-

<sup>33</sup> *Idem.*

conexión de esta cosa en las muchas otras cosas [principio de contexto]<sup>34</sup>.

Unidas a las contradicciones particulares de cada cosa están las contradicciones de algunos objetos que van apareciendo a lo largo de su movimiento y desarrollo, lo que hace complejas dichas particularidades contradictorias<sup>35</sup>. Esto sucede con la ciencia, la ideología, la sociedad, la educación, la economía, la política, etc.

Ejemplifiquemos con la sociedad porfiriana. Es compleja porque hay contradicciones entre las distintas clases sociales: la vigilancia la realizaban diversos grupos: militares, policía (regular y secreta), espías, «acordada» («organización secreta de asesinos, una especie de policía dependiente de cada Estado mexicano»<sup>36</sup>), fuerzas rurales (policía montada), gendarmes. Cada uno de esos grupos vigila diferentes clases sociales: a los trabajadores en las haciendas y en las regiones donde están las haciendas, a la gente que vive en los poblados, a los que se mueven de un pueblo a otro, a la que vive en la ciudad; a los obreros, y demás. Al hacer detenciones injustificadas y, en ocasiones, violentas, entran en contradicción con la porción de la sociedad a la que vigilan.

A su vez, las clases oprimidas son muchas: trabajadores agrarios, obreros, reporteros y periodistas, aspirantes a participar en la vida política del país, etc. Todos están en contradicción con la clase gobernante y con su cabeza que es el presidente de la República, pero abierta y manifiestamente lo están las dos últimas clases sociales.

Objetivo de la Revolución de 1910 fue liberar del maltrato y del maltrato a todas esas clases sociales y a todos los que estuvieran oprimidos por el gobierno en turno. Así que dicha Revolución fue compleja.

Todas esas complicaciones necesitan, para entenderlas, la aplicación de la HA: analizar e interpretar la sociedad

<sup>34</sup> *Ibid.* pp. 46-47.

<sup>35</sup> *Cfr. ibid.* p. 34.

<sup>36</sup> Kenneth, *México...*, p. 120.

para detectar su *status* ontológico o modo de ser. Comparando esos diversos grupos de la misma sociedad (analogía) fácilmente nos damos cuenta que, en realidad, el problema es uno y el mismo: hay grupos pequeños que explotan a grupos mayores (hermenéutica). La solución es la misma: el explotador no tiene que dañar a nadie; no tiene que beneficiarse del trabajo de los demás. Una propuesta de solución es una sociedad en la que convivan todos, sin que unos se aprovechen de otros y sí se beneficien mutuamente.

Volvamos, brevemente, con la sociedad porfiriana: existe contradicción entre la clase trabajadora agraria (los que laboraban en las haciendas) y los empresarios (hacendados): sólo una revolución laboral y económica beneficiaría a unos y otros porque la jornada se reduciría a trabajar lo humanamente posible: ocho horas diarias con dos días de descanso, lo cual sería benéfico para los empleadores porque su mano de fuerza productiva, descasada y bien alimentada, produciría más y mejores bienes. La clase intelectual luchó por el respeto a la división de poderes: ejecutivo, legislativo y judicial, y que el primero de éstos fuera limitado: primero a cuatro años, después, y hasta nuestros días, a seis. Lucharon por una revolución que impulsara la democracia. Los partidos Liberal, Antirreeleccionista, Club Ponciano Arriaga, Club Central Democrático y otros, chocaron con la clase dirigente de la nación, lo que los motivó a criticarla y a evitar que se eternizara en el poder; pero, igualmente, se autocriticaron. Por eso, Francisco I. Madero se alejó de Ricardo Flores Magón.

Los que abandonaron el campo para ir a la gran ciudad de México a buscar oportunidades laborales y nada más encontraron miseria y quienes trabajaban en fábricas (obros) pugnaron por una revolución laboral y económica: salario digno y constante, contrato colectivo de trabajo, derecho a la huelga, sindicalización...

Quienes no podían educarse pidieron una revolución educativa que les diera acceso a todos los niveles académicos: desde la educación elemental hasta la profesional.

La clase informativa del pueblo, es decir, periodistas y reporteros, lucharon por la instauración de la libertad de expresión oral y escrita (libertad de prensa).

Todos los oprimidos, de un modo u otro, pugnaron por una revolución que cambiara el orden infrahumano en que vivían por otro que fuera humano: respeto a la dignidad de la persona (abolición de la esclavitud y del peonaje, de la obligación de trabajar de sol a sol, del endeudamiento, por la tienda de raya, que pasaba de una generación a otra, miserable sueldo que no se recibía, condiciones insalubres y agotadoras de trabajo...); buenas condiciones laborales, alimentación y vivienda dignas; buen trato a la persona: varones, mujeres, niños y ancianos, etc.

Únicamente las clases que experimentaban bienestar social, laboral, económico, educativo..., no anhelaron ni buscaron cambiar el orden social establecido por el Presidente en turno: Porfirio Díaz (excepción hecha de Madero).

Ahora bien, porque hablamos de revolución social, democrática, laboral, etc., no se piense que son dos tres, cuatro o más revoluciones. Es una sola que debe liberar a los oprimidos de las pésimas condiciones en que vivían y darles un trato humano; es una misma revolución que abarca y debe eliminar todos los aspectos de la opresión.

### *II.3. UNIÓN DE LO UNIVERSAL CON LO PARTICULAR*

Opera la HA en varios momentos: descubrir e interpretar, primero, lo universal; en segundo lugar, dentro de éste, lo particular; puede hacerse al revés: en lo particular detectar lo universal del que es parte. Tercero, interpretar lo universal y lo particular como tales. Cuarto, la interconexión de lo universal con lo particular. Finalmente, el quinto movimiento es interpretar la interconexión de la parte y del todo de una cosa concreta con otras.

La analogía opera en la comparación entre diversas partes para descubrir el todo que integran. Se aplican al mismo tiempo: se compara e interpreta. Posiblemente de la interpretación surjan nuevas analogías. V.gr.: una Universidad está integrada por diversas partes: facultades, institutos, colegios; áreas administrativas, directivas; intendencia, vigilancia; áreas deportivas, etc. Fijemos en la Facultad de Filosofía: es una parte compleja del todo que es la Universidad. Tiene diversas áreas: administrativa (contable, servicios escolares, atención a alumnos), académica (colegios de profesores, grupos de asesoría a los alumnos), y demás. Cada área es contradictoria respecto a las otras: el área contable no es académica y ésta no es contable, una no desempeña las funciones de la otra; intendencia no asesora a los alumnos y ésta no es intendencia; pero unas se conectan con otras: vigilancia cuida a las demás áreas; contabilidad le paga a los empleados de las diversas áreas que integran la Facultad, etc. Lo mismo sucede con las demás Facultades. Las áreas comunes vigiladas, limpias..., son controladas por oficinas centrales: contabilidad de la Universidad, vigilancia de la Universidad, etc. Así estudiada la Universidad: parte por parte, sabemos qué es tanto en lo académico como en lo administrativo desde los empleados más sencillos hasta los de la Junta de gobierno.

## 12. DINAMICIDAD DE LA CONTRADICCIÓN

Las cosas y las contradicciones son dinámicas y diferentes. «Los procesos cambian, los viejos procesos y las viejas contradicciones desaparecen, nuevos procesos y nuevas contradicciones surgen», todo lo cual hace *vigente* a la HA: comparar e interpretar para mantener unidos los contrarios y tener un conocimiento verdadero de la realidad que se estudia y que, en ocasiones, se la transformará. Incluso, obtener conocimientos de procesos antiguos a fin de aplicarlos a procesos nuevos, o saber cómo se solucionó algún problema en el pasado. En fin, aprovechar este último para mejorar el presente

y proyectar, del mejor modo, el futuro (finalidad de estudiar la Ciencia de la Historia).

### *13. VARIEDAD DE MÉTODOS*

Las diversas contradicciones requieren distintos métodos. E.gr.: revolución socialista, revolución democrática, revolución laboral, etc. Pero el estudio de cada una de esas contradicciones y del conjunto de las mismas necesita un solo método: la HA aplicada a cada miembro de la contradicción por separado y luego a los dos elementos opuestos que forman una contradicción. P.ej.: la unidad es el pueblo, ya sea parte del proletariado o de la burguesía, de la masa del pueblo o de un sistema capitalista, de la colonia o de un imperio, y demás. Interno a cada una de ellos la hermenéutica muestra por qué una porción del pueblo pertenece al proletariado y otra a la burguesía, etc. No todos los proletarios están al mismo nivel: habrá quienes vivan en mejores condiciones y otros en peores. Y así con todos los demás elementos opuestos unos a otros.

Un aspecto de la analogía es la diversidad a unificar lo que hace que las diferentes contradicciones se resuelvan con diversos métodos como queda señalado en las palabras maoístas inmediatas anteriores.

### **14. PARTICULARIDAD E INDIVIDUALIDAD**

Claramente resalta la particularidad en las tesis recién expuestas: proletariado, burguesía, masas del pueblo, sistema capitalista... De cada elemento de la contradicción hay que descubrir su carácter particular en lo individual y dentro del proceso de desarrollo de las cosas para conocer la esencia de este último.

## 15. TIPOS DE PROCESO DE LA CONTRADICCIÓN

Un proceso de desarrollo de contradicciones puede ser simple o complejo. A) Si es simple, sus únicos elementos son los dos que se oponen como el mutuo desacuerdo entre los papás por inscribir a su hijo en la escuela pública «a» o en la «b», en la privada «a» o en la «b». Después de analizar cada opción comparándolas entre sí deciden con lo que desaparece la contradicción. B) Si es compleja, se la subdivide en etapas *in crescendo*, o sea, cada etapa va haciéndose «cada vez más intensa»<sup>37</sup>, lo que motiva a utilizar la analogía y la hermenéutica para descubrir las semejanzas y las diferencias en una etapa y de una respecto de otra. E.gr.: en el mismo grupo primitivo hay quienes se dedican a la pesca, otros a la caza, unos más a la agricultura. Primero fue la caza, después la agricultura. Están en oposición pacífica pues los que pescan no cazan ni cultivan la tierra; a su vez los que cazan no pescan... Cada actividad es una etapa en la sociedad primitiva. Si en alguna de ellas aparece un líder pueden entrar en conflicto pues éste querrá mandar a todo el grupo. La contradicción se vuelve, poco a poco, conflictiva: cada grupo defenderá sus derechos a la autonomía de nombrar a su propio líder, en caso de necesitarlo. De ser así, el conflicto aumentará por cuanto habrá dos o más líderes que desean influir al grupo. Cada etapa o grupo laboral se intensifica: se defenderá de los otros por cualquier medio. Así se divide una sociedad que se vuelve, internamente, conflictiva. El análisis de cada grupo va efectuándose por la hermenéutica analógica: comparados entre sí se determina si, en un momento específico, necesitan un líder o no; de necesitarlo, ¿quién es el idóneo? Éste ¿se nombra a sí mismo o los demás lo escogen?, ¿habrá manera de que pueda liderar a toda la sociedad o sólo a un grupo? En este segundo, caso ¿un grupo pequeño o grande?

Como queda insinuado, «una gran cosa o acontecimiento contiene muchas contradicciones en el proceso de su

<sup>37</sup> Tse Tung, *op. cit.*, p. 40.

desarrollo». V.gr.: las amplias masas del pueblo están divididas en tipos de labores: campesinos, ganaderos, albañiles, etc. A la vez, ellos mismos pertenecen al proletariado o a la burguesía urbana; cada uno de ellos tiene su propia ideología la que los impulsa a mantenerse como están o a querer cambiar el orden social establecido: la Revolución de 1910; pueden estar o no educados, si no lo están necesitan un líder que los motive a realizar un movimiento revolucionario, etc., como los hermanos Flores Magón (Jesús, Ricardo y Enrique), los Serdán (Aquiles, Carmen, Natalia y Máximo) y otros.

Empezamos a aplicar la hermenéutica a cada aspecto: campesinos, pescadores...; luego a grupos: proletarios, burguesía urbana...; hasta tener la unidad que es la masa del pueblo. A la vez, cada grupo de esos es comparado con otros a fin de descubrir sus semejanzas y diferencias cuyo resultado es la opresión social económica y educativa en que viven. De allí sale la decisión de cambiar el *statu quo* de la sociedad mexicana del porfiriato mediante una revolución social.

Hay más: ¿cuál es el modo más efectivo de realizar una revolución?, ¿cambiando el modo de pensar de la gente?, o ¿hacerlo rápido, como sucede al usar las armas? Estas preguntas surgen de la aplicación de la hermenéutica al pueblo, a la gente: interpretar sus deseos de mejorar rápido y sin riesgos.

## 16. MULTILATERALIDAD

Paulatinamente se va conociendo la unidad del proceso de desarrollo de una situación concreta mediante el análisis: de lo más simple o mínimo a lo más complejo o grande: de las diversas labores (campesinos, hortelanos, apicultores) al proletariado y a la burguesía urbana: de éstas, por separado y en contradicción a las masas del pueblo..., hasta tener el conocimiento completo y global de la sociedad mexicana. Lo recién dicho muestra la unión entre la particularidad y la multilateralidad: particular es un solo he-

cho o situación; la multilateralidad la conforman diversas situaciones o hechos similares paralelos entre sí. Con la HA se determina qué hechos o situaciones forman una específica particularidad y una multilateralidad concreta, cuáles otras, y así sucesivamente.

Nótese el análisis y la síntesis: al usar la primera nos colocamos en la particularidad, al aplicar la segunda nos ubicamos en la universalidad: vemos la parte y el todo; consideramos las diversas partes (multilateralidad) de un todo. Esto es el uso de la hermenéutica.

Pensamos en la multilateralidad porque usamos la analogía. En efecto, si consideramos la unilateralidad de un hecho, o una situación, o un problema, somos unívocos; si pensamos en la multilateralidad indiscriminadamente, ver puras partes, pero no el todo, somos equívocos; si tomamos en cuenta las diversas partes en paralelo y el todo que integran, somos analógicos.

Como puede leerse de la multilateralidad se desprende el estudio específico

de cualquier contradicción –contradicción en cada forma de movimiento de la materia, contradicción en cada proceso de desarrollo de cada forma, cada aspecto de la contradicción en cada proceso de desarrollo, y la contradicción y sus aspectos en cada etapa de un proceso– debemos en todos los casos, al estudiar la naturaleza particular de todas estas contradicciones, hacer un análisis concreto y descartar la arbitrariedad subjetiva. Sin un análisis concreto no puede haber conocimiento de la naturaleza específica de contradicción alguna. Debemos recordar siempre las palabras de Lenin: el análisis concreto de las condiciones concretas<sup>38</sup>.

Mao ve un «excelente modelo de este análisis concreto» en Marx y Engels, quienes fueron los primeros en elaborar dicho análisis. Lo hicieron al aplicar «la ley de la contradicción de las cosas al estudio del proceso de la historia social». Descubrieron

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 45.

la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, la contradicción entre las clases explotadoras y las clases explotadas, así como la contradicción, originada por éstas, entre la base económica y sus superestructuras, como la política y la ideología, y cómo esas contradicciones conducen inevitablemente a diferentes revoluciones sociales en las diferentes sociedades de clases<sup>39</sup>.

Marx y Engels se limitaron a aplicar la ley de la contradicción al proceso de la historia social. Beuchot da un paso más al proponer la HA para estudiar, a fondo y con detalle, cada contradicción y determinar minuciosamente semejanzas y diferencias lo que podría evitar una lucha de clases y, en su lugar, unir las clases en contradicción. En este sentido es más humanista la conciliación de las clases en pugna que proponer la eliminación de una por la otra para que emerja una sociedad sin clases.

La multilateralidad asume grados: sin decirlo de ese modo, así lo inferimos de la aplicación de Marx de la ley de la contradicción «al estudio de la estructura económica de la sociedad capitalista», lo que le permitió ver

que la contradicción básica de esta sociedad es la contradicción entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la propiedad. Esa contradicción se revela en la que existe entre el carácter organizado de la producción en empresas individuales y el carácter desorganizado de la producción en la sociedad en su conjunto. Su expresión de clase es la contradicción entre la burguesía y el proletariado<sup>40</sup>.

Veamos la gradación con la ayuda de la HA: la contradicción es entre producción social y propiedad privada. Primero es la contradicción «entre el carácter organizado de la producción en empresas individuales y el carácter desorganizado de la producción en la sociedad en su conjunto». De aquí pasa Marx a «la contradicción entre el carácter social de

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> *Ibid.* pp. 45-46.

la producción y el carácter privado de la propiedad». En tercer lugar, expresa la contradicción entre términos generales: burguesía y proletariado: aquella es dueña de la propiedad y el proletariado, de la producción. Por esto, la primera es privada y la segunda, social.

La HA se aplica a la sociedad: se comparan diversos grupos y se clasifican en dos: burguesía y proletariado. Lo común a diversos burgueses y que los convierte en tales es ser dueños de los diferentes «medios de producción»<sup>41</sup>; lo común a distintos grupos proletarios es vender su trabajo para producir y obtener su sustento cotidiano. A los países donde la gente está dividida en burgueses y proletarios se los llama capitalistas<sup>42</sup>. Entonces, la HA impele a detectar países en cuya sociedad destacan tanto los burgueses como los proletarios. La analogía se aplica así: lo común a los países «A», «B», «C», «D»..., es ser una sociedad en que unos pocos son los dueños de los medios de producción, como la tierra, por lo cual se los denomina burgueses; hay grupos que sólo poseen su fuerza de trabajo, que «es la socialización de la producción»<sup>43</sup> por lo que se los llama proletarios. Luego, es un país capitalista. El proletariado lo único que tiene en su fuerza de trabajo (mano de obra), pero no es dueño de los medios de producción, ni puede serlo por carecer de capital. La contradicción es así:

<b>Burguesía</b>	<b>Proletariado</b>
Propiedad privada de los medios de producción.	Socialización de la producción.
Apropiación de la fuerza de trabajo del proletario.	Venta de la propia mano de obra.
Explotadores; dominadores.	Explotados; dominados.
Capital.	Carencia de capital.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> *Idem.*

## 17. CONTRADICCIÓN PRINCIPAL Y ASPECTO PRINCIPAL DE LA CONTRADICCIÓN

En el «carácter particular de una contradicción» debe analizarse dos puntos: «El de la contradicción principal y el del aspecto principal de la contradicción»<sup>44</sup>.

### 17.1. CONTRADICCIÓN PRINCIPAL

Si existen «muchas contradicciones en el proceso del desarrollo de una cosa compleja», una de ellas necesariamente es «la contradicción principal». Descubirla es importante porque «su existencia y su desarrollo determina o influencia la existencia y el desarrollo de las demás». V.gr.: la contradicción principal en la sociedad capitalista la integran las fuerzas opuestas de la burguesía y la del proletariado.

Las otras contradicciones, como por ejemplo las que existen entre la clase feudal remanente y la burguesía, la pequeña burguesía campesina y la burguesía, el proletariado y la pequeña burguesía campesina, la burguesía liberal y la burguesía monopolista, la democracia burguesa y el fascismo burgués, así como entre los mismos países capitalistas, entre el imperialismo y las colonias, etc., están determinadas e influidas por esta contradicción principal<sup>45</sup>.

Gracias a la HA se sabe cuál es la contradicción principal y cuáles las secundarias. El tema en estudio es la sociedad mexicana. Se la analiza e interpreta lo que da como resultado conocer las diversas comunidades sociales que la integran; se comparan entre sí y se concluye que están unidas en dos grandes grupos contrarios: burguesía y proletariado.

La contradicción principal es el analogado principal con el cual se comparan otros grupos para determinar semejanzas y diferencias. P.ej.: el analogado principal es la burguesía con la que se comparan la pequeña burguesía

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 51.

<sup>45</sup> *Idem.*

campesina, la burguesía liberal, la monopolista, etc. ¿Qué tienen de común éstas con aquélla? Son burguesías: dueñas de los medios de producción, contratan mano de obra y la pagan como quieren, etc. ¿En qué se diferencian? La pequeña burguesía tan sólo es campesina: obtiene su riqueza de trabajar el campo en tanto que la burguesía se enriquece con la ganancia de diversos instrumentos de producción: el campo, la fábrica, los talleres de diversos productos: textiles, zapatos..., y demás.

Entre la contradicción principal y la secundaria la relación es compleja, pero es claro «que en cada etapa del proceso de desarrollo hay sólo una contradicción principal que desempeña el papel dirigente»<sup>46</sup>. E. gr.: el pueblo mexicana dominó a algunos vecinos: los tepanecas de Azcapotzalco, los tlaxcaltecas y otros pueblos. La contradicción principal fue entre los mexicas y los pueblos avasallados por ellos. Cuando llegaron los españoles cambió la contradicción principal: uno de esos pueblos sojuzgados, los tlaxcaltecas, se unió a los intrusos para vencer a los mexicas, lo cual, en efecto, sucedió. Ahora la contradicción principal fue entre los españoles y los mexicas, primero, después entre aquéllos y los otros muchos pueblos mesoamericanos como los purépechas de Michoacán, los mayas de Yucatán...

Así pues, «si en cualquier proceso existe un número de contradicciones, sólo una de ellas es necesariamente la contradicción principal, la que desempeña el papel dirigente y decisivo, mientras las demás son secundarias y subordinadas». Síguese de aquí el análisis del texto en estudio aplicándole la HA a fin de detectar todas las contradicciones existentes en ese proceso histórico y descubrir a la principal. La analogía opera en cada parte de ese proceso: comparadas unas con otras se detectan las contradicciones; interpretadas éstas se halla la contradicción principal.

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 53.

Finalidad de descubrir y conocer tanto la contradicción principal como la secundaria es resolver fácilmente los problemas<sup>47</sup> que cada contradicción causa.

## 17.2. ASPECTO CONTRADICTORIO PRINCIPAL

El vocablo «aspecto» viene del latín *ad*, que indica «tendencia» y el verbo *spectare*, «ver, mirar». Aspecto es la «aparición o vista de personas y cosas»<sup>48</sup>.

Una contradicción es compuesta y la composición puede ser simple o compleja. A) Es simple cuando sólo tiene dos elementos, compleja si tiene de tres en adelante. E.gr.: una cosa es igual a sí misma y diferente a las demás: el escritorio es escritorio y no caballo, ni mesa...; la lavadora es lavadora y no puerta, ni gato...B) Compleja, las diversas pugnas entre las diferentes clases sociales contra el gobierno: trabajadores, campesinos, pescadores, artesanos, profesores, obreros, intelectuales... Uno de esos elementos que propiciará la pugna es la contradicción principal: la clase intelectual.

Función del aspecto contradictorio principal es dirigir la contradicción. «El carácter de las cosas está determinado fundamentalmente por el aspecto principal de la contradicción, que ocupa la posición dominante»<sup>49</sup>.

Síguese de lo antedicho el carácter dinámico de la contradicción: sus aspectos principal y secundario «se trans-

<sup>47</sup> *Ibid.* pp. 53-54.

<sup>48</sup> Mateos, *Etimologías latinas...*, p. 18. Apariencia es lo que está presente ante una facultad de conocimiento: vista, oído..., e inteligencia.

<sup>49</sup> *Cfr.* Tse Tung, *op. cit.*, p. 54. El carácter es una marca que tiene algo. Sin embargo, en el texto maoísta «carácter» es una nota esencial de las cosas. La llamamos nota esencial metafísica porque es común a todos los objetos sin que alguno la agote. Otra nota esencial de ese tipo es la relación: todo objeto está relacionado con otro u otros; no existe una sola cosa totalmente aislada; es el principio de contexto antes expuesto.

forman el uno en el otro y el carácter de las cosas cambia en consecuencia»<sup>50</sup>. Nótese: ni la contradicción ni sus aspectos desaparecen, tan sólo uno muda al otro. P.ej.: en una etapa del mismo proceso

el aspecto principal es A y el aspecto secundario es B, pero en otra etapa o en otro proceso, los papeles se invierten; este cambio está determinado por la extensión del crecimiento o disminución de la fuerza con que cada uno de los dos aspectos lucha contra el otro en el desarrollo de las cosas<sup>51</sup>.

El cambio del aspecto principal a secundario equivale a la «ley universal e inviolable [del] reemplazo de lo viejo por lo nuevo» que significa «la transformación de una cosa en otra, de acuerdo con su naturaleza y las condiciones que la rodean, y por las diferentes formas de salto»<sup>52</sup>. El cambio, menester es aclararlo, no es esencial: la cosa no deja de ser lo que es y se convierte en algo totalmente diferente. Por eso dice «de acuerdo a su naturaleza» palabra, ésta, que alude a la esencia.

Nótese algo relevante: no porque sea secundaria carece de importancia. El todo (lo universal) está compuesto de diversas contradicciones que requieren estudio, análisis, síntesis y solución.

La cosa sigue siendo contradictoria; lo que en ella cambió fue el aspecto de la contradicción: de principal paso a secundaria, o al revés. La HA nos indica cuál es la contradicción y dentro de ésta cuál es el aspecto principal y cuál el secundario. P.ej.: los aztecas, bajo el dominio de los señores de Aztlán, estaban en contradicción: los segundos dominaban a los primeros. El aspecto principal de la contradicción era el trabajo gratuito y constante de los dominados en beneficio de los dominadores. Cuando los aztecas salieron de Aztlán, el aspecto principal se transformó: ahora el trabajo

<sup>50</sup> *Idem.*

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 55.

<sup>52</sup> *Idem.*

de los –ya no aztecas sino mexicas– será para beneficio de ellos mismos<sup>53</sup>. Con el paso del tiempo los mexicas dominaron a otros pueblos circunvecinos desde donde extendieron su poderío militar, comercial, cultural en Mesoamérica. Luego, el aspecto secundario de la contradicción: ellos como subordinados cambió: ahora son los dominadores.

En el ejemplo de los aztecas la HA se aplica a ese pueblo: además de no ser los tepanecas, ni los tlaxcaltecas..., hay otras contradicciones: fueron dominados, se liberaron y se volvieron dominadores; fueron un pueblo pequeño que creció, etc. Se los compara consigo mismos para ver su evolución y sus relaciones con otras culturas: ayer eran de un modo, hoy son de otro, mañana serán de una manera distinta: cultos e incultos, ignorantes y sabios, y demás.

## 18. AUSENCIA DEL CHOQUE DE CONTRARIOS

Una tesis nuestra, que añadimos al pensamiento maoísta, es la inexistencia de la pugna de opuestos: diversas sociedades son contradictorias, pero no tienen lucha de clases. Es lo que sucedió con las sociedades nahuas: estaban divididas «en dos grupos sociales, los nobles o *pipiltin* (singular *pilli*) y la gente común o *macehualtin* (singular *macehualli*)». De nacimiento se pertenecía a uno u otro. Rara y excepcionalmente un *macehualli* ingresaba al grupo de los *pipiltin* si destacaba, por su valor, en la guerra.

Varias actividades realizaban los *macehualtin*: agricultura, pesca, artesanías «y trabajos de otras especialidades, que pagaban tributo a la nobleza». Los *pipiltin* se encargaban de actividades «relacionadas con el gobierno, la justicia, la organización de la guerra y el culto religioso». Sus ingresos venían de los «productos que los *macehualtin* tributaban a palacio y el *tlatoani* distribuía periódicamente»<sup>54</sup>. Hubo *pi-*

<sup>53</sup> Cfr. León-Portilla, *op. cit.* pp. 9, 83, 86 y 112.

<sup>54</sup> Escalante Gonzalbo, «El México antiguo», p. 48. El tributo pagado por los *macehualtin* a los *pipiltin* equivale a los que hoga-

*piltin* beneficiados directamente con el tributo, es decir, lo recibían sin pasar por las manos del *tlatoani* o rey.

Diferente de otros pueblos, la división de clases fue fortalecida por la legislación. No obstante, hubo excepciones y anomalías: ni los artesanos ni los mercaderes tributaban en especie ni con su trabajo. Los segundos desempeñaban faenas de espionaje «en las ciudades enemigas, a las cuales ellos podían viajar sin despertar suspicacias». Le informaban al *tlatoani* de lo que descubrían en esas ciudades, etc.

Resaltan fácilmente las contradicciones: los *macehualtin* no son nobles, éstos no son aquéllos; los artesanos no son guerreros, ni éstos son aquéllos, etc. Pero no hay choque de clases: unos no son explotados por otros; unos no aspiran a pertenecer a una clase diferente. Esto se verifica fácilmente en los pueblos de la triple alianza: Tenochtitlan- Texcoco-Tlacopan, en el valle de México<sup>55</sup>: ninguna clase social se alió con los españoles para liberarse de los *pipiltin*. Tampoco intentaron modificar su estructura social antes de la llegada de los españoles. Por ende, en esa sociedad había contrarios pero sin chocar.

La HA nos ha mostrado la división social de los pueblos nahuas en diversas clases contradictorias pero sin lucha de clases. Parece ser que cada quien estaba a gusto en la clase a la que pertenecía.

## 19. CONTRADICCIÓN DETONANTE

También agreguemos a las tesis de Mao la *contradicción detonante*: provoca la aparición de las demás contradicciones, desde la que se convertirá en principal hasta las secundarias. E.gr.: los españoles y los mexicas fueron contrarios y lucharon. Un detonante fue el carácter bélico de los españoles acostumbrados a pelear hasta obtener lo que se proponían. Ese carácter lo generaron y lo pasaron de una generación a

ño llamamos impuestos.

<sup>55</sup> *Ibid.* p. 41.

otra por los ochos siglos de invasiones que sufrió España: godos, ostrogodos, mahometanos, judíos, etc. A ese detonante unamos otro: la avaricia. Los mexicas poseían oro, no así los españoles, pero éstos lo valoraban de un modo diferente al de los mexicas por lo que lo deseaban desmedidamente e hizo que los primeros sojuzgaran a los segundos. Un detonante más fue la religión: Cortés enarbolaba la bandera del catolicismo y les decía a los indígenas que venía a liberarlos del diablo (los ídolos adorados por los aborígenes). El cuarto detonante vino de los tlaxcaltecas que vivían en permanente contradicción y lucha de clases con los mexicas: se unieron a Cortés para liberarse del yugo opresor de aquéllos, de lo cual resultó una nueva contradicción: los tlaxcaltecas quedaron bajo el señorío dominante español.

El detonante principal, que también es la contradicción principal, es el carácter belicoso de los españoles de aquellos años: combatían contra quien fuera hasta sojuzgarlo, dominarlo y obtener el pago de tributos: quitarle su riqueza a los vencidos como su oro, sus tierras, su libertad (esclavizarlos) para que tributaran trabajo de diversos tipos: agricultura, ganadería..., albañilería, carpintería...; artesanías dirigidas a la decoración de diversas construcciones, y demás.

La HA nos ha mostrado la contradicción detonante principal y las secundarias que llevó a los españoles a conquistar la gran Tenochtitlan y a los tlaxcaltecas a liberarse del yugo opresor mexica para caer en el yugo opresor español.

## 20. CAMBIOS EN LA CONTRADICCIÓN

Se dan cuando «cada uno de los dos aspectos contrarios tiende a transformarse, en condiciones determinadas, en el otro»<sup>56</sup>. Es lo que ocurre cuando un grupo de personas deja de rentar los medios de producción y se convierte en su dueño, lo cual le sucede al proletariado en el socialismo.

<sup>56</sup> Tse Tung, *op. cit.*, p. 65.

También ocurre, ahí mismo, dejar de vender la propia mano laboral y pasar a ser dueño de la misma. En este segundo caso el beneficio del trabajo es para el trabajador<sup>57</sup>.

## II. VINCULACIÓN DE LA HA CON EL LENGUAJE

Una definición sencilla y clara de lenguaje lo da la RAE: «Conjunto de sonidos articulados con que el hombre manifiesta lo que piensa y siente».

A cada uno de esos sonidos articulados se lo denomina concepto, especie, intención, término<sup>58</sup>, vocablo, voz y palabra, de los cuales el más común es palabra.

Palabra es el signo material y artificial que expresa una idea<sup>59</sup>. Expliquemos.

Signo es lo que manifiesta algo sin nombrarlo. E.gr.: las luces del semáforo: el verde, avanzar conductores, peatones, detenerse completamente; el amarillo, los conductores comienzan a frenar y los peatones se alistan para caminar; el rojo, conductores en alto total, peatones, avanzando.

Material es el signo porque es perceptible por los sentidos externos: oído, vista, tacto (escritura y lectura braille).

El signo es artificial porque es convencional, diseñado por los hombres, de manera que por sí mismo nada significa. P.ej.: la calavera encima de dos huesos cruzados, o éstos colocados por debajo, significa peligro: veneno, cables de alta tensión; también representa, en una bandera, a los piratas (en algunos casos en vez de huesos tiene espadas).

Los sonidos son emitidos por el aparato fonoarticulador, del que destacamos labios, dientes, garganta, los que causan diversos sonidos: vocales, a, e..., guturales, j, g..., labiales, b, c..., labiodentales, d, v..., nasales, m, n... Al combinar y unir esos sonidos surgen los sonidos articulados o palabras.

<sup>57</sup> *Ibid.* p. 66.

<sup>58</sup> Márquez, *Lógica...*, pp. 64-68.

<sup>59</sup> *Ibid.* pp. 63 y 65.

Originalmente las palabras tenían un significado (sentido y referencia) único, lo que las hacía unívocas. V.gr.: hombre, mesa porque la persona articuló el sonido para referirse a una cosa señalándola: un sonido referido a una sola cosa da el sentido unívoco. Con el paso del tiempo y la necesidad de expresarse claramente a una palabra se le añadieron otros significados, lo cual la convirtió en *equivoca*. P.ej.: gato: mamífero carnívoro de la familia de los félidos; instrumento mecánico para levantar autos, camiones.... Cuando el sentido es el mismo pero cambia el referente, la palabra es *análoga*. E.gr.: corazón como órgano del animal (racional e irracional), la esencia o núcleo de algo, el centro de alguna cosa (una oficina –el director de la misma–, una reunión de personas).

Justo cuando se analizan e interpretan las palabras para determinar en qué se parecen (univocidad) y en qué se diferencian (equivocidad) surge la HA.

Es posible fundamentar ontológicamente la aplicación de la HA en el lenguaje porque se distingue el mismo sentido de una palabra con referentes distintos. Es lo que sucede, por ejemplo, con el vocablo «álgido»: viene del latín *algidus*, «frío, helado, aterido». Álgido es muy frío. Sin embargo, la palabra se aplica a una situación candente: de dos personas que van a golpearse se dice momento álgido. La analogía es la sensación de ardor que produce tanto lo muy caliente como lo muy frío.

Resulta necesario valerse de la HA al hablar a fin de saber qué sentido o definición de las palabras utiliza la gente. Es la pregunta típica de «¿qué entiendes por...?», «define el vocablo...». Se pide una precisión de algunas palabras en un informe, o en un diálogo con el objetivo de entender, completamente y sin error, el mensaje.

## CONCLUSIÓN

El resultado de aplicar la HA es una acción inmediata: una decisión, una reclamación, un diálogo, ir a un lugar especí-

fico, etc. V.gr.: me valgo de la HA para comprar un boleto de avión a fin de ir a Monterrey, Nuevo León: comparo el costo del viaje en diversas líneas aéreas y en diferentes horarios. Si busco el traslado más barato, viajaré en el último vuelo, en clase económica, no en primera, ni en turista, sino en la más barata.

Puesto que las cosas son contradictorias en sí mismas y unas con otras es posible realizar la analogía o comparar un objeto con otro y hacer la interpretación o hermenéutica de cada cosa por separado y unidas.

Fácilmente se ve, en lo expuesto, la hermenéutica: se analizan e interpretan las notas esenciales de un objeto para descubrir su contradicción; se examina e interpreta las esencias de dos o más objetos relacionados entre sí para detectar sus contradicciones. Hecho lo cual se les aplica la analogía para descubrir las semejanzas y las diferencias manteniendo éstas.

Respecto del lenguaje, se le aplica la HA para conocer el significado (sentido y referencia) exacto de las palabras que se usan cotidianamente en la comunicación, o diálogo, o en una simple charla.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUAYO, Enrique, *La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*, col. Hermenéutica, Analogía e Imagen, No. 4, Ed. Ducere, México, 2001.

\_\_\_\_\_, *Introducción al pensamiento filosófico de Agustín Basave Fernández del Valle*, Ed. Universidad Autónoma de Nuevo León, Nuevo León, México, 2005.

BASAVE Fernández del Valle, Agustín, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, Ed. Limusa, México, 1982.

\_\_\_\_\_, *Tratado de Filosofía. Amor a la sabiduría como propéutica de salvación*, Ed. Limusa, México, 1995.

BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica analógica*, Eds. UNAM e Ítaca, México, 2000.

- \_\_\_\_\_, «Sobre la analogía y la filosofía actual», en *ANALOGÍA*, año X, n. 1, Ed. CEOP, México, 1996.
- ESCALANTE Gonzalbo, Pablo, «El México antiguo» en *Nueva historia mínima de México*, col. Historia mínima, s/n, Ed. El Colegio de México, México, 2020.
- GARCIADIEGO, Javier, «La Revolución», en *Nueva historia mínima de México*, col. Historia mínima, s/n, Ed. El Colegio de México, México, 2020.
- Gran Diccionario UNAM de Náhuatl*, en línea, Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México, D. F.]: 2012 [ref. del 20-11-2022]. Disponible en la Web <<https://gdn.unam.mx>>
- KENNETH Turner, John, *México Bárbaro*, col. «Sepan cuantos...», No. 591, Ed. Porrúa, S. A. de C. V., México, 2018.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Aztecas-Mexicas*, Algaba Ediciones, España, 2005.
- MÁRQUEZ Muro, Daniel, *Lógica, Controversia sobre "Los universales"*, Ed. E.C.A.L.S.A., México, D. F., 1980.
- MATEOS, Agustín, *Etimologías latinas del español*, Ed. Esfinge, S. A. de C. V., México, 2000.
- SPECKMAN Guerra, Elisa, «El porfiriato», en *Nueva historia mínima de México*, col. Historia mínima, s/n, Ed. El Colegio de México, México, 2020.
- TSE TUNG, Mao, *Las contradicciones*, tr. Manuel Carnero, col. 70, No. 61, Ed. Grijalbo, S. A., México, 1969.
- VV. AA., *Nueva historia mínima de México*, col. Historia mínima, s/n, Ed. El Colegio de México, México, 2020



# HERMENÉUTICA ANALÓGICA DEL SÍMBOLO RELIGIOSO

*Diana Alcalá Mendizábal,*  
Escuela Nacional Preparatoria,  
Facultad de Filosofía y Letras.  
UNAM, Cd. México.

## INTRODUCCIÓN

El ser humano ha utilizado signos para comunicarse, y el símbolo es un signo en primera instancia, el cual es especial, ya que contiene algo muy profundo, a diferencia del simple signo lingüístico y que va hasta las entrañas de lo que es el ser del hombre. Revela una significación ontológica y un sentido oculto, que nada más es develado en una parte. El símbolo guarda su sentido más íntimo y muestra sólo un poco, y esto cautiva al que lo contempla; atrae y abre su significación a aquel que se asoma al mismo, intentando interpretarlo, buscando su verdad. En realidad, es un signo lleno de sentido y significación, el cual está dotado tanto de aspectos conceptuales y racionales como de aspectos afectivos, sentimientos, imaginación, intuición y emociones. Esto lo hace ser un recurso lingüístico muy completo, integral y enigmático; evoca por analogía lo que no se puede expresar directamente, lo inefable, lo secreto.

Los símbolos están presentes en todos los contextos en donde se dan implícitas las verdades humanas, por ejemplo en los terrenos de la imaginación, lo religioso, el arte, lo inconsciente. En estos recovecos del alma, en donde la imaginación, la creatividad y la intuición escarban el sentido esencial del espíritu y de la vida es en donde el símbolo aparece, se dibuja. Se insinúa en la psique humana para señalar un camino, para mostrar un sentido, para insinuar una verdad que no se revela totalmente y que, sin embargo, existe.

Distintas disciplinas han intentado estudiar al símbolo: la filosofía, la historia de las religiones, la lingüística, la poética, la psicología, la antropología, entre otras; y todas ellas se han aproximado a la elucidación del mismo, tratando de escudriñar su sentido, pero dando una explicación parcial. Algunos estudios nada más han valorado su riqueza interpretativa desde la superficie, sin percatarse de la profunda significación que contiene su esencia.

Los ámbitos imaginarios fueron despreciados por la racionalidad obtusa y cerrada del positivismo lógico y la ciencia dura. Para ellos lo meramente demostrable y susceptible del cálculo matemático es lo único válido y verdadero; sin embargo, afortunadamente diversos autores han dado valía y aceptación a un ámbito de significación honda y ontológica que es digno de estudio y de reconocimiento como fundamento filosófico, como lo es el terreno de lo simbólico. Tal es el caso de Carl Gustav Jung<sup>1</sup> y de Mauricio Beuchot.

Este trabajo tiene como propósito reflexionar en torno al símbolo, sobre todo esclarecer la caracterización de los símbolos religiosos, para llegar a la comprensión de los mismos y, por medio de la hermenéutica analógica, develar su misterio. Lo haremos utilizando la hermenéutica analógica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot.

## **HERMENÉUTICA DEL SÍMBOLO, EL SER Y LO SAGRADO**

Hubo un proceso de condena de lo simbólico para que reinara la verdad unívoca de los signos científico-matemáticos. El racionalismo, el positivismo y el científicismo reinaron como tendencias de validación de la verdad que surgen en el pensamiento moderno y ponen todo el énfasis en lo racional,

<sup>1</sup> “Quien se oponía al positivismo o científicismo de la época y se decidían por la intuición más que por el razonamiento.” Mauricio Beuchot, *El poder del icono: Jung, el alquimista de la psique*, Ediciones culturales Paidós, México, 2015, p. 18.

en lo conceptual. Pero el ser humano no sólo es eso, es también un ser creativo, intuitivo, imaginativo; el sendero de lo simbólico guía a la psique humana y la dota de orientación. Hubo una muerte del símbolo, al relegarlo a los rincones de la historia y del recuerdo, como algo sin sentido y hasta enajenante, al grado en que lo religioso se convirtió en algo obsoleto. Distintos filósofos han hablado de la recuperación de lo simbólico y la urgente necesidad de darle vida. Por ejemplo, Mauricio Beuchot dice al respecto: “es el tiempo en que han caído los símbolos, y están rotos, ya no iluminan, ya no guían. El símbolo ha muerto, nosotros lo hemos matado. Lo hemos hecho con esta cultura que acaba con nuestra capacidad del símbolo, que destruye nuestra competencia simbólica, que corroe a nuestro a priori de simbolización.”<sup>2</sup>

Para Beuchot, Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Ernest Cassirer y Girbert Durand, entre otros, el símbolo es un ámbito que hay que rescatar para poder profundizar en los senderos de la interioridad humana, ya que, como afirma Cassirer, el hombre mismo es un animal simbólico. Paul Ricoeur también va a darle una importancia fundamental a lo simbólico, justamente por constituir la esencia ontológica humana, la cual es indispensable estudiar para comprenderse a sí mismo y construir una noción de ser humano basada en una explicación filosófica sustentada en una ontología. Estudiar el terreno de lo simbólico, concretamente el de lo religioso, nos lleva a darle un sentido de trascendencia al ser y a ofrecer una explicación del puesto del ser humano en el universo. Los símbolos son, entonces, expresiones con contenido ontológico, que se enraízan en lo recóndito del hombre y que orientan la vida humana, la dotan de dirección y sentido.

Este estudio del símbolo tiene que ser abordado a través de la hermenéutica, ya que ésta es la que nos llevará de la mano en este intento interpretativo que dará luz a la com-

<sup>2</sup> Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, UNAM, México, 2007, p. 13.

prensión de lo oculto, la cual apenas se asoma en lo simbólico. La hermenéutica religiosa estará orientada, a su vez, por una guía que salve la interpretación del pantanoso terreno de este tipo de textos, para no caer en los extremos que suelen estar muy alejados del verdadero sentido; a toda costa, no hay que perder los límites que se entrevén en este camino: el univocismo, que cierra toda posibilidad de interpretación al ver sólo una respuesta, y el equivocismo, que se abre completamente perdiendo la cordura y definición al aceptar todas las posturas como verdaderas. La hermenéutica analógica es la teoría interpretativa que nos permitirá postular una vía media que evite los caminos erróneos y obtusos.

Símbolo era en su origen, una contraseña: una moneda o medalla partida que se entregaba como prenda de amistad o de alianza. El donante quedaba en posesión de una de las partes. El receptor disponía sólo de una mitad, que en el futuro podía aducir como prueba de alianza con sólo hacer encajar su parte con la que poseía el donante. En ese caso se arrojaban las dos partes a la vez, con el fin de ver si encajaban. De ahí la expresión *symbolon*, que significa aquello que se ha lanzado conjuntamente.<sup>3</sup>

Por su raíz etimológica se puede ver el carácter de unión que tiene la palabra “símbolo”, de conjuntar, de lanzar conjuntamente, de encajar el uno con el otro. Y concretamente en el símbolo religioso, precisamente podemos hablar de unión cuando el que interpreta al símbolo se une con el sentido de éste, con la verdad, con Dios. En efecto, la característica común de los diversos símbolos religiosos es que “revelan una unidad sagrada o cosmológica que ninguna otra manifestación es capaz de revelar”.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona, 2000, p. 23.

<sup>4</sup> Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones, morfología y dialéctica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid, 2000, p. 621.

El símbolo religioso es aquel icono que revela una realidad distinta a la experiencia ordinaria, da una experiencia más profunda, intensa y verdadera, una experiencia sagrada, que evidentemente no es percibida por todos. Es una vivencia que el hermeneuta puede vivir cuando se encuentra en la tarea interpretativa y llega a la comprensión profunda del símbolo o, en otras palabras, cuando llega a la unión de significado y significante, de intérprete y sentido profundo. Así, el símbolo religioso revela distintos sentidos simultáneamente, y el ser humano puede vivenciar la experiencia del símbolo en una forma honda y unificadora, dependiendo del nivel de interpretación en que se lea y experimente el símbolo. Puede hacerse de manera muy literal o profundizar más en la significación y lograr el nivel metafórico o alegórico, o hasta alcanzar la vivencia unificadora llamada por los medievales contemplación o éxtasis místico. “Un símbolo revela siempre, cualquiera que sea su contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real”.<sup>5</sup>

Cuando se llega a él, el símbolo religioso muestra la verdad de su contenido de manera total; también permite el paso de un nivel de realidad a otro. Paso de la realidad humana (microcómica<sup>6</sup>) a la divina (macrocómica), unificando la diferencia.

“Más aún: la experiencia mágico-religiosa permite al hombre mismo transformarse en símbolo”.<sup>7</sup> El simbolismo religioso remite al ser humano hacia el fundamento o raíz de la realidad del mundo. La peculiaridad del símbolo religioso

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 627.

<sup>6</sup> Microcosmos y macrocosmos son ideas neoplatónicas que prevalecen a través de algunos padres de la iglesia hasta el periodo medieval y retomadas por algunos pensadores del renacimiento. San Agustín, San Buenaventura y Raimundo Lulio consideraban que puesto que el ser humano es parte de la creación divina, de alguna manera participa de su esencia. Así en el ser humano están contenidos todos los atributos divinos, es un microcosmos. Es la huella, vestigio, ejemplo de Dios que es el macrocosmos.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 632.

es dar “la conciencia de una dimensión trascendente en todas las experiencias de la vida, la afirmación de una realidad más profunda que subyace a toda experiencia”.<sup>8</sup>

El símbolo no es un simple reflejo de la realidad, sino que revela algo de la riqueza de ésta, es decir, de su misterio. Revela lo trascendente, que no es evidente en la experiencia inmediata; el símbolo abre un acceso al misterio profundo de la existencia. “El símbolo es el lenguaje que cobija al misterio”.<sup>9</sup>

Desde el punto de vista del lenguaje, el símbolo es un tropo lingüístico, al igual que la alegoría, la metáfora, el emblema, la analogía y la parábola; todos éstos son signos, son medios de comunicación que significan algo. Son figuras retóricas que permiten la expresión de algo; sin embargo, existe una profunda diferencia entre todos los tropos lingüísticos mencionados anteriormente y el símbolo. Éste no nada más es un tropo lingüístico o una figura retórica, tiene un nivel profundo de significación, no es un mero signo. “El símbolo es entonces bastante más que un simple signo: lleva más allá de la significación, necesita de la interpretación y ésta de una cierta predisposición. Está cargado de afectividad y dinamismo. No sólo representa, en cierto modo, a la par que vela, sino que realiza, también en cierto modo, al tiempo que deshace”.<sup>10</sup>

Las estructuras de los símbolos no permanecen estáticas ni cerradas, como los meros signos, sino que son dinámicas y abiertas. Además de tener una naturaleza viva y apuntar a un insondable significado oculto, “el símbolo expone de forma indirecta, figurada y más o menos difícil de descifrar”.<sup>11</sup> “Para C. G. Jung, el símbolo no es, ciertamente,

<sup>8</sup> José María Mardones, *La vida del símbolo*, Sal Terrae, Santander, 2003, p. 92.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>10</sup> Jean Chevalier Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 2009, p. 19.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 22.

ni una alegoría, ni un simple signo, sino más bien ‘una imagen apta para designar lo mejor posible la naturaleza oscuramente sospechada del espíritu’<sup>12</sup>.

El símbolo no anula el signo, más bien va más allá de éste; le añade profundidad, dimensión, relieve. El símbolo revela verdades ontológicas, descubre conocimiento y nos permite la comprensión de la naturaleza humana; en cambio, el signo es un artificio lingüístico que nos permite significar algo. Se queda en el nivel lingüístico y literal, mientras que el símbolo profundiza, filosóficamente hablando, hasta el nivel ontológico, abre mundos, abre planos de existencia, abre dimensiones de la realidad, conecta seres, en este caso; relaciona y establece el vínculo entre el plano humano con el divino. “‘Aleja lo que está cerca, acerca lo que está alejado, de manera que el sentimiento pueda captar lo uno y lo otro’<sup>13</sup>.”

La percepción del símbolo excluye, pues, la actitud de simple espectador y exige una participación de actor. Es algo que lleva al hombre a convertirse en el hermeneuta que quiere descifrar, que quiere comprender lo oculto y se pone en acción para desvelar. El símbolo atrapa al individuo con su misterio y lo pone en continuo trabajo de búsqueda de sentido y significación. El signo está muerto<sup>14</sup> y no lleva al hombre a la acción, al contrario, lo vuelve pasivo, no provoca la reflexión, está dotado de univocidad, y ésta mata la tarea interpretativa y, por lo tanto, mata a la hermenéutica.

En cambio, cada símbolo es un microcosmos, un universo total de significación, así que el que se deja atrapar por su misterio, realmente es seducido y llevado como hacia un

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>14</sup> “Una vez que los conceptos metafísicos han perdido su capacidad de recordar y evocar la experiencia primigenia, no sólo se han vuelto inútiles, sino que muestran como el verdadero obstáculo en el camino hacia una ulterior evolución”; en Carl Gustav Jung, *Aion, Contribuciones al simbolismo del sí mismo*, Trotta, Madrid, 2011, p. 40.

imán a la fascinante tarea de la interpretación, de la elucidación. Su polisemia permite la tarea interpretativa y le pone vida al juego de la comprensión. Esto además de llevar al hermeneuta al idóneo tino de la interpretación correcta para no caer en el otro extremo del equivocismo.

También “el símbolo ocupa una función mediadora: tiende puentes, reúne elementos separados, enlaza el cielo y la tierra, la materia y el espíritu, la naturaleza y la cultura, lo real y el sueño, lo inconsciente y lo consciente”.<sup>15</sup> El símbolo goza de fuerzas unificadoras y los símbolos religiosos fundamentales condensan la experiencia humana en su totalidad; esto cuando los símbolos están vivos; cuando han muerto, simplemente se ocultan hasta que alguien los anime usándolos, mientras tanto quedan guardados en el inconsciente, esperando a ser activados. Desaparecen del plano de la conciencia, pero no desaparecen absoluta y completamente; quedan ahí guardados. Y no desaparecen porque todos ellos son parte de las fuerzas cósmicas, son entidades inherentes a la existencia.

De esta manera, los tropos lingüísticos citados anteriormente son figuras retóricas que permiten comunicar ciertas cosas, pero se quedan a nivel de signos como se entienden básicamente: “el signo es alguna cosa que está en lugar de otra”.<sup>16</sup> En este sentido, el símbolo es un tipo de signo, porque evoca un sentido en lugar de otro; no es literal, porque va más allá que un mero signo lingüístico.

Vale la pena mencionar que en algunos ambientes como el de la semiótica, algunos autores como Pierce y Todorov no hacen mucha distinción entre símbolo y signo; sin embargo, justamente Jean Chevalier aclara, en la introducción de su *Diccionario de los símbolos*, que la diferencia es fundamental y radica básicamente en los distintos niveles en donde se presentan los signos. Unos se quedan a nivel del

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>16</sup> Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, Debolsillo, México, 2005, pp. 33-34.

lenguaje, y el símbolo propiamente va a un nivel profundo, ontológico. Esto es importante aclararlo, ya que por eso existe tanta confusión en el tema.

Para los filósofos-teólogos medievales, los símbolos no son signos vacíos o muertos. Tienen una riqueza de sentido, de significación y de espiritualidad. El universo en su totalidad era un libro abierto para ser interpretado; el hombre mismo, como microcosmos, se convierte en un símbolo. La figura misma de Cristo es un profundo símbolo religioso que lleva al individuo a penetrar en su significación para poder develar el sabio entendimiento que está presente en el *logos* humano y en el *logos* divino. Hay una dimensión sagrada en el símbolo religioso medieval, gracias a su fundamento ontológico.

En este sentido el símbolo presenta un excedente de sentido que el signo no tiene; es indispensable aclarar, entonces, que, si bien el símbolo es un signo, no todo signo es un símbolo. Por ello, los símbolos (no entendidos como meramente signos) poseen un significado mayor o más profundo que el de los signos, cuya función es designar en palabras. A esta cualidad significativa del símbolo Paul Ricoeur la llama excedente de sentido, a un contenido significativo mayor que sobrepasa la literalidad, lo que lo convierte en multívoco o polisémico; y el signo se queda unívoco. El signo es designativo o sustitutivo de las palabras y el símbolo profundiza en realidades ontológicas. En el lenguaje cotidiano se confunde el signo con el símbolo y se utilizan indistintamente; el punto es que son dos elementos lingüísticos distintos y se mueven en niveles de realidad diferentes: el signo se mueve en el nivel del lenguaje y el símbolo en el nivel esencial de explicación del ser. Otra manera de exponerlo es decir que el signo es unívoco y el símbolo es multívoco o polisémico. Y en esta multivocidad de sentido está implícita la expresión de emociones, sentimientos, imaginaciones e intuiciones; en fin, todos aquellos aspectos afectivos que integran al ser humano.

También suelen confundirse alegoría y símbolo. La primera se define así: “La alegoría es una figuración sobre una forma casi siempre humana, aunque a veces animal o vegetal, de una hazaña, de una situación, de una virtud, de un ser abstracto, como una mujer alada es la alegoría de la victoria o un cuerno de la abundancia es la alegoría de la prosperidad”.<sup>17</sup>

La alegoría es una figura lingüística que permite referirse con otras palabras a algo; su sentido y significación está cerrados; se refiere a una cosa con otras palabras. En este sentido la alegoría es unívoca. Ricoeur lo señala de la siguiente manera: “La alegoría es un procedimiento retórico que puede ser eliminado una vez que ha cumplido con su tarea”.<sup>18</sup>

Henry Corbin precisa estas diferencias fundamentales: la alegoría es una “operación racional, sin implicar el paso a un nuevo plano del ser, ni a una nueva profundidad de la conciencia; es la figuración, a un mismo grado de conciencia, de aquello que ya puede ser muy bien conocido de otra manera. El símbolo anuncia otro plano de conciencia diferente de la evidencia racional; él es la cifra de un misterio, el único medio de decir aquello que no se puede ser aprehendido de otra manera, no está jamás explicado de una vez por todas, siempre ha de ser de nuevo descifrado, lo mismo que una partitura musical no está jamás descifrada de una vez por todas, reclama una ejecución”.<sup>19</sup>

Los símbolos no son signos arbitrarios, sino que son los medios para comprender la esencia misma de las cosas. El símbolo, entonces, abre paso a un nuevo plano de conciencia en donde se escarba en lo más íntimo y hondo para

<sup>17</sup> Jean Chevalier Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>18</sup> Paul Ricoeur, *Teoría de la Interpretación, Discurso y excedente de sentido*, Universidad Iberoamericana - Siglo XXI, México, 1995, p. 69.

<sup>19</sup> Jean Chevalier Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, *Ibidem*.

traer a la luz algún conocimiento en el aterrador mar de lo insondable, y se califica como aterrador porque causa miedo, al ser desconocido su contenido oculto y, al mismo tiempo, causa fascinación, ya que es enigmático y misterioso. Y justamente la tarea hermenéutica es descifrar su misterio, interpretando con prudencia lo adecuado, lo idóneo; la hermenéutica se presenta como la vía del desciframiento del excedente de sentido, como la posibilidad de comprensión de lo simbólico. Paul Ricoeur, al referirse al excedente de sentido, está abriendo al símbolo, al señalar que éste no se puede cerrar. Si se cierra su interpretación, al establecer una sola y única, entonces se cierra la posibilidad de interpretación, lo que nos lleva a afirmar que el símbolo no se puede acotar, ni cerrar; si se intentara cerrar, entonces se cosifica y muere. Para que el símbolo esté vivo y continúe desbordando su riqueza significativa, hay que valorar su ambivalencia, su polisemia y su contradicción. Esto a pesar de que la herencia positivista no permita la contradicción como válida, pues la ciencia y el pensamiento positivo siempre exigirán verdades cerradas, acabadas y únicas. En el terreno simbólico es fundamental abrirse a la posibilidad de entendimiento de la existencia de las contradicciones en la interpretación de los símbolos, y justamente este aspecto es lo que mantiene al símbolo abierto y vivo. “Estas estructuras animadas de los símbolos no permanecen estáticas. Su dinamismo puede tomar dos direcciones opuestas”.<sup>20</sup> En palabras de Jung: “... se le atribuye al símbolo una importancia central y máxima, precisamente porque representa una *coniunctio oppositorum*. Esto no puede entenderse naturalmente más que como una paradoja, pues sólo es pensable una unión de los contrarios como aniquilación”.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 20

<sup>21</sup> Carl Gustav Jung, *Aion, Contribuciones al simbolismo del sí mismo*, *op. cit.*, p. 74.

El ejemplo simbólico por antonomasia es el de Cristo; Jung dice que “Cristo simboliza el arquetipo del sí mismo”.<sup>22</sup> Representa, por un lado, la totalidad de la naturaleza divina y, por otro, al ser humano. Éste es un aspecto contradictorio presente en el gran símbolo, en el cual giró toda la filosofía y la teología de la Edad Media. Representa la perfección y la imperfección al mismo tiempo, al ser divino, hijo de Dios encarnado y, al mismo tiempo, ser humano, no divino e imperfecto. Representa el bien porque está hecho a imagen y semejanza de Dios y, al mismo tiempo, al mal, que encarna la humanidad por estar caída y en pecado, aunque Cristo nunca pecó. Él es el puente, es la puerta, es la vida, es la muerte de lo imperfecto, es la sabiduría y el entendimiento, el que erradica la ignorancia; es la luz que ilumina la oscuridad. “el símbolo (de Cristo) evolucionó en el curso de la Edad Media, en la alquimia, hasta convertirse en *coniunctio* de los contrarios, es decir, en la boda química”.<sup>23</sup>

Cristo es el mediador, característica que poseen todos los símbolos, porque en realidad conectan la verdad o verdades contenidas en el símbolo con el propio intérprete del mismo. Esta característica del símbolo no sólo se presenta en los símbolos religiosos, también se encuentra en los símbolos que se manifiestan en el arte, en la política y en la ciencia. En fin, en todo quehacer humano existe una estructura simbólica fundante. Entonces la hermenéutica simbólica se distingue por significar la realidad, darle un sentido trastocándola, modificándola, dinamizándola, resignificándola, desentrañándola; de otra manera: haciéndola viva.

El símbolo en sí es *coincidentia oppositorum*, conjunta dimensiones enfrentadas, opuestos, conciliando e integrando; une lo sensorial con lo teórico-conceptual, lo material con lo inmaterial, lo racional con lo afectivo, lo inmanente con lo trascendente. La naturaleza del símbolo es ambivalente, llena de contradicciones y multívoca. El símbolo

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 46.

concilia en su interior las oposiciones y se teje hacia ambos rumbos y significaciones. Este doble filo o doble estructura del símbolo hay que reconocerla, aceptarla y comprenderla; ésta es la tarea interpretativa.

La hermenéutica nos lleva a aceptar la imposibilidad de traducción del símbolo, ya que éste no está en el nivel del mero lenguaje; tiene un origen mucho más profundo, o sea, un nivel ontológico que está antes del lenguaje o, como dice Paul Ricoeur, en un nivel “no semántico”. Al símbolo hay que entenderlo en su doble dimensión, descifrando su misterio oculto sin agotarlo, ya que la verdad oculta en éste no puede ser totalmente develada, y correría el peligro de cosificarse, de perder vida y convertirse en ídolo.

Beuchot observa una cualidad analógica en el símbolo: la analogía, que es limítrofe entre la semejanza y la diferencia; esto es: que la esencia del símbolo se da por la semejanza de sí mismo con lo significado, permitiendo la proporcionalidad. Predomina la diferencia y, gracias a esto, es posible la polisemia. Existe diferencia entre el objeto y la interpretación que se le da a éste; las posibles interpretaciones pueden ser variadas, justamente porque existe una diferencia. Ricoeur afirma que el símbolo no siempre se establece a través de la analogía, sin embargo, hay que reconocer la esencia de la analogía en el centro del símbolo, lo mismo que la presencia de la metáfora y la metonimia, ya que el símbolo remite a una totalidad. Esto se ve en el símbolo de la cruz, que goza de infinidad de interpretaciones. Lo afirma Beuchot en cuanto al símbolo: “Tiene un factor metonímico, que es, como dijimos, esa virtud de hacer pasar de la parte al todo, del fragmento a la totalidad, de mostrar el todo en el fragmento”<sup>24</sup>.

El símbolo va más allá de la metáfora y la metonimia, porque éstas se quedan a nivel del lenguaje; en cambio, el símbolo tiene un exceso de sentido, que se va hasta el plano

<sup>24</sup> Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004, p. 145.

ontológico; expresa el ser y, en el caso concreto del símbolo religioso, expresa el ser a través de lo sagrado. “Los auténticos símbolos religiosos son de naturaleza ontológica y lo son previamente a cualquier reflexión racional”.<sup>25</sup>

El lenguaje propio de la religión es simbólico, y éste se inserta a través de cánticos, imágenes, metáforas, poesía, parábolas, himnos, etc. La tarea interpretativa de estos símbolos recae en la intención de dar cuenta, de comprender la naturaleza simbólica e intentar expresar con palabras un terreno muy difícil de explicitar racionalmente. Existe una gran sabiduría encerrada en los símbolos, de ahí la urgente necesidad de interpretarlos, para avivar lo ya abandonado y destruido por el discurso moderno y el positivismo. Urge darle un verdadero sentido y dirección a la conciencia humana, para despertar del adormilamiento y deseo de consumo en el que vive la sociedad actual.

Los símbolos religiosos son el puente de comunicación entre lo humano y lo divino, son el canal de mensajería de lo fundamentalmente importante para conducir a la vida humana hacia la perfección y el bien. Sin éstos, el humano está perdido, está ciego, deambulando sin destino, abusado por los pocos que ostentan el poder en el mundo. Así, los símbolos religiosos acercan al hombre a la verdad y la vida, son la guía hacia el sentido.

Los símbolos religiosos son la manera de aproximarse a lo inefable, a todo aquello que nos rebasa y nos trasciende. Representan verdades con las cuales está tejida la vida. “Los símbolos son capaces de revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo no evidentes en el plano de la experiencia inmediata”.<sup>26</sup> Exactamente, la noción que tenemos del mundo y del universo depende de la idea y el entendimiento que tengamos del símbolo, ya que los símbolos están

<sup>25</sup> Louis Dupré, *Simbolismo Religioso*, Herder, Barcelona, 1999, p. 58.

<sup>26</sup> Mircea Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*, Kairós, Madrid, 2008, p. 200.

en el fundamento de la estructura del universo. Los teólogos medievales tenían muy claro que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, quien es el total y absoluto Bien; por consiguiente, el humano es semejante a Dios a través del Bien, tiene una chispa divina (como la llamó San Agustín) o centella divina (como la llamó Echkart), a través de la cual nos inclinamos al Bien, porque somos bien. Esta analogía es la que nos permite penetrar en el símbolo religioso: somos semejantes pero diferentes.

El lenguaje religioso recurre a las analogías, ya que éstas abren la posibilidad de sentido y llevan a la imaginación a ampliar la dimensión de conciencia y significación. Para huir de la univocidad, que aniquila la polisemia y la interpretación, la analogía asume las semejanzas, pero siempre respetando las diferencias. Así, el símbolo se nutre de analogías, para permitir la tarea interpretativa y lograr la elucidación del sentido.

Beuchot advierte la necesidad de evitar los extremos interpretativos, ya que en algunos casos que se han visto en la historia de las ideas, las interpretaciones que se han dado de los símbolos han caído en la univocidad, esto es, han pretendido tener la verdad y sólo dar una interpretación como válida, como lo han pretendido el positivismo y el cientificismo. Y también se han ido al otro extremo, dando una infinidad de interpretaciones como válidas, cayendo en contradicciones y llegando al equivocismo.

En el caso de los símbolos, no es posible dar una sola interpretación y cerrar la significación viva de éstos. Beuchot afirma que, si sucede esto, éste se cierra, muere y se convierte en ídolo. “Los símbolos religiosos, por el contrario, permanecen elusivos. Como todo símbolo, son tan polivalentes que ninguna interpretación racional única podría agotar su significado. En efecto, entre menos específico sea el símbolo, más rico será su significado simbólico”.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Louis Dupré, *Simbolismo Religioso, op. cit.*, p. 60.

La hermenéutica analógica es el método de interpretación que específica y concretamente va a posibilitar la comprensión del símbolo religioso, <<*integra sin confundir, reduce dicotomías sin que se mezclen en extremo*>>, es precisamente la función analógica de la interpretación: integrar sin confundir en la *coindentia oppositorum*. La analogía permite distinguir las diferencias y las semejanzas, sin confundir los elementos en la oposición de los contrarios, la analogía reduce la confusión y mezcla de las dicotomías para que la mezcla en extremo no confunda la interpretación del símbolo religioso. Como lo hace de alguna manera también Eugenio Triás, en su filosofía del límite o Andrés Ortíz-Osés en su filosofía de la mediación, como lo expresa Nicolás de Cusa: “pensamiento analógico está llamado a buscar síntesis, mediación entre opuestos.”<sup>28</sup>

De ahí la importancia de hacer una hermenéutica simbólica, que evite la traducción y la traslación conceptual, para no cerrar el sentido del símbolo, ya que ésta implica un espectro amplio de habilidades humanas, que van más allá de lo racional, que implican la imaginación, la sensibilidad y la intuición.

Hay que contemplar, de igual manera, que los símbolos tienen dos dimensiones: la semántica, que corresponde al lenguaje, y la no semántica, que tiene que ver con lo que escapa a todo lenguaje, y es esta parte la que posibilita la hermenéutica y la elucidación del mismo. Ricoeur va a señalar esta zona prelingüística como el ámbito de lo sagrado y lo que dota de vida al símbolo. Es la parte que justamente escapa a toda explicación racional y lógica argumentativa, es la parte que se encuentra llena de afectividad, de intuición, de imaginación, de misterio y de fascinación. Es todo aquello que se ha descrito como terrible y tremendo, y que puede ser totalmente ambivalente. Otto afirma que lo sagrado es el misterio que fascina, pero al mismo tiempo aterrera al

<sup>28</sup> Mauricio Beuchot, *Hechos e interpretaciones hacia una hermenéutica analógica*, México D.F. FCE, 2016, p. 58.

hombre; es lo que lo sobrepasa y al mismo tiempo requiere explicación. Lo sagrado es en “donde se despliega la plenitud perfecta del ser”.<sup>29</sup>

La riqueza significativa del símbolo religioso muestra la dimensión sagrada de la naturaleza misma del ser humano, al dar a entender que el propio ser humano, al ser semejante a lo divino, pero diferente, es un símbolo en sí mismo. Así, comprender al hombre es penetrar al misterio mismo de la vida y de la naturaleza, para llevar a cabo la tarea interpretativa de llegar a la comprensión de sí y del misterio.

La dimensión sagrada Rudolf Otto la ha caracterizado por ser una experiencia terrorífica e irracional:

Descubre el *sentimiento de espanto* ante lo sagrado, ante ese *mysterium tremendum*, ante esa *maiestas* que emana una aplastante superioridad de poderío; descubre el *temor religioso* ante el *mysteriumfascinans*, donde se despliega la plenitud perfecta del ser. Otto designa todas estas experiencias como *numinosas* (del latín *numen*, “dios”), como provocadas que son por la revelación de un aspecto de la potencia divina. Lo numinoso se singulariza como una cosa *ganzandere*, como algo radical y totalmente diferente: no se parece a nada humano ni cósmico; ante ello, el hombre experimenta el sentimiento de su nulidad, de “no ser más que una criatura”, de no ser, para expresarse en las palabras de Abraham al dirigirse *al* Señor, más que “ceniza y polvo” (*Génesis*, XVIII, 27).<sup>30</sup>

Lo sagrado corresponde a una realidad diferente y distinta de lo humano, de lo natural, y el ser humano sólo puede manifestar verbalmente su asombro, su anonadamiento; expresa el sentimiento de inefabilidad de lo *tremendum*, de lo fascinante; he aquí su carácter de irracional. Ya que la comprensión humana se queda corta al intentar descubrir el

<sup>29</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 13.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 8.

misterio de lo sagrado, Mircea Eliade lo llama hierofanía, es decir, que “*algo sagrado se nos muestra*”.<sup>31</sup>

## **HERMENÉUTICA ANALÓGICA PARA EL SÍMBOLO RELIGIOSO**

El símbolo religioso es la expresión de lo sagrado, concepto sumamente difícil de definir y de comprender, ya que es el ámbito que sobrepasa toda experiencia humana, sin embargo la tarea interpretativa lleva al individuo a intentar llegar a la comprensión de lo divino. “Toda vida religiosa gravita alrededor de dos polos contrarios entre los que existe la misma oposición que entre lo puro y lo impuro, lo santo y lo sacrílego, lo divino y lo diabólico”.<sup>32</sup>

Las distintas definiciones de lo sagrado apuntan a un terreno resbaladizo que pendula entre dos polos, entre ámbitos contrarios, entre dos extremos. Las narraciones mismas de los distintos dioses antiguos muestran cómo pasan del amor al odio en un momento, lo que no se puede entender por una lógica convencional; el ámbito simbólico puede sumergirse en la tarea interpretativa y comprender el carácter ambivalente de lo sagrado. Además, la analogía es la que conecta esos opuestos, como lo hace con la univocidad y la equivocidad, y las supera.

Urge en tiempos posmodernos recuperar al símbolo como fundamento de una ontología que le dará fundamento al ser humano desde la epistemología, para que se logre comprender la realidad y a sí mismo sin errar, sin caer en univocismos ni en equivocismos. La hermenéutica analógica, propuesta por Beuchot, es de suma importancia en la

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>32</sup> Blanca Solares, “Perspectivas sociológicas en el estudio de la religión”, en María del Carmen Valverde Valdés y Mauricio Ruiz Velasco (coords.), *Teoría e historia de las religiones*, vol. II, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, p. 381.

recuperación del símbolo y también en la difícil tarea de su interpretación. Ésta nos ayudará a evitar los extremos interpretativos antes mencionados, y nos guiará en una vía prudente para la elucidación del símbolo, en especial del símbolo religioso.

Hay que resaltar la naturaleza doble del símbolo: la dimensión semántica y la no semántica. Esto nos dará elementos que arrojarán luz en la tarea interpretativa y nos llevará a la profundización del análisis, al percatarnos de que, en el terreno de lo simbólico, hay una riqueza significativa muy vasta, que no se puede agotar con el lenguaje. El contenido y la verdad que puede guardar un símbolo religioso son muy ricos y pueden llevar al intérprete a la contemplación de lo sagrado, ya que el símbolo religioso es la expresión de lo divino. Tampoco hay que olvidar las dos fuerzas de lo sagrado que permean toda la existencia: el bien y el mal, el caos y el orden, la vida y la muerte, etc. Estas dos energías son fuerzas contrarias que llevan al individuo a vivir una fuerte tensión. Por lo que estudiar el símbolo religioso implica un conocimiento y una comprensión de sí mismo, o un conocimiento de las propias fuerzas opuestas que nos constituyen. He ahí la dificultad del conocimiento de sí. La experiencia humana se vive terriblemente movida por lo puro y lo impuro, lo santo y lo sacrílego, lo divino y lo diabólico, el ser y el no ser. Y se vive la experiencia sufriendo, porque no se acepta la dualidad. La hermenéutica de sí mismo lleva al individuo al conocimiento de las fuerzas opuestas y a la aceptación. Concretamente, esto lo hace una hermenéutica analógica de sí. En palabras de Jung, sería hacer consciente lo inconsciente. En el mundo simbólico reina la contradicción, y el ser humano también está tejido de la oposición y la antinomia, la paradoja.

El esclarecimiento de los símbolos religiosos posibilita el entendimiento de lo inefable; abre la experiencia humana a la develación de lo oculto, del *mysterium tremendum*, para convertirlo en *mysterium fascinans*. La hermenéutica analógica posibilita la comprensión de las modalidades del

ser: lo sagrado y lo profano, para fundar una ontología simbólica que le dará sustento al ser humano, para no deambular en este mundo sin sentido. Al contrario, con el sentido y la dirección que la comprensión prudente de sí mismo puede proporcionarle, a partir del símbolo religioso. Todo esto porque “el hombre religioso está sediento de ser”.<sup>33</sup>

El ser humano puede penetrar en las verdades universales gracias al símbolo religioso. Interpretándolo prudente y adecuadamente, posibilita el acceso y el contacto con lo trascendente y con el tejido mismo de la realidad. Por lo que el símbolo debe ser recuperado, avivado y descifrado.

La hermenéutica analógica nos aporta elementos para analizar el símbolo desde la diferencia, ésta nos proporciona prudencia para poder sumergirnos en la interpretación del símbolo con mucho cuidado, ya que si no se hace con sutileza éste se cerraría y se convertiría en ídolo. Por eso es que la analogía está asociada a la diferencia, cualidad que no hay que perder de vista en un análisis hermenéutico del símbolo. La analogía permite aproximarse a lo sagrado desde la diferencia y desde el límite prudencial. Porque, en definitiva, el ser humano se enriquece en su interioridad si explora al símbolo religioso.

Las hermenéuticas que han tratado de comprender al símbolo sin una actitud prudente han cerrado su valioso y rico sentido, lo han convertido en ídolo. He ahí el urgente llamado a recuperarlo. Y en esta labor, la hermenéutica analógica será el atañor del alquimista de su propia psique.

## CONSIDERACIONES FINALES

El símbolo ha estado presente en todas las religiones, desde la antigüedad hasta nuestros días; el hombre, al sentirse vinculado y religado a la divinidad (cualquiera que ésta fuese), necesita una puerta de acceso que lo lleve a la unión o religación con la divinidad. Esta puerta es el símbolo, que funge

<sup>33</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., p. 141.

como nexo, puente y mediador de ambos mundos, de ambas realidades: la divina y la humana. Realidades que son tan distintas y diferentes, pero que, al mismo tiempo, se tocan, se vinculan y se unen. Y se aproximan gracias al símbolo, porque éste une las partes separadas que en el origen eran una sola.

El hombre, al interpretar el símbolo religioso, va tejiendo sentido y significación, con lo que va recibiendo la dirección a lo inefable, va comprendiendo lo incomprendido, lo misterioso. A través del lenguaje se intenta tejer un sentido que se aproxima, aunque las palabras no alcancen; tal vez las palabras y frases que se construyan toquen fibras, emociones y sentimientos que la imaginación simbólica puede percibir sin conceptos obtusos y cerrados. Por eso hemos acudido a un lenguaje analógico; y, precisamente, hemos echado mano de una hermenéutica analógica.



# LA RESPONSABILIDAD PERSONAL FRENTE AL MAL

*Luis Eduardo Primero Rivas,*  
Universidad Pedagógica Nacional,  
Cd. México.

## RESUMEN

El personalismo asumido emana del movimiento de la hermenéutica analógica, y sus tesis fueron presentadas en un capítulo del libro *Nuevos desarrollos de la hermenéutica analógica en la filosofía contemporánea*, titulado “El personalismo gnoseológico”. La hermenéutica analógica es una filosofía propuesta por Mauricio Beuchot en 1993, y en la actualidad se convirtió en un movimiento internacional con construcciones filosóficas, epistemológicas y metodológicas significativas en diversos ámbitos filosóficos. Uno de ellos es la antropología filosófica que se especifica en una teoría de la personalidad, situada en el espacio genérico de la filosofía personalista y/o del personalismo. Aquí se desarrollan sus tesis.

## PARENTESCO FILOSÓFICO ASUMIDO

La filiación filosófica resaltada conduce necesaria y naturalmente a un personalismo integrador e integral, en cuanto de origen, la hermenéutica analógica es una filosofía integradora, al ser holística y/o buscadora de una totalidad orgánica. Desde sus inicios esta filosofía fue así, sin embargo, con su conceptualización del nuevo realismo (Beuchot y Primero 2012) y su vinculación con este movimiento impulsado por Maurizio Ferraris, se convierte en *más holística* en cuanto genera hasta un desarrollo del materialismo: el *analógico*. Sobre esto véase mi capítulo “Construir desde el realismo beu-

chotiano y/o...” del libro *Hermenéutica analógica: nuevo humanismo e inclusión ética* (Primero, coordinador, 2021a).

Desde estos contextos podemos pensar que la antropología filosófica es, ontológicamente, la manera como está conformado el ser humane<sup>1</sup>, y como simbolización es una interpretación y una concepción suya que debería ser realista, para con este impulso buscar precisar las partes (y/o proporciones, analogías) que nos conforman como humanos, para eventualmente sugerir un deber ser de la humanidad. En mis estudios sobre esta disciplina he avanzado hasta un “diagrama del ser humano”, cuya versión más reciente puede consultarse en Primero, 2021b: 7, y más adelante reproducido en esta ponencia con algunas actualizaciones mínimas pero indicativas.

Desde la antropología filosófica asumida destaco las proporciones malignas que poseemos, que conforman una parte del mal existente en la realidad, fuerza destructiva asociada a esos componentes malignos y al azar y la imponderabilidad de la naturaleza. La antropología filosófica convocada postula tres niveles en la existencia humana: el genérico, el particular y el específico. La persona concreta lo genérico y lo institucional y debe asumir responsabilidad frente al mal. En los apartados siguientes desarrollo las tesis esbozadas.

<sup>1</sup> Esta nota de pie de página inicial indica que acabo de utilizar el término “ser humane” el cual, de ser escrito de manera patriarcal, debería decir “humano”. Quienes atienden mis publicaciones identifican inmediatamente la puesta en realización de la campaña de la “e” impulsada por mí desde hace años y en la actualidad puesta al día con detalle en el “Capítulo 1: Buscar un lenguaje incluyente para la mejor convivencia colectiva: la campaña de la «e»”, de mi libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, Sello Editorial *Publicar al Sur*, México, 2020. En lo sucesivo aparecerán distintas expresiones que pueden interpretarse desde este contexto, actualmente mucho más validado por la reemergencia del feminismo insurgente ahora tan activo, y presente como una realidad innegable, aun cuando cuestionable por quienes rechazan el uso del lenguaje incluyente.

*LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DEL  
PERSONALISMO INTEGRAL DE BEUCHOT*

En la historia de la filosofía contemporánea, y en el contexto del nuevo realismo —una de sus tendencias dominantes<sup>2</sup>—, hay una situación por destacar acerca del nuevo realismo. Por un impulso activo en nuestro mundo reflexivo (un hábito eurocéntrico) tendemos a afirmar que fue Maurizio Ferraris el creador del nuevo realismo, cuando antes de sus publicaciones y en concreto en el año 2012, Mauricio Beuchot lo había planteado en la primera edición del libro *Perfil de la nueva epistemología*, en el apartado “Hacia un realismo analógico” (ps. 81-95).

Acontece igual circunstancia en la caracterización del personalismo como “integral” y/o “integrador”. Reflexiones recientes lo proponen<sup>3</sup>, cuando en el origen mismo de la filosofía de Beuchot está contenido, y se ha refrendado con el nuevo realismo que incluso ha producido una renovada especificación del materialismo, al precisarlo como “analógico”. La más conocida significación del materialismo lo planteó como “vulgar”, para pasar luego a ser “dialéctico”. Los significados de estos términos se pueden ampliar a uno mayor: el “materialismo analógico”. Éste es capaz de recuperar las partes, proporciones y factores constituyentes de una realidad considerada, para buscar su ontología con la mayor precisión posible, como solicita hacer el nuevo realismo.

<sup>2</sup> Esta tesis asume un conocimiento de la historia de la filosofía mundial y no sólo de la eurocéntrica, en tanto también hay que saber de las producciones realizadas en lo que hoy llamamos el Sur.

<sup>3</sup> Por ejemplo, en el libro de Mauricio Beuchot y J. M. Burgos, *Diálogo entre personalismos - Personalismo integral y personalismo analógico*, coedición Universidad Anáhuac, México y Gedisa, Editorial, (Colección Cladema-Filosofía), primera edición en castellano julio de 2022, México, 128 ps. ISBN 978-607-8866-02-1.

## CONCRECIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA INTEGRADORA DE BEUCHOT

Recuperar la concepción del ser humano planteada por el creador de la hermenéutica analógica excede el espacio otorgado a esta comunicación, y es viable convocarlo a través de su libro clásico en el asunto —*Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico* (2004)— destacando que Beuchot permite pensar una antropología filosófica capaz de recuperar nuestras partes constituyentes, que incluso pueden ser diagramadas para una mejor y mayor precisión. Por ser oportuno, vuelvo a difundir el “Diagrama del ser humano”, ofrecido en otras circunstancias, planteado con este esquema:

#	Tipo óntico	Nombre del nivel / ámbito /factor /determinación /proporción	División en pulsiones, instintos, “características <i>psioantropológicas</i> ” y tipos de conocimiento		
3	<div style="border: 1px solid black; padding: 5px;"> <p style="text-align: center; margin: 0;">Características <i>psioantropológicas</i>:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Ecológico, de relación indispensable con la naturaleza</li> <li>2. Histórico</li> <li>3. Hogareño, esto es espacio-vitalista (requiere de un hogar, una casa)</li> <li>4. Hermenéutico</li> <li>5. Dinámico (por estar vivo) y de ahí “intencional” o de “intencionalidades” según Beuchot (2004)<sup>177</sup></li> <li>6. Sexual y erótico</li> <li>7. Intensivo / <i>intenciso</i></li> <li>8. Adaptativo</li> <li>9. Expresivo vs. Enfermo / Insano</li> <li>10. Conformista vs. expansivo (La expansión productivamente es innovación, investigación, avance y puede ser competencia, opción exclusiva por el crecimiento individual, egoísta).</li> <li>11. Depredador vs. social y/o comunitario</li> <li>12. Malo y Bueno</li> <li>13. Ignorante</li> <li>14. Obsesivo</li> <li>15. Envidioso</li> <li>16. Contradictorio y/o paradójico</li> <li>17. Bático, conflictivo, polémico, destructor</li> <li>18. Anárquico, tendencialmente desordenado</li> <li>19. Narcisista</li> <li>20. Olvidadizo</li> </ol> <p style="text-align: center; margin: 5px 0 0 0;">Características <i>apocálicas</i>:</p> <p style="margin: 0;">a) <i>Celulante</i><sup>178</sup></p> </div>	Intencionalidades y/o Racionalidades y/o Conciencia	#	Pulsión	Tipo de conocimiento
3.			Posesión	filosófico y/o genérico	
			2	Íntimos	epistemico/pr ofesional
					Estético o artístico
			1	Eros	Mágico
					cotidiano
			4	Instinto de crueldad y propulsión al mal	
			3	Afectividad	
			2	Percepción	
			1	Sensoriedad	
			0	Sistema nervioso central	
18 y/o 28	Experiencia (entendida como el registro que la interioridad humana hace de la práctica, como acción y relación)				
In	Exocerebro <sup>179</sup>				
1	Referencia (significativa) a la realidad y existencia instrumental	Nivel y/o ámbito /factor /determinación	4	Descanso y diversión	
		/proporción de la realidad directa o inmediata	3	Educativa	
			2	Moral y/o social (ejercicio de la <i>socialidad</i> )	
			1	Económica	

La consideración detallada de este diagrama y/o esquema es ahora imposible; sin embargo, faculta para distinguir las partes asociadas al asunto del mal, conceptualizado como una sustancia onto-antropológica, convocando la tesis principal expuesta en esta ponencia: hay una tendencia dominante en la filosofía —e incluso en la personalista— de conceptualizar al mal desde la ética o incluso desde una posición religiosa, dejando de lado que también es una sustancia constitutiva del ser humano, de ahí que poseemos proporciones malignas, destacadas enseguida:

Características ontoantropológicas asociadas directamente al mal	Expresivo vs. Enfermo / Insano Depredador vs. social y/o comunitario Malo y Bueno Envidioso Contradictorio y/o paradójico Bélico, conflictivo, polémico, destructor Narcisista Olvidadizo
--	--

### *PRECISIONES INDISPENSABLES*

Las “analogías” destacadas muestran que como género nos habitan comunes denominadores siempre presentes en nuestro ser, compendiados de acuerdo con nuestras modalidades personales. Sin embargo, los seres humanos tenemos siempre las partes indicadas en el recuadro—y quizá otras aún sin percibir por mí—, especificadas en proporciones diferentes, según la personalidad poseída y nuestro estado de salud mental, moral y de conciencia, situaciones asociadas a nuestro proceso de maduración individual. De todas maneras, habitualmente somos expresivos (y de poseer alguna dolencia), generamos su antónimo: el silencio, la incomunicación.

Asimismo podemos ser depredadores, destructivos, en el contexto: egoístas, asociales, y en casos extremos, antisociales. La depredación puede darse sobre las plantas,

animales —en general la naturaleza—, y en las condiciones peores, sobre semejantes o sus obras. El antónimo posible, expresa el sentido social y/o comunitario que poseamos, que nos lleva a ser amables, cordiales, compasivos y empáticos.

En el ser humano y en sus concreciones —las instituciones y los individuos de la especie—, también coexisten el bien y del mal, el ser buenos y malos. Esta es una sutileza significativa para diferenciar esta peculiaridad: nos habitan fuerzas, impulsos que nos llevan a ser sociales, comunitarios, amables, al tiempo que similarmente nos moran fuerzas contrarias, que nos conducen a ser dañinos, a forjar inconvenientes de distintas naturalezas e intensidades, y en algunas situaciones, hasta tóxicos. Así, somos. Otra singularidad es la envidia, y siendo tan transparente, simplemente se puede nombrar sin mayor especificación.

La otra particularidad por referir identifica a la contradicción y/o paradoja que nos ocupa. Tendemos a auto significarnos como íntegros, cabales, completos, sin fisuras; cuando en realidad, también nos estimulan contradicciones y eventualmente paradojas, cuando nuestro proceder debería ser más consecuente.

Otra especificidad por destacar es nuestra belicosidad, conflictividad, polemicidad, destructividad. Habitualmente nos auto conceptuamos como pacíficos, buenas gentes, tranquilos; sin embargo, incluso en condiciones serenas, nos deslizamos fácilmente a ser peleoneros, beligerantes, polémicos e incluso destructores.

De igual manera creemos que estemos lejos del narcisismo, concibiéndonos como bien dispuestos, sociables y amables con el prójimo. Y por el contrario, tendemos a otorgarnos más valor que el poseído y a despreciar a las personas cercanas, con disímiles y sutiles portes; esta circunstancia onto-antropológica ha sido bien considerada por Mauricio Beuchot<sup>4</sup>, y nos puede impulsar a buscar cooptar seguido-

<sup>4</sup> Véase al respecto su capítulo “Reflexiones sobre la antropología filosófica y la psicoterapia”, en el libro *La nueva epis-*

res obligados sobre nuestra acción u obra, impulsádonos hasta a crear sectas. Por el contrario, es más fácil aceptar que somos olvidadizos que reconocer nuestro narcisismo, sin embargo, el olvidar, también puede generar malas consecuencias.

Además de los impulsos malignos destacados —significativos— se puede subrayar una fuerte pulsión e instintos. Explorémosles brevemente:

### *LA TERCERA PULSIÓN Y EL INSTINTO DE CRUELDAD*

Significativos autores han indicado puntos de vista acerca de El Mal —dicho con este término si los sustanciamos y/o autonomizamos dado su poder— y el padre del psicoanálisis asimismo lo consideró en su antropología filosófica. Su conceptualización del ser humano planteó las pulsiones del *Eros* y *Tánatos* —Bien y Mal/Vida y Muerte—, y pasó por alto una intuida por Kant desde finales del siglo XVIII, cuando en su tercera crítica (la del juicio [1790]), consideró “y de manera central los «apetitos despóticos»: “*Suchten* (adicciones patológicas), *Ehrsucht* (ambición), *Herrschaft* (deseo de dominar) y *Habsucht* (avaricia). Éstos son los apetitos equivocados de «los que tienen el poder [*Gewalt*] en las manos»<sup>5</sup>, que conformarán la tercera pulsión o de posesión —por el contexto: *dominación*—, que, junto a las planteadas por Freud, facilitarán entender a El Mal como una fuerza destructiva que nos acompaña habitualmente.

*temología y la salud mental en México*, coedición UPN-MX e Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, México, ps. 175-188.

<sup>5</sup> Puede consultarse una ubicación detallada de este texto en mi libro *La UPN es más importante que PEMEX*, página 104. Este volumen se obtiene en el portal del SPINE: <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

Por el contexto ahora indagado, concerniente a la responsabilidad personal frente a El Mal, se debe matizar la expresión de Kant: “Éstos son los apetitos equivocados de «los que tienen el poder [*Gewalt*] en las manos»”, en tanto, hay personas que creen tener uno y desde esta mala concepción también ejercen un “apetito despótico”, buscando precisamente tenerlo o simular su posesión. Esta acotación es relevante si consideramos la filosofía de la vida cotidiana, y desde ella significamos nuestros ambientes diarios de vida y, en consecuencia, la modulación diaria de las fuerzas malignas, donde las personas de estas vidas —los seres humanos habituales o corrientes— nos comportamos según nuestras características onto-antropológicas asociadas a los “apetitos despóticos”, en particular, el deseo de dominar, por derivación la tercera pulsión, la de posesión.

### *EL CONTROL O MODULACIÓN DE EL MAL*

Es un deseo y una búsqueda realizada desde la ética —en incluso los impulsos religiosos—, y, hasta este momento histórico encontramos resultados diferenciales en este esfuerzo: controlar o modular a El Mal. Los ejemplos sobran y se pueden mencionar exhaustivamente; no obstante, considerando el espacio restante en esta comunicación, prefiero invitarles a revisar el capítulo 7 (“La pedagogía de lo cotidiano frente a la barbarie renacida”), de mi libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, donde se puede encontrar un recuento de la presencia de El Mal en el momento histórico actual.

Lo deseable es que El Mal se tiene que controlar y/o solventar siendo este uno de los grandes asuntos de la filosofía, en especial de la personalista; la cual, dada su gran vitalidad —según se destaca en el libro *La vitalidad del personalismo*, con una presentación de J. M. Burgos—, puede hacer relevantes aportes en el control de El Mal, de situarnos precisamente en la persona.

## *PRECISIONES SOBRE LA PERSONA*

Ella es la concreción del ser humano a través de sus mediaciones mayores (las instituciones y la misma genericidad), de ahí su gran importancia. La persona —en concreto *una* persona— es la que realiza o efectúa la acción y ésta crea realidades. Su actividad se ejecuta en la vida cotidiana, y por ello es relevante conceptualizar un significado de ella. Sobre este particular ofrecí una propuesta publicada con el nombre de “La filosofía analógica de lo cotidiano” (Primerro, 2021b), que permite recuperar el sentido y significado de la vida de todos los días, para simultáneamente situar a la persona. Desde estos contextos se puede profundizar la antropología filosófica asumida, para derivarla a una teoría de la personalidad, conceptualización útil para significar las proporciones con las cuales se conforma la persona, de acuerdo con su vinculación institucional y situación genérica. Consideremos la teoría de la personalidad que sugiero.

### *HACIA UNA TEORÍA DE LA PERSONALIDAD*

Comprender a la persona es central e importante y para hacerlo bien, se requiere una teoría de la personalidad, una conceptualización acerca de cómo se constituye la persona, de acuerdo con su tránsito en la realidad y en la vida. La propuesta inicial sobre este tema la referí hace años, incluso para aplicarla al estudio de una personalidad especial: la del joven Carlos Marx. En mi libro sobre este autor (Primerro, 2002), sostuve que una personalidad se integra a partir de nueve proporciones. Estas:

- «1. La estructura de personalidad del individuo considerado.
2. El núcleo familiar de la socialización primaria del infante.
3. La condición de la clase hegemónica en el barrio, el asentamiento humano donde se realiza esta socialización.

4. El momento de desarrollo de la clase social en la que se inserta.
5. El estado de las relaciones de producción en la región donde se realizan los anteriores procesos.
6. La situación histórica de la formación social que políticamente organiza los procesos convocados.
7. El momento histórico de la correlación de las fuerzas vigentes en la realidad considerada.
8. La praxis del modo de producción, la dinámica cotidiana que efectivamente realiza la persona analizada.
9. El modo de producción y apropiación en cuanto tal, y su concreción histórica en el desarrollo de su dinámica» (Primer, 2002: 27).

En el actual espacio es imposible ahondar en ellas, sin embargo, es viable considerar la primera, por ser primigenia en la consideración de la persona, de acuerdo con la filosofía convocada y particularmente desde el materialismo analógico.

### *LO PRIMIGENIO DE LA PERSONALIDAD*

Se concentra en el sistema nervioso indispensable en cada ser humano. Una teoría de la personalidad debe considerar circunstancias genéricas omitiendo las particularidades singulares y como sistematización simbólica debe asumir las condiciones habituales de un ser humano individual, suponiendo que posee un sistema nervioso central completo, funcionando adecuadamente y favorable a la buena operación de la psicología del individuo considerado. La psicología, como condición ontológica de la persona, es la capacidad de respuesta frente a lo natural e inmediato y desde ella se crea la experiencia de cada uno, que al final influye en la maduración que cada persona posee.

Simultáneamente, la experiencia hace viable el universo sensible de la persona —su capacitación sensible, per-

ceptiva y afectiva—, y el proceso de maduración singular, que conforma a la persona en su tránsito desde la infancia a la adultez. En el supuesto que la maduración se dé sin disturbios, accidentes o traumas, la infancia favorece el paso a la adultez y el adulto estará en capacidad de responder al mundo que le tocó en suerte, con la educación que tenga, tanto en su mundo sensible como simbólico.

### *SUGERIR UNA CONCLUSIÓN PARA AVANZAR*

Las tesis previas en el actual contexto son siluetas de trabajos previos bien documentados que ahora, por necesidad, deben sintetizarse. De todas maneras permiten esta tesis: una persona con una maduración completa supuestamente está formada para identificar sus fuerzas malignas en la intención de modularlas, pues de lo contrario estará generando diversos problemas con distintos tiempos, intensidades y destrozos. Es claro que planteo un deber ser, incluso con un rasgo de utopía, no obstante, el camino indicado puede ser útil para quien desee evitar El Mal, y acepte ayuda para controlarlo y/o solventarlo, si llega a considerar que *somes en las relaciones*, en la vida social o colectiva, y que nos debemes a ella. Es precisamente en este momento de la antropología filosófica—la inserción y/o vinculación de la persona con las instituciones y la genericidad—, donde surge la importancia de la ética, la cual, como norma de la práctica moral, deberá ser útil para impulsar el bien y modular o matizar a El Mal, pues es una fuerza problemática que siempre nos acompaña, y es conveniente ser conscientes de sus pujanzas, en tanto éstas nos pueden llevar a malos comportamientos, de los cuales incluso *somes* inconscientes, tanto por el significado en sí del descubrimiento freudiano (el inconsciente, como mundo de lo ignorado), como por la inconsciencia surgida de la ignorancia, el desconocimiento de lo real.

Dando un giro que nos regresa al inicio de esta comunicación: en el personalismo hay tendencias que se auto conceptúan como las más adecuadas, mejores y completas; sin

embargo, al estudiarlas se puede precisar que encierran un desconocimiento de la historia *completa* de la filosofía, pues se centran exclusivamente en el saber eurocéntrico, dejando de lado la mejor frontera del conocimiento actual, como expuse en el capítulo segundo de mi libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, denominado “Pensar en el conocimiento de frontera y las nuevas formas de significar”, que nos lleva a la frontera creada por el saber del Sur, el de los pueblos emancipados del colonialismo eurocéntrico, conocimiento que aporta tanto para la antropología filosófica, como para el personalismo y una ética actual como he planteado en especial en el libro *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot* (2011).

Es viable decir más, no obstante, es importante concluir para potenciar un necesario diálogo.

## REFERENCIAS

- BEUCHOT M. y PRIMERO L. E. (2012/2022) *Perfil de la nueva epistemología*, 2ª Edición, Publicar al Sur, México.
- BEUCHOT, M. (2004), *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación Emmanuel Mounier – IMDOSOC, Madrid/México, Colección Persona # 12.
- BEUCHOT M. y. Burgos J. M. (2022) *Diálogo entre personalismos - Personalismo integral y personalismo analógico*, coedición Universidad Anáhuac, México y Gedisa, Editorial, (Colección Cladema-Filosofía), primera edición en castellano julio de 2022, México, 128 ps. ISBN 978-607-8866-02-1.
- CASALES R., García, R., Sánchez, J. Coordinadores (2018), *La vitalidad del personalismo*, presentación de J. M. Burgos, Asociación Iberoamericana de Personalismo – UPAE, Puebla, 2018.
- CATALÁN A. (2019), *Romancero ciudadano*, Ed. Tinta libre (Trajín - Poesía # 2), México.

- PRIMERO L. E., coordinador (2011), *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot*, coedición Torres Asociados – RIHE, México, julio del 2011, 244 ps. (ISBN 978-607-7945-25-3).
- PRIMERO L. E., coordinador (2017) *La nueva epistemología y la salud mental en México*, coedición UPN-MX e Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, México.
- PRIMERO L. E., coordinador (2018) *Nuevos desarrollos de la hermenéutica analógica en la filosofía contemporánea*, Editorial Torres Asociados, CDMX.
- PRIMERO L. E., coordinador (2021a) *Hermenéutica analógica: nuevo humanismo e inclusión ética*, Publicar al Sur, México.
- PRIMERO L. E., coordinador (2021b) “La filosofía analógica de lo cotidiano”, *Revista Analogía Filosófica*, Año XXXV, Nº 2, julio-diciembre del 2021, ps. 3-25.
- PRIMERO RIVAS, L. E. (2002) *Contribución a la crítica de la razón ética I – El pensamiento ético en el joven Marx*, Primero Editores, México.
- PRIMERO RIVAS, L. E. (2019) “Contribuciones mexicanas al significado de la neurociencia para construir una nueva epistemología”, publicada en *Revista JU’UNEA*, Año 4, número 4. 2019, Universidad La Salle Noroeste A. C. ISSN 2395–9231, ps. 10 – 17. Ver en: <https://www.lasallenoroeste.edu.mx/?q=Juunea> y en <http://spine.upn-virtual.edu.mx>
- PRIMERO RIVAS, L. E. (2019), *La UPN es más importante que PEMEX*, Torres Asociados, México.
- PRIMERO RIVAS, L. E. (2020) *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, Sello Editorial Publicar al Sur, México, 2020.

